



Tomo 2

Lina Rovira

**Impurezas conceptuales
para una clínica ampliada
en el antropoceno**

**OTROS ÓRDENES SIMBÓLICOS.
OTROS MUNDOS**

Arte: Silvia Berrade

**Ricardo Vergara
Ediciones**

Lina Rovira

Tomo 2

**Impurezas conceptuales
para una clínica ampliada
en el antropoceno
OTROS ÓRDENES SIMBÓLICOS.
OTROS MUNDOS**

Prólogo: *Verónica Cardozo,*
Jesica Ramirez Punset y Narella Catania

Edición en ebook: www.paibooks.com.ar

Ricardo Vergara
Ediciones

Rovira, Lina

Clínica ampliada en el antropoceno : otros órdenes simbólicos : otros mundos / Lina Rovira. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RV Ediciones, 2023.

Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8984-24-7

1. Ensayo. 2. Psicoanálisis. I. Título.

CDD 306.42

Coordinación de Producción y Edición: Ricardo Vergara

Te: 156-231-2760

email: edicionesvergara@gmail.com

Facebook: Ricardo Vergara

Instagram: @vergara_ric

www.edicionesvergara.com.ar

Colegiales, Ciudad de Buenos Aires

Para comunicarse con la autora:

linarovirapsi@gmail.com

Tapa: cuadro de Silvia Berrade

www.berradesilvia.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Edición en ebook: www.paibooks.com.ar

Abril 2023

Todos los derechos reservados

® Ricardo Vergara Ediciones

® Lina Rovira

Índice Tomo 2
Impurezas conceptuales para una
clínica ampliada en el antropoceno
OTROS ÓRDENES SIMBÓLICOS.
OTROS MUNDOS

Agradecimientos.....27

Dedicatorias.....29

Prólogo

Verónica Cardozo, Narella Catania

Jesica Ramírez Punset.....31

Introducción

Desde el binario humanista

naturaleza-cultura, hacia la culturaleza.....37

Parte IV

Herramientas teórico-metodológicas

para otros órdenes simbólicos posibles.....53

Capítulo 9

Una teoría de la psique que

considere a la teoría del poder.....57

Foucault y Lacan, entre poder y sujeto.....70

Capítulo 10

Transdisciplina, habitando los confines
del saber y el hacer.....75

El correlacionismo sujeto objeto. Ser un poco menos
cartesianos y menos kantianos.....81

La trans-disciplina.....87

El paradigma de la complejidad y
las lógicas abiertas.....103

Las tablas de la sexuación lacanianas y las lógicas no
binarias.....109

Corporeidad y transdisciplina.....113

Aportes de conceptos transdisciplinarios
deleuziano-guattarianos.....114

Transdisciplina e intertextualidad.....119

Transdisciplina e interseccionalidad.....120

Notas al pie.....137

Capítulo 11

La salida del binario y el descentramiento
del sujeto como centro de la escena “Ver, poder, saber y
soñar más lejos”, con ayuda de Derrida
y Davi Kopenawa.....139

Jessica Benjamin. No todo poder es dominación.....161

El concepto de inmixión de otredad.....172

Ese entre. El sujeto, lo social. Discusión
Lacan-Goldman en Baltimore.....180

Notas al pie.....184

Capítulo 12

¿Es la sexualidad la causa fundamental
de los problemas psíquicos?.....185

De la monarquía del sexo como automatismo,
al arte de vivir en la complacencia consigo
mismo junto a los otros.....199

Los ejercicios espirituales de Pierre Hadot.
Buscador de formas de vivir por fuera
de la trascendencia.....215

Jean Allouch y la espiritualidad del psicoanálisis.....219

La antifilosofía de Lacan y los modos de vida.....222

Elena Bravo Ceniceros, un encuentro cuidado
de sí – psicoanálisis.....224

De la verdad sexual como centro,
hacia las formas de vivir desautomatizadas,
cuestionadas y cuidadas.....225

La construcción de las formas de vivir en
una clínica de las potencias.....238

Capítulo 13

Une “joven foucaultiane”, aquella que el

psicoanálisis funcionando hetero- normativamente no pudo alojar.....	253
---	-----

Parte V

Hacia otras configuraciones sociopolíticas, hacia otros órdenes simbólicos.....	269
--	-----

Capítulo 14

Otros inconscientes. Las aportaciones deleuziano guattarianas.....	269
---	-----

El inconsciente en la época viral de Berardi.....	285
---	-----

El inconsciente del budismo zen.....	293
--------------------------------------	-----

Capítulo 15

Psicoanálisis, interseccionalidad, racialización, colonialismo. Interseccionalidad. Luchas minoritarias que se entrelazan.....	297
--	-----

La sociogénesis de Franz Fanon.....	307
-------------------------------------	-----

La piel no es frontera. Otro orden simbólico y social.....	317
---	-----

Les ana-hombres yorubes pre-coloniales, no son mujeres.....	319
Sociedades sin estado, el stock está guardado en los bosques y el poder es sin dominación.....	323
El error de Thomas Hobbes: los lobos isí! ihacen manadas!.....	328

Parte VI

Les otros mundes I. Gaia-Pachamama como actor político. Los salvajes <i>ilustran</i> a Occidente, son la figuración del futuro.....	335
---	-----

Capítulo 16

Otra vez los devenires deleuzianos-guattarianos. Desontologizar esencialismos, posibilitar nuevos agenciamientos.....	337
---	-----

Capítulo 17

Desantropomorfización. ¿Un mundo sin nosotros? El giro ontológico. Cosmopolítica.....	367
Bruno Latour, una base conceptual de muchos pensamientos y prácticas.....	372

El giro ontológico en antropología.....	382
Viveiros de Castro. Decolonizar el pensamiento: perspectivismo amerindio, multinaturalismo.....	384
¿Un mundo sin nosotros o nosotros sin el mundo?....	392
Culturaleza, simpoiesis, Chtuluceno, parentescos raros en un mundo dolido.....	395
Ver, representar, saber y pensar no son solo asuntos humanos. Piensan los bosques.....	402
De la biopolítica a la geopolítica. La figura conceptual del virus. Covid-19.....	411
La tierra en el escenario de la historia. Definir qué es la tierra es hoy la tarea antropológica.....	415
La propuesta cosmopolítica no kantiana. Una ecología de las prácticas.....	416
El apoyo mutuo, un modo de vida posible que es mayormente ignorado.....	418

Parte VII

Otros mundos II. Materialidad vibrante.

La fuerza de las cosas. Lo post-humano.....427

Sobre el recorrido de este apartado.....429

Capítulo 18

Las existencias relegadas de esos otros del binario que son los objetos. Realismo especulativo, ontología orientada a los objetos. La realidad en su contingencia, más allá de la correlación sujeto-objeto. Su abordaje matemático.....435

La rebelión de los objetos. Sus elusivas formas y su acceso indirecto por el arte, la metáfora.....439

El Antropoceno y los Hiperobjetos, viscosos, no localizables, de acceso indirecto.....443

Las implicaciones políticas de reconocer que los glaciares y las botellas de plástico son materias vivas y producen efectos.....451

Xenofeminismo, antinaturalismo, abolicionismo de género, políticas xenofeministas de reproducción..454

Algunas críticas que se hacen al realismo
especulativo en general.....461

Disquisiciones presurosas sobre lo incognoscible
del objeto lacaniano y el objeto de los
realismo especulativos.....463

Les psicoanalistas y la cosmopolítica.....466

Notas al pie:.....470

Capítulo 19

Los mundos espectrales. ¿Es siempre necesario
realizar el duelo occidental a la freudiana?.....471

Hacia el post-humanismo. Influencias derrideanas.
Espectralidad. Crítica al carnofalogocentrismo.
El animal que estoy si(gui)endo.....481

Capítulo 20

Hacia el posthumanismo. ¿El siglo XXI aparte
de deleuzianoguattariano es simondoneano?
La transindividualidad y la existencia de los
objetos técnicos.....491

Capítulo 21

Los mundos por venir que vamos siendo.....505

Post-humanismo filosófico. Un modo de aproximarse a las existencias, incluyendo ontologías no solo humanas. La capacidad de poiésis.....508

Post-humanismo crítico. Monismo y nomadismo filosófico. Una ética afirmativa de la sustentabilidad..515

Les analistes y el post-humanismo.....532

Conclusiones

Una teoría y una clínica ampliadas *para seguir con el problema*, hacia una comunidad hospitalaria de diferentes.....545

Bibliografía.....611

Índice Tomo 1

Impurezas conceptuales para una clínica ampliada en el antropoceno PSICOANÁLISIS - SUBJETIVIDAD Y PODER

Agradecimientos.....27

Dedicatorias.....29

Prólogo

Verónica Cardozo, Narella Catania,

Jesica Ramírez Punset.....31

Una larga introducción.....37

El horizonte ampliado de la clínica.

Hacia otros mundos.....39

Parte I

Este mundo donde estamos.

Y que ya no queremos estar más ahí.....135

Capítulo 1

La impotencia, las pasiones tristes
y el antropoceno.....137

Antropoceno: las cicatrices del
humane en las piedras.....163

Psicoanálisis, subjetividades y poder.....203

Capítulo 2

Fisuras conceptuales del psicoanálisis freudiano
y también del lacaniano, en relación a la construcción de
subjetividades en el juego de poderes y saberes.....205

Capítulo 3

El falo, el objeto “a” y la lógica del no-todo
en Lacan y las críticas y propuestas
desde los Estudios de género y queer.....245

La lógica del no-todo y las teorías queer.....254

Reflexiones finales.....264

Capítulo 4

El falo en los feminismos postestructuralistas y queer. Falo lesbiano de Butler y el dildo de Preciado.....	281
Los legados butlerianos.....	286
El Falo lesbiano.....	290
Preciado, el dildo antecede al falo.....	297
Guy Hocquengheim. El deseo homosexual, una puerta de salida de la axiomatización.....	301
La Performatividad butleriana.....	304
Capítulo 5	
La diferencia sexual.....	309
Antropología y diferencia sexual anatómica.....	321
Capítulo 6	
La ley Simbólica del Padre, el orden simbólico y la norma cultural contingente del orden social.....	341
Capítulo 7	

El cuestionamiento al complejo de Edipo 346

Parte III

Las postrimerías del orden simbólico y del
parentesco heteronormado, falocéntrico
y universal.....357

Capítulo 8

El orden simbólico y el parentesco entre
Edipo y Antígona. Naturaleza-Cultura.....359

El Parentesco y el orden simbólico
desde Antígona.....370

Complejo de Edipo como forma histórica
patriarcal de la estructura familiar.....378

Otras formas de parentesco,
otras relacionalidades.....386

Monogamia y Pensamiento Amoroso
como sistema de pensamiento.....395

Funciones maternas y funciones paternas.
Mutualidad Terceridad- ahijamiento
y tareas subjetivantes.....399

El deseo de hijo.....404

Parte IV

Herramientas teórico-metodológicas para otros
órdenes simbólicos posibles.....407

Capítulo 9

Una teoría de la psique que considere a la
teoría del poder.....411

Foucault y Lacan, entre poder y sujeto.....424

Capítulo 10

Transdisciplina, habitando
los confines del saber y el hacer.....429

El correlacionismo sujeto objeto. Ser un poco menos
cartesianos y menos kantianos.....435

La trans-disciplina.....441

El paradigma de la complejidad y
las lógicas abiertas.....457

Las tablas de la sexuación lacanianas y las lógicas no binarias.....	463
Corporeidad y transdisciplina.....	467
Aportes de conceptos transdisciplinarios deleuziano-guattarianos.....	468
Transdisciplina e intertextualidad.....	473
Transdisciplina e interseccionalidad.....	474
Notas al pie.....	491

Capítulo 11

La salida del binario y el descentramiento del sujeto como centro de la escena “Ver, poder, saber y soñar más lejos”, con ayuda de Derrida y Davi Kopenawa.....	493
Jessica Benjamin. No todo poder es dominación.....	515
El concepto de inmisión de otredad.....	526
Ese <i>entre</i> . El sujeto, lo social. Discusión	

Lacan-Goldman en Baltimore.....534

Notas al pie:.....
....538

Capítulo 12

¿Es la sexualidad la causa fundamental
de los problemas psíquicos?.....539

De la monarquía del sexo como automatismo,
al arte de vivir en la complacencia consigo
mismo junto a los otros.....553

Los ejercicios espirituales de Pierre Hadot. Buscador
de formas de vivir por fuera de la trascendencia.....569

Jean Allouch y la espiritualidad del psicoanálisis.....573

La antifilosofía de Lacan y los modos de
vida.....576

Elena Bravo Cenicerros, un encuentro

cuidado de sí – psicoanálisis.....578

De la *verdad sexual* como centro, hacia las formas de vivir desautomatizadas, cuestionadas y cuidadas.....579

La construcción de las formas de vivir en una clínica de las potencias.....592

Capítulo 13

Une “joven foucaltiane”, aquella que el psicoanálisis funcionando hetero-normativamente no pudo aljar.....607

Bibliografía.....621

“En la práctica de la ayuda mutua, cuyas huellas podemos seguir hasta los más antiguos rudimentos de la evolución, hallamos el origen positivo e indudable de nuestras concepciones morales, éticas y podemos afirmar que el principal papel en la evolución ética de la humanidad fue desempeñado por la ayuda mutua y no por la lucha mutua. En la amplia difusión de la ayuda mutua, aún en el presente, vemos la mejor garantía de una evolución más elevada de lo humano”.

“La ayuda mutua. Un factor de evolución” Pior Kropotkin

“Los colectivos amerindios, con sus poblaciones comparativamente modestas, sus tecnologías relativamente simples pero abiertas a agenciamientos sincréticos de alta intensidad, son una figuración del futuro, no una sobrevivencia del pasado” (...). “Hablar del fin del mundo es hablar de la necesidad de imaginar, antes que un nuevo mundo en el lugar de este mundo presente nuestro, un nuevo pueblo; el pueblo que falta. Un pueblo que crea en el mundo que deberá crear con lo que le dejamos de mundo”.

“¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines.” Eduardo Viveiros de Castro y Déborah Danowski

Agradecimientos

Porque estos escritos constituyen un agenciamiento colectivo que se propone generar espacios heterotópicos de discusión en la creación de nuevos modos de abordar los problemas, es que agradezco a todos los colegas y pensadores que me acompañaron en esta escritura –gran parte en el contexto de la pandemia - desde sus actividades, conversatorios, clases virtuales, chateos por redes sociales y riquísimos materiales de lectura compartidos.

Agradezco a los colegas de La Tercera Género y Diversidad sexual, Verónica Cardozo y Jesica Ramírez Punset por el valiente esfuerzo de mantener sostenidamente los tan interesantes y cuestionadores conversatorios y clases durante 2020-21 -22, que fueron escenario del surgimiento de conceptualizaciones y propuestas teóricas innovadoras. A Psicoanalistas Rancios de Narella Catania, por su trabajo inteligente, crítico, agudo e ingenioso, a través del cual ha cuestionado los dispositivos rancios de las corrientes hegemónicas del psicoanálisis. A Fernando Barrios y los colegas de la Ecole Lacanienne de Psychanalyse y e-dicciones Justine de Montevideo y México, por sus actividades virtuales tan interesantes críticas y creativas y la difusión de materiales. A Leonor Silvestri por todo lo compartido y aprendido durante 2020-21-22 en sus libros, en sus tan críticos y amenos talleres en donde conocí la riqueza del pensamiento de infinidad de autores que estaban en la parte olvidada de las bibliotecas. A Manuel Murillo por su libro “Deleuze & Guattari. El deseo y lo social” que ha sido mi manual de cabecera en los momentos de adentrarme en las enseñanzas deleuziano-guattarianas. A Matias Rovira, colega

y primo con quien comparto dudas y materiales de lectura. A Diego González por compartir sus escritos sobre sus investigaciones en torno al Significante UNNOES, la Metáfora Conjuntiva y las Fórmulas de la Textuación. A todes les colegas de infinidad de talleres y conversatorios, a les colegas y alumnes de los cursos de La tercera género y Diversidad sexual y de la Residencia hospitalaria de Concordia. A Verónica Cardozo, Jesica Ramirez Punset y Narella Catania por el prólogo de este libro. Al colega Paribanú Freitas, por las tan provechosas discusiones. A Ricardo Vergara Ediciones por su tan amable y diligente trabajo de edición e impresión.

Dedicatorias

A mi mamá que llegó a los noventa años leyendo temas como los que trata este libro. A la presencia espectral a la derrideana de mi padre. A mi hermano Esteban y a mi primo y colega Matías que saben del apoyo mutuo. A Silvana la super-secretaria siempre colaborando. A todes les existentes a les que cotidianamente puedo acompañar en sus caminos de encuentro con sus verdades y modos de vida. Y a esos mundos por venir.

Prólogo

Verónica Cardozo
Narella Catania
Jesica Ramírez Punset

Prologar a Lina Rovira es todo un desafío, el mismo que este libro representa: un desafío intelectual que puede que no todes estén abiertos a encararlo, pero que todes tendrían que darse la oportunidad de hacerlo.

Si hay algo que Lina pone en acto en esta obra inmensa, tanto en páginas como en contenido, es la dimensión del riesgo y del coraje, esa dimensión que tan poco se pone en juego en las producciones teóricas en nuestra disciplina psicoanalítica desde hace mucho tiempo. Ese es el desafío que representa este libro, el de tener el coraje de asumir el riesgo que implica ir más allá de lo refrito mil veces visitado, ir más allá de lo ya dicho hasta el cansancio; parafraseando de mil modos al “maestro” de preferencia, sin dejar de persignarse.

Adentrarse en cada capítulo y cada parte de este libro monumental es animarse a sacudirse el polvo de la hegemonía teórica y arrojarse a un devenir sin dogma. Si pensamos que un cambio de paradigma no es sólo una alteración de los modelos teóricos que generan consenso científico, sino también un cambio en la visión global acerca de una determinada disciplina o ciencia, este libro nos confronta con la urgencia y la responsabilidad de revisar nuestras herramientas teóricas e interpelar nuestras prácticas.

Dijimos que Lina asumía un riesgo, que tenía coraje, el que hay que tener para soltar la teoría allí donde ya no responde los problemas de la clínica, allí donde se ha convertido en el argumento de prácticas psicopatologizantes, cisheteronormativas, coloniales, patriarcales, racistas, discriminatorias. Allí donde la neutralidad y la abstinencia clínicas se han confundido con la apoliticidad tan afín a los discursos neoconservadores, invisibilizando así la dimensión del poder en juego. Esto, claro está, no es sin consecuencias para el analizante que termina siendo el objeto, materia prima del dispositivo psiconormativizador en el que se ha convertido el psicoanálisis dogmático -reproductor del padecimiento subjetivo que dice curar-.

Lina analiza detalladamente un problema importantísimo que tienen muchas elaboraciones teóricas realizadas desde el psicoanálisis. Las mismas implican el olvido -si se quiere, ingenuo; si se quiere, intencionado- de la influencia de los dispositivos de poder tanto en la constitución subjetiva, como en la conformación de la propia teoría y en la vida misma de les consultantes. ¡Más aún, muchos analistas desconocen, omiten o eligen no reconocer cómo esos dispositivos de poder también han determinado su propia formación, su recorrido teórico e incluso su subjetividad! Ello implica una práctica que abstrae las condiciones mismas de opresión que producen el sufrimiento de quién consulta.

La apuesta de Lina es la de una crítica cuyo verdadero alcance se realiza en la elaboración de una alternativa conceptual y metodológica al psicoanálisis hegemónico. En esta obra colosal encontramos, no solo una análisis agudo de los obstáculos epistemológicos para clínicas emancipadoras en los psicoanálisis más difundidos, sino también una reapropiación crítica de instrumentos conceptuales lacanianos. Las fórmulas de la sexuación como un modo discursivo de lectura sobre el

no-todo y las multiplicidades que no se reducen a lo Uno; el objeto a como motor del deseo sin el revestimiento fálico; el discurso Amo y sus efectos sobre el deseo y los placeres, el sujeto en inmisión de Otredad, entre otros instrumentos.

La impureza conceptual como método de problematización no implica la falta de rigurosidad ni el uso azaroso de los conceptos, sino que es un ejercicio reflexivo de abordaje de los acontecimientos. La metodología para una clínica ampliada requiere desarrollar la precisión de nuestras lecturas, para que podamos cernir campos de problemas, seleccionando la caja de herramientas más potente para su entendimiento. Una caja de herramientas transdisciplinaria, que permita lecturas operativas sobre el entretejido particular del sujeto (asunto, tema o materia), los estratos de saber y los dispositivos de poder.

Este trabajo de deconstrucción sobre el concepto abre las vías para que en la clínica ampliada el trabajo de lectura sobre el material clínico tome en consideración los procesos, los flujos, las interacciones y las relaciones, en oposición a una lectura hermenéutica que llevaría a asimilar los acontecimientos a los conceptos rígidos, ya establecidos. Una premisa conceptual que atraviesa el desarrollo del libro ubica la prevalencia de la interacción, los procesos y el cambio por sobre las unidades separadas, atomizadas e idénticas a sí mismas. Es así que Lina nos llevará por los planteos de autores de campos tan heterogéneos como Derrida, Foucault, Deleuze, Guattari, Cragolini, Spinoza, Butler, Rubin, De Lauretis, Fanon, Benjamin, Ana María Fernández, Haraway, Oyewumi, Meillassoux, Quijano, Silvestri, Eidelsztein, Kropotkin, Nancy, Spivak, Clastres, Hume, Todorov, Tarde, Latour, entre tantos otros tan valiosos.

Preguntas urgentes recorren este libro: ¿cómo une analista acompaña el trazado de líneas de fuga por fuera de los

dispositivos de sujeción, los modos normativos de relación a le otre, las estratificaciones fálicas del cuerpo y la gestión de los deseos? ¿Cómo intervenir, en nuestra práctica, para des-obturar la capacidad de obrar en los existentes que nos consultan? Adelantamos que la clínica ampliada no estará orientada al síntoma -sexual- y su cura en un sentido individual y familiarista, sino a la construcción de otras formas de vida, de una *ars erótica*, de una ética del cuidado de sí.

Este es un libro polifónico, un diálogo entre los avances epistémicos en las clínicas ampliadas, que no se agota en la referencia a figuras europeas o norteamericanas, ni siquiera en los saberes académicos, sino que valoriza la interlocución con producciones latinoamericanas contemporáneas, en los márgenes de las grandes instituciones molares. “Nunca hubo enunciados individuales”, escribieron Deleuze y Guattari. Aquí dialogan las inquietudes y propuestas de quienes consideramos necesaria la práctica de una clínica ampliada, una clínica minoritaria que desterritorialice los universales conceptuales y metodológicos del psicoanálisis hegemónico y su clínica mayoritaria. Una clínica ampliada como línea de fuga de la clínica reduccionista y monodisciplinar del siglo XX.

Los modos en que nuestros padecimientos, corporalidades, mentalidades y percepciones forman parte de un sistema de interacciones compuesto por dispositivos de saber-poder, tecnologías de normalización y equipamientos colectivos de sujeción semiótica, requiere de herramientas transdisciplinarias irreductibles al significante y la letra. La teoría del significante, por ejemplo, con su dependencia lingüística y estructuralista será fructífera en un análisis en la medida en que pueda pensarse su relación con el poder y sus efectos productivos.

Lina nos trae, como elige nombrarlo: “un proyecto conceptual, clínico y metodológico que es a la vez político”,

y con él por supuesto, como no podía ser de otra forma, también se anima a poner en cuestión qué entendemos desde la modernidad como subjetividad, y nos propone pensar en una “subjetividad planetaria” que trascienda los límites del Edipo y el familiarismo solidarios en occidente de la familia nuclear. Nos propone entonces trabajar con “existente” a consecuencia de esta subjetividad ampliada y abandonar “sujeto, paciente, analizante”, solidarios de un correlacionismo sujeto-objeto. Y cuando dice existente no lo limita a humane sino que piensa en “agenciamientos multi-especie, formas ecológicas abarcativas de existencias humanas, animales, vegetales, incluido el abordaje de lo espectral y fantasmagórico derrideano”.

Su propuesta allí es la del sujeto-poder-relacional, abrevando en Foucault y Butler donde el poder relacional conforma una red compleja y múltiple que se entreteje con les existentes, existentes que a su vez se subjetivan en esas redes de saber y poder. Esa es su hipótesis simplificada, con la que se embarca en el estudio de los mecanismos psíquicos del poder y la relación con la producción de sufrimiento, abandonando la idea de que la sexualidad es la causa principal de los padecimientos psíquicos.

Cada capítulo es una invitación a nuevas conexiones, nuevos agenciamientos, nuevos flujos rizomáticos para ponerlos en relación con otros flujos. Es el aventurarse al vértigo de devenir otre. Animarse a este recorrido de impurezas conceptuales, es hacer lugar a su invitación explícita de pensar bien lejos de las conceptualizaciones falopatriarcales, capacitistas, binarias, cisheteronormativas, antropomorfizantes, de la disyunción exclusiva en identidades cerradas, y animarnos a construir no sólo una clínica y una teoría sino formas de vivir más inclusivas, potenciadoras del devenir de otros mundos que no sean productoras de sufrimiento y exclusión. No es habitual en el campo psicoanalítico encontrar quienes propongan ideas

nuevas que subviertan el *statu quo* hegemónico y se animen no sólo a teorizar más allá de los nombres propios sino a dar cuenta de la práctica resultante de aquello propuesto. No es frecuente porque ello implica visibilizar el poder que sostiene dicha hegemonía, ese que siempre se ha negado que opere en las intervenciones clínicas, y a eso no solo hay quienes no se animan, sino muchas otras tantas quienes no están dispuestas.

No es el caso de Lina, puede que tampoco sea el caso de quien lea esta brillante obra, eso sí, sólo si elige el desafío de arriesgarse a ella.

Introducción

Desde el binario humanista naturaleza-cultura, hacia la *culturalaleza*

En este segundo tomo nos abocaremos a trabajar el camino epistemológico que existe desde el humanismo que separa la naturaleza de la cultura y ubica al humano en el centro del escenario- momento en que se gesta el psicoanálisis- para encaminarnos luego a la necesidad de romper las fronteras naturaleza- cultura, hibridizar los conceptos para trabajar en espacios interseccionados. A continuación de repasar el tratamiento humanista y post-humanista de este binario, plantearemos cómo estas concepciones de lo natural, lo cultural y las jerarquizaciones que conllevan, influyen en la construcción de los saberes, en la distribución de los poderes y en la construcción de las subjetividades.

Levi Strauss durante el siglo XX, reinaugura la antropología bajo la lente estructuralista, que en tanto corriente teórica también se transmitía en el psicoanálisis y otros campos del saber. La pregunta que surgía en las mentes de ese período era ¿dónde termina la naturaleza y dónde comienza la cultura? Hoy, ya en la nueva época antropocénica, pensamos en la necesidad de redefinir el humanismo, en dejar de oponer lo no- humano a lo humano, superando la dicotomía y permitiendo el despliegue de los híbridos, de las impurezas, que la modernidad había fragmentado, clasificado y purificado. Pero la respuesta que encontraba Levy Strauss a la pregunta en ese momento, era que la clave de este pasaje de lo natural a lo

cultural se halla en una regla bisagra entre los dos sectores que define el carácter sui generis de lo humano: la prohibición del incesto. Levy strauus se basa entonces en los aspectos lingüísticos saussureanos para estudiar la dimensión simbólica de la existencia humana. Parte de tomar la lengua como un sistema, y se dirige a articular los parentescos como sistemas simbólicos que refieren al lenguaje entendido como una estructura y la prohibición del incesto como la única regla universal y a la vez propia de la cultura en tanto regla, dando así la clave para explicar el pasaje de la naturaleza a la cultura. Se pasa de la consanguinidad natural a la alianza que es cultural. La sexualidad humana entendida a la manera levistraussiana es social, porque requiere de dos existentes y es también natural (Levy Strauss, 1981 p. 45) Esta concepción de la sexualidad humana que utiliza Levi Strauss, nos parece limitada, distorsionada, viciada, sesgada, porque creemos que la sexualidad se puede practicar en soledad o con otros. Además incluye la práctica heterosexual de esos dos existentes apuntando así a la reproducción - situación que ha variado en el presente siglo. Y además el pasaje de la consanguinidad a la alianza, se da a través del intercambio de mujeres, de modo que esta concepción de la sexualidad, se asienta en la heterosexualidad como obligatoria, porque se basa entonces en la reproducción, tomando en consecuencia una mirada biologicista, androcentrada y patriarcalista. En relación a la regla del incesto entendemos la necesidad de separación de generaciones y la apertura de los grupos de lo interno a lo externo, pero ¿por qué se intercambian solo mujeres para crear un nuevo lazo entre grupos? Los hombres serían sujetos de acción política y las mujeres, las reproductoras en lo privado, fuera de la cultura, quedando establecida una diferencia desigualada, basada en lo anatómico y especialmente en el aspecto reproductivo.

Las teorías post-estructuralistas críticas van a cuestionar

este contrato sexual y biologicista previo al contrato social, mostrando que esta es la distribución de la modernidad humanista, antropocentrista, patriarcal, binaria etc. Veremos entonces todos los intertextos y relaciones que se pueden hacer entre “Tótem y Tabú” freudiano y “Las estructuras elementales del parentesco” levistraussianas. Las mujeres son los objetos gozados, objetos de intercambio -entre hombres - reglado por distintos conceptos: por la Ley del Padre, por la regla del incesto, el complejo de Edipo etc. Salirse de este orden acarrea consecuencias patologizantes en el psicoanálisis y en la antropología estructural levistraussiana. En el parentesco lacaniano si bien en muchos lugares de la enseñanza este parentesco se explica a través de formalizaciones vacías, en otros, se reterritorializa la coloración fálica de los significados. Y esa coloración siempre en algún punto, refiere al órgano masculino. Siguiendo en esta visión estructuralista del parentesco, lo simbólico es lo específico de los seres humanos y la regla universal que hace bisagra entre naturaleza y cultura, es la prohibición del incesto. El tabú del incesto funda la cultura y el tabú está también dentro de lo natural porque es universal, *es previo aún a la aparición de lo específicamente cultural*. Todo lo que es universal en el hombre formaría parte de la naturaleza y sería de tipo espontáneo, mientras todo lo que esté sujeto a una norma, pertenece a la cultura y presenta atributos más particulares. El incesto de tinte heterosexual con intercambio de mujeres es la regla excepcional que gobierna todas las otras reglas en esa estructura cerrada y también a-histórica, por ello queda como natural. Esa dimensión simbólica, que rige en todos los ámbitos, es universal, mientras las normas culturales son propias de cada lugar, son particulares. La dimensión simbólica del parentesco, como en la lingüística la estructura de la lengua, es transcultural y trans-histórica, establece lo que se puede representar y lo que no se puede, lo que no entra a esa

representación, mientras las normas sociales son históricas, culturales e imaginarias. Esto significa entonces que el orden simbólico es uno, único, universal y atemporal, de modo que los cambios quedan solo para ser pensados en el orden de lo anecdótico imaginario.

La discusión entonces va tomando el rumbo hacia el planteo respecto a qué iría primero, si el lenguaje o el poder y como se lee esa distinción entre naturaleza y cultura. Este es el punto álgido de discusión entre los psicoanálisis más hegemónicos y las teorías que introducen el poder en la constitución subjetiva y en los lazos. Estas últimas, piensan el poder concebido como relacional, histórico y no ya como vertical, familiarista romanizado, binarizado en opuestos desiguales, jurídico, universal y externo. Los capítulos 9, 10, 11, 12, y 13 se refieren a estos temas e incluso lo ejemplifican en referencia al caso de Sidonnie Csillag, la joven homosexual de Freud. Pensamos - en esa oportunidad del escrito con otros colegas - a la joven leída por Freud y leída desde Foucault.

Explicamos este recorrido, porque permitirá entender la hipótesis que elegimos con bases en Butler y Foucault, llamada por nosotros, *sujeto poder relacional*. Y también permitirá entender porque la sexualidad ha sido un aspecto central de las coposubjetividades, que los dispositivos de poder y saber, diseñaron en determinado momento de la historia del pensamiento, como única *verdad* a develar, como punto central de la biopolítica en tanto organización de subjetividades y poblaciones dóciles. Si no se logra introducir estos aspectos relativos a los efectos del poder relacional en las constituciones subjetivas, nuestra clínica no será una clínica ampliada, sino impotentizada, reducida, desvitalizada y dejará por fuera las existencias no cis-identitarias, no heteronormadas, a los segregados por falta de recursos materiales básicos, a los existentes excluidos por variables raciales, étnicas, etc, a los existentes con variaciones

respecto de las capacidades productivas para el rendimiento capitalista y sigue el listado de excluides. Por ello decimos en el Tomo I que es necesario politizar el síntoma, es decir que simplemente no se puede hablar de constituciones subjetivas o de inconsciente, ni de deseo, ni de pulsión, ni de lazo entre existentes en relación a una estructura trascendental, sin considerar lo eco-bio-cosmo-político, es decir esas tramas relacionales de organización subjetiva y social ampliadas a niveles globales, macro, en permanente tensión con lo micro. Politizar el síntoma es lo que permite escucharlo en su totalidad, tal cual se presenta, sin reducirlo a nuestro diván de Procusto, para abrirlo a las dimensiones relacionales amplias hasta llegar a lo cosmopolítico, en donde la Tierra es un actor en la trama. Por ello es importante contar con una caja grande y variada e impura de herramientas, porque la purificación, parafraseando a Bruno Latour, quedó para el modernismo y nosotros ya no somos modernos ni puros.

El tomo I se ocupó de los temas y problemas referidos a la construcción de una clínica ampliada post patriarcal, post-cis-identitaria, post-heteronormativa y post-falocéntrica, tratando de encontrar formatos e intervenciones que salgan de los diseños propios del capitalismo patriarcal con modos binarios, autoritarios esencialistas, prescriptivos de jaulas cis-identitarias, etc., abriendo a otros órdenes simbólicos y sociales. En este Tomo II, el eje dos mostrará que el componente psíquico, la subjetividad en sentido estricto, incluyendo la conformación del inconsciente, se halla atravesada, inter-seccionada por variables situadas de sexo, raza clase, etc. Incursionaremos por distintos autores que investigan este aspecto y nos detendremos en “Piel negra, máscaras blancas” que ilustra cómo el psiquiatra nacido en la Martinica, el brillante y despierto Franz Fanon con su sociogénesis, aborda introduciendo la *pigmentación* que atravesó su vida, su constitución subjetiva y la de

los existentes de su tierra colonizada. Pensaremos entonces en la necesidad de una clínica poscolonial, no euro-centrada, que tome los colores de su tierra, de su idiosincrasia, es decir una una clínica situada del presente.

En el eje 3, al continuar con esta propuesta clínica ampliada en el presente que politiza el síntoma para abordarlo más extensamente, es que introducimos en este eje la variable eco-geo-cósmica que nos ayuda a *seguir con el problema* en este antropoceno. Se trata de alejarnos de los correlacionismos sujeto- objeto modernistas, racionalistas y de sus correspondientes binarismos jeraquizantes, verticalistas a través de la ley impuesta desde afuera- terceridad edípica - en el moldeado de la subjetividad. Nos alejamos de esas modos de entendimiento, para intentar desde una posición transdisciplinaria, descentrar el sujeto humane racional de la escena, e incursionar en las relacionales heterárquicas, en *los entres no dialectizables*, como escape de los binarios esencializados y de les existentes aislades y solpsistes.

En el eje uno, tomamos el binario sujeto objeto y lo enfocamos desde las perspectivas de la sexualidad, en el eje dos, el binario pasaba al ámbito de las categorías eurocéntricas, coloniales, territoriales y pigmentacionales y los binarios se ubican axiológicamente en la mismidad eurocentrada, blanque, económicamente pudiente y la otredad salvaje, primitiva, negra, hambreada y desnutrida, los *menores de edad kanteanos* por fuera de la *ilustración* racionalista y humanes obviamente de segunda. En los ejes uno y dos la visión siempre fue relacional y no falogocéntrica ni colonial, pero continuaba siendo antropocéntrica, especista, con el binario naturaleza – cultura al orden del día, clasificado por Aristóteles, Linneo, etc. Antropocéntricamente, la naturaleza está para el uso de les avanzades parlêtres que se sirven de selvas, ríos, mares, animales no humanes y frutos como lo reza la Biblia. Pero

este uso indiscriminado del planeta de los humanos a través de la modalidad capitalista - en su acumulación de capital - generó cambios geológicos en la estratigrafía de la tierra que generaron y generan desastres a nivel cosmológico, un sin fin de encadenamientos de fenómenos de desequilibrio ecológico, que ponen en peligro las vidas de las especies en el planeta. Se hace patente que el planeta Tierra, Gaia, Pachamama, tiene agencia, es un actor que debe ser respetado y que ese concepto de naturaleza no es puro, sino un híbrido construido al igual que el concepto de cultura y el de humano.

Entonces el concepto de naturaleza es construido y el concepto de humano es construido, por eso para Haraway son la *culturalidad*. Son conceptos y objetos *híbridos*. No existen las leyes de la naturaleza por sí mismas sobre las que se sustenta el derecho natural. Esas leyes son constructos y la historia humana y la historia natural ya no están más divididas como veremos con Chkrabarty (2009).

Se trata de desantropomorfizar, de desantropocentrar, de romper los binarios y esto requiere de una nueva ontología porque adquieren agencia muchos existentes y otredades significativas e híbridos como las vacunas, virus etc., además de animales, minerales, vegetales y también el planeta. Como ejemplo de estas nuevas ontologías recordamos a los *hiperobjetos* mortonianos, que nosotros los humanos no alcanzamos a conceptualizar más que por vías indirectas, porque usan otras escalas de medida, como el fito-placton marino, la cantidad de plástico que consumimos. Las *figuras del virus junto con el desierto y el animista* como conceptos geopolíticos propuestas por Povinelli, son nuevas ontologías. Los objetos técnicos vistos artesanalmente y artísticamente presentados por Simondon, y los *cyborg*, los *simbiontes* de Lynn Margulis con los que *vivimos con*, en *simpoiesis*, son también ontologías de este antropocénico siglo XXI. Tomaremos además nota del binario

vivo-muerto, donde la concepción dominante es la prescripción que “hay que hacer el trabajo de duelo principalmente a la freudiana”, al decir de Vinciane Despret (2017) “como salvataje psíquico que no concierne más que al vivo” ya que interesa que el vivo elabore su pérdida. Pero veremos que hay vivos, que instauran sus muertos porque los conciben a la derrideana espectralmente como muertos-vivos. Porque existen humanas que no son cartesianas, ni kantianas correlacionistas, son monistas, se entienden más con la espectralidad derrideana, con los nuevos materialismos y los posthumanismos.

El eje tres entonces, ayuda a visualizar que otros mundos existen qué otros cielos existen, y para ello hicimos camino en las secciones VI y VII acompañados de muchos antropólogos y filósofos que no dividen el exacto par binario naturaleza y cultura, vivo-muerto. Se plantean entre esos mundos, el de la ayuda mutua que estudió Kropotkin, las relacionalidades amerindias de “Metafísicas caníbales” de Viveiros de Castro (2009) que muestran que lo humano no es el centro, que los cuerpos se definen no por esencias identitarias enjaulantes, sino por posiciones intercambiables, y que la naturaleza y la cultura son móviles. Comentamos ejemplos de Viveiros y de Kohn que iluminan estas posiciones intercambiables, y muestran que es necesario hacer un giro de desantropocentrización mental radical, modificando la naturaleza de la representación con que trabajamos, porque la representación es algo más que lingüística y simbólica y la significancia no es solo humana. Los humanos no somos los únicos que interpretamos signos. Tema este muy importante y sobre el que insistimos en distintas partes de los dos tomos. A Eduardo Kohn lo relacionamos con Spinoza, Deleuze y Guattari, Haraway, Simondon, Kristeva, etc., por que salen del antropomorfismo en el uso que realizan de la semiosis.

Veremos también cómo las corrientes post-humanitas sos-

tienen que lo humano es una construcción histórica más. Que existen muchas ontologías, cuestionando las divisiones jerárquicas y esencializantes dentro de la misma categoría humane, y entre lo humane y lo animal, vegetal, mineral y el resto de materias vibrantes y máquinas. Lo humane no es una esencia, es un devenir sin origen determinado y sin fin. Este fluir requiere una forma de abordaje transdisciplinaria, a través no solo la ciencia y las humanidades y ciencias sociales, sino del arte, de las costumbres y de las distintas narrativas. Dentro de los post-humanismos, los nuevos materialismos hacen énfasis en la gran importancia de la materia. La materia vibrante de Bennet, la simbiosis con la materia y el humane de Morton, los objetos que trabaja Harman y los bellos objetos que Simondon nos ayuda a contextualizar más allá de lo humane y desde una perspectiva de relacionalidad entre humane y los otros existentes, son algunos de los puntos que trabajamos respecto de este tópico. Los nuevos materialismos nos ayudaron a revalorizar a Hume y a enterarnos la importancia que Deleuze dio al empirismo humeano, que tiene matices muy disruptivos para el racionalismo humanista. También a pensar claramente que si nosotros no existimos, los objetos, la realidad, el mundo sigue existiendo sin necesitar de nuestras conceptualizaciones. Meillassoux ayuda a pensar este tópico.

Sabemos que el psicoanálisis como heredero del humanismo es falocentrista, eurocentrado, colonialista y también antropocentrista. Nosotros, abandonamos esa postura para incluir estos aspectos en un análisis y eso es parte de ampliar la clínica, no considerando que solamente el espectro de vida de un existente es la estructurada familia pequeña, su trabajo y otros humanos agregados y nada más. Se trata de darle posibilidad a ese existente de abrir el horizonte y tomar noticia de otros mundos y formas de existir y atreverse por decisión propia a hacer agenciamientos, lazos, devenires, con otros existentes,

objetos, máquinas, espectros, para construir un modo de vida propio, *un cuidado de sí y de los otros*, elegido por él, por fuera de las imposiciones de las hegemonías. La vida es difícil, compleja y dolorosa, pero a la vez puede ser vivida éticamente como propone Foucault *como una obra de arte*, abiertamente, en lazos múltiples, con horizontes cosmopolíticos.

Obviamente que al hablar de estas relacionales estamos pensando un concepto de subjetividad ampliada y un inconsciente ampliado hasta niveles cosmopolíticos. Temas que desarrollaremos en extenso en la parte VI de estos escritos, apoyados Deleuze y Guattari, en Rolnik, Berardi, en Fromm y Suzuki.

Al mencionar la palabra cosmopolítica, advertimos que estamos arribando a la pregunta acerca de si el mundo no es uno, si existen muchos mundos y muchas formas de vida alejadas del humanismo, que saben respetar a la tierra y a los demás existentes, que no acumulan, porque están más en una lógica de la presencia que en la representación, que además no están centrados en una lógica de lo individual y de la identidad fija y categorizadora y cultivan entonces esas otras lógicas relacionales abiertas, transversales y heterárquicas. En esos mundos existe el poder pero no como dominación hasta incluir la extensión del otro al estilo tanatopolítico de occidente, sino por circulación transversal, relacional, porque viven por fuera del correlacionismo del sujeto que conoce por representaciones al objeto y lo manipula a su gusto. ¿Por qué no aprendemos de ellos? ¿Qué podemos empezar a pensar nosotros sobre como ellos conciben el mundo y las relaciones, para nuestra práctica. Veremos cómo desde nuestros modos de teorizar y de hacer clínica, estamos impedidos, deshabilitados por los prejuicios que la teoría y el dispositivo generan en torno a conceptos rígidos sobre la técnica, viciada de representación. Por ello pensamos que no resultaría nada inútil reflexionar sobre el

chamán que toma el punto de vista de los que precisa conocer, se pone en esa perspectiva y hasta personifica eso que conoce allí, sin usar la representación correlacionista poniendo al otro afuera, no interpreta nada, no habla en nombre de ellos, no es violentamente reduccionista y aplica: *nada sobre nosotros sin nosotros*. Eso es ser relacionista y no correlativista. No está dividido en mente y cuerpo, es monista y transita por los *entres*, hace devenir ¿Hasta donde nosotros les analistas no necesitamos pensar y ejercitar cómo sería posicionarse en esa perspectiva nada kantiana ni cartesiana, reflexionar con quiénes tomarla y con quiénes no, etc. se trata de ejercitar dejar de pensar que el mundo que existe es el que nosotros los grandes parletres objetivizamos y que lo que en nuestra epistemología no se objetiviza es irreal o reprimido o forcluido. Esa perspectiva nos llevaría a iniciar un camino hacia un psicoanálisis más respetuoso de las posturas y los modos de pensar y sentir la vida post-humanísticamente. Queda entonces pendiente la exploración y la reflexión de estas experiencias apuntando a lograr con ellas, conceptualizaciones de la práctica o podemos decir también teoría de la técnica, para los dispositivos clínicos.

Planteamos en las conclusiones una última interrogación. Si trabajamos para acompañar a que les existentes hallen un modo de vida propio y vivible con otros, pensando en la construcción de otros mundos, hacia otros órdenes simbólicos, sociales y eco-cosmológicos, hacia otras configuraciones relacionales más allá de lo humano para abrirse a los horizontes de una relacionalidad planetaria, geo-cosmo-política; ¿cuáles serán los conceptos de comunidades y de órdenes sociales y simbólicos distintos a los capitalistas-falo-antropocentros, que se nos ocurren a nosotros como analistas, para poner en un horizonte. Luego el existente, pensará si lo desea o no y en caso de no desearlo elegir, pensar y proponerse otro. Dicho de otro

modo, si nos resistimos y oponemos a trabajar para *normalizar* existentes a los dispositivos hegemónicos, ¿hacia qué tipo de comunidad u organización social destinamos nuestro trabajo? Siguiendo con esta posición de agenciamiento colectivo que puede armar un compost de pensamientos en tanto libro máquina de guerra, nos habilitamos a ir explorando inicialmente el tema. Hicimos variadas lecturas y finalmente en las conclusiones, ordenamos un desarrollo basados en varios conceptos, especialmente de Derrida y unos pocos conceptos de Nancy, sobre las comunidades, más algunas ideas de corte kropotkiniano, Sahlíniano, benjaminianas y clastresianas. Dejamos allí un puntéo sobre el tema pensando en una *comunidad de diferentes* unidos por esa diferencia y la finitud de todos, en una *hospitalidad incondicional sin soberanía*. En la construcción de estas comunidades apelamos a lo relativo al gen egoísta del humanismo hobbesiano y el individualismo darwiniano y tomamos el concepto de ecologías de las prácticas de Isabelle Stengers, para inventar cómo se ordenaría desde una relacionalidad heteráquica y transversalista, esa comunidad de diferentes.

Luego nos abocamos a pensar la otra parte de la interrogación ¿qué papel jugamos los analistas en relación a estas comunidades en nuestra práctica con las existentes? ¿Qué aportamos ahora, en este presente, a la construcción y armado de estas comunidades de diferentes? Al respecto hicimos algunas reflexiones y proposiciones. Dejamos así expresado un proyecto conceptual, clínico y político extendiéndose hasta lo eco-cosmo-político. Y les invitamos a través de estos escritos, a *seguir con el problema en este mundo dolido*. Esta invitación incluye el compromiso ético de reflexionar, investigar y trabajar para liberarnos nosotros los analistas, nuestras teorías y herramientas, de los resabios fascistas de la *servidumbre voluntaria*, hasta liberar nuestro pensamiento de nuestros gastados puntos de vista humanos y abrirnos a otros sentires y otros

pensamientos vivientes, más allá del humanismo, para generar otras condiciones para la clínica de este presente.

Parte IV

Herramientas teórico-metodológicas para otros órdenes simbólicos posibles

Davi Kopenawa escribe poniendo en práctica nada de nosotres sin nosotres: “Los blancos nos tratan como ignorantes solo porque somos gente diferente a ellos. Pero su pensamiento es corto y oscuro; no logra ir más allá y elevarse, porque quieren ignorar la muerte. (...) Los blancos no sueñan lejos como nosotros. Ellos duermen mucho, pero solo sueñan consigo mismos”

“La caída del cielo” Davi Kopenawa y Bruce Albert.

Los capítulos que se ubican en este tramo tratan sobre los modos, las herramientas, los conceptos y metodologías que permiten concebir miradas -por fuera de las conceptualizaciones del psicoanálisis más hegemónico- que habiliten a prácticas que consideren la historicidad y la contingencia de las presentaciones clínicas propias de un espacio social y una época determinadas, que es la que habitamos hoy en 2023, en el planeta tierra en situación de urgencia, en un continente convulsionado y un país heterogéneo, dolido y también en situación de urgencia.

A esta altura de nuestros desarrollos profesionales y vitales, más que estar empeñados en legitimar las herramientas que nos legaron los maestros en los siglos pasados, intentamos cuestionarlas, reformularlas y empezar a probar nuevas. Se trata de un intento contra-normativo en lo teórico-metodológico, pero también inventivo, productivo, potenciador.

Primeramente de Foucault y luego de Butler, escuchamos que el poder en tanto relacional actúa de dos modos en relación a las subjetividades: posibilita la formación y habilita también a la producción. Si nos iniciamos mediante una cierta sumi-

sión, podríamos llamar primaria a la teoría- nunca tan primaria porque siempre hubo cuestionamientos- que nos proporcionó una de las condiciones de nuestra existencia como psicólogos y como psicoanalistas, luego de un tiempo resurgimos de esas formaciones de sujeción, como potencias. Somos un claro ejemplo de que poder y subjetividad se entrelazan dinámicamente. Hay un poder-saber que nos formó y un poder-potencia que surge entrelazadamente y posibilita nuestros agenciamientos de enunciación. Sin ese poder que nos recibió, nosotros solitariamente, no podríamos haber emergido.

Uno de los capítulos de esta sección hablará de este tema, es decir el poder en las constituciones de existentes y de saberes, de vínculos etc. Otro de los capítulos versará sobre la transdisciplina, porque estamos necesitando para trabajar con una posición de crítica epistemológica, que nos abra hacia otros órdenes simbólicos, concebir distintos niveles de realidad, regidos por algo más que las lógicas hegemónicas modernas, que nos permitan sobre un punto determinado, realizar múltiples miradas, porque la verdad es hija del tiempo y de las geografías. Por ello nuestro esfuerzo de alejarnos todo lo posible de las lógicas y las metodologías binarias, de los correlacionismos sujeto-objeto, de los reduccionismos, los corporativismos, de las exégesis forzadas, de los perfiles profesionales fijos, de las metodologías y prácticas rigidizadas. Tratamos de alejarnos de esos obstáculos metodológicos, de no repetirlos, a la vez que intentamos reconocer nuestros puntos teórico-práctico-metodológicos de impensables. Y también por ello nuestro deseo de abrir miradas y oídos a nuevos campos del saber, que cambien y ayuden a enriquecer nuestros conceptos, nuestros métodos y a transformar nuestras mentalidades siguiendo a Davidson (2004). Esta posición trans-disciplinaria del capítulo 10, nos lleva al capítulo siguiente, que habla de la salida del binario y el descentramiento del sujeto como centro de la escena, para

lo cual hay que abandonar la tradición dualista cartesiana y el correlacionismo kantiano. Y este abandono de los binarios nos abre a un enfoque de las corpo-subjetividades ayudados por conceptos que nos brindan Pierre Hadot, Michel Foucault, Spinoza, Deleuze y otros, para cuestionar la hipótesis de que todos los padecimientos psíquicos tienen su origen en el no logro de un *sexo verdadero* (Historia de la sexualidad foucalteana). Pudiendo entonces proponer un *cuidado de sí y un contento de sí* basados en un rearmado de una corpo-subjetividad diseñada por cada uno, sin escuchar las imposiciones de las voces hegemónicas y un deseo que no es concebido como atravesado por la falta y la angustia, sino puesto del lado de la producción y creación. Haciendo una relación a los conceptos deleuziano-guattarianos, trabajaremos en ese escrito del capítulo 12 con el concepto del armado del cuerpo sin órganos.

Iniciamos entonces la exposición pasando ahora al capítulo 9 para comentar como los poderes y los saberes, están íntimamente unidos al lenguaje, los actos, fantasías y demás experiencias de los vivientes que reciben a los existentes que nacen. Y esos existentes que nacen, en las aguas de su baño, se encuentran con sales de lenguaje que son también sales de poder, porque lenguaje y poder van entrelazados.

Capítulo 9

Una teoría de la psique que considere a la teoría del poder

En el libro “Mecanismos psíquicos del poder” (1997) Judith Butler, se propone explorar sobre la constitución del sujeto en lo intra-psíquico y en relación a los entramados de poderes relativos a lo social y político. Expresa que estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión desde afuera, subordina, coloca por debajo y relega un nivel inferior. Pero siguiendo a Foucault, el poder puede ser algo que también forma al sujeto y por eso el sujeto depende de él para existir. El poder es productivo, porque construye en gran medida al sujeto, le proporciona la condición de su existencia y le marca en gran medida la trayectoria de su deseo. El poder no es solo algo a lo que nos oponemos. Dependemos de ese poder marcadamente para existir. Es constituyente de nuestras subjetividades (p. 12)

Aunque J. Butler descansa en las teorizaciones foucaultianas sobre el poder, especialmente en este texto, otorga más importancia que Foucault al ámbito de la psique en la relación con el poder. También haciendo pie en Foucault explora más intensamente el aspecto del poder relacionado a la subordinación y el poder relacionado a la producción. Si la sujeción a un entramado de poderes es una condición para la constitución subjetiva, ¿Cuál es la forma psíquica que adopta el poder? Se trata entonces de entender este intento butleriano de armar una teoría de la psique para que acompañe a la teoría del poder.

Como antes expresamos, Foucault se aleja de las anteriores teorías del poder que lo plantean como un poder externo, que cae sobre el sujeto y que por consiguiente, si el sujeto se libera de esas determinaciones, entonces puede ser libre. Foucault plantea algo distinto al pensar el poder desde un punto de vista relacional como atributo de un sujeto. Pensar el poder como una fuerza externa que cae verticalmente sobre el sujeto, lleva a la teoría correlacionista del sujeto y el objeto y a la metafísica de la presencia, que eran las epistemologías que Foucault consideraba como obsoletas.

El poder que él concibe, por el contrario, es una red compleja y múltiple, cuya extensión y entramado se entreteje con los sujetos constituyéndolos y con sus saberes y prácticas, enmarcándolas y armándolas. El poder en sus tramas constituye a los saberes de los que dispondrá ese sujeto. El sujeto está determinado por redes de saberes y poderes. El poder no es entonces absoluto, no es en una sola dirección, arma entramados tensionales y se distribuye en forma de focos de poder y focos de resistencia que son productivos y no solo represivos. El poder incita a la acción, a la palabra, a la percepción, invención etc.

Ningún sujeto se constituye al margen de los entramados de saberes y poderes. El poder forma al sujeto y le da posibilidad de existencia, pero el poder no existe sin el sujeto, como tampoco existe el sujeto sin ese Otro del poder que lo recoge en ese desamparo originario. La sujeción primaria entonces es ese proceso de devenir sujeto. Luego ese poder constitutivo inicial, le otorga al sujeto la posibilidad de potencia y productividad a través de esos mismo entramados de poder. Se trata de subordinación, formación o producción del sujeto y también luego ese sujeto hace agencia con ese poder.

Así es que Butler plantea que es necesario entonces “pensar y proponer una teoría de la psique para que acompañe a

la teoría del poder”. Y estudiar “cuál es la forma psíquica que adopta el poder” (1997, p13). Butler especifica que ni los seguidores de Foucault ni los del psicoanálisis, lo han realizado hasta ese momento. La autora intentará entonces articular las ideas foucaultianas y las psicoanalíticas en el bosquejo de una teoría de la constitución subjetiva.

La autora historiza que hay antecedentes de estas teorías del poder en la constitución del sujeto en Hegel, donde el amo que al principio parece ser externo al esclavo, emerge como la propia conciencia del esclavo. También existen antecedentes en Nietzsche donde la represión y la mala conciencia se vuelven esenciales para la formación y para la vida del sujeto. En Althusser, la voz autoritaria que interpela muestra como el ser hablado forma al sujeto, esa voz tiene un poder performativo: “es mujer, es negra, es comunista, es judío, es homosexual”. En Foucault el poder produce no solo por la palabra, sino por otros dispositivos, por ejemplo la arquitectura, como ejemplo tenemos el panóptico, las aulas con el profesor delante, los automóviles con dos asientos, o las tecnologías del sexo de las que nos hablan T. de Laetitia y Paul Preciado. También Pierre Bourdieu (2000) considera como el poder modela los cuerpos, sus posturas, sus órganos, vestimentas, etc. En todos estos casos, el poder que inicialmente aparece como externo y presionando al sujeto a la subordinación, asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto” ese poder se carnifica o se encarna, se pigmentariza decía Franz Fanon en “Piel negra, máscaras blancas” cuando el poder imperial francés le segregó por ser negro.

Judith Butler se remonta a los inicios de la vida en donde se establece un vínculo apasionado con la figura de los cuidadores (p. 17). En estos momentos el sujeto ama a quién atiende sus necesidades básicas, pues depende de él para subsistir. Ningún sujeto vive sin un vínculo apasionado con aquellos de quié-

nes depende de manera esencial. Este aspecto de la sumisión explica muchos casos de abuso sexual infantil (p. 18) como también nos dará fundamentos para explicar las bases del amor romántico y los sometimientos de mujeres esencializadas e inferiorizadas ante hombres violentos que ocupan el lugar de propietarios de lo económico, los cuerpos y los pensamientos. “Quién promete la continuación de la existencia explota el deseo de supervivencia: prefiero existir en la subordinación que no existir” (1997 p 18)

Es importantísimo y nos parece muy verdadero pues lo constatamos en la clínica permanentemente, el planteo que hace Butler respecto al no saber de esta subordinación por parte del sujeto. Se forma en la subordinación y esta subordinación le permite ser, pero “no puede permitirse el lujo de verlo, lo ve y lo niega” (1997 p. 19).

En este contexto de ambivalencia se produce el surgimiento del sujeto y el surgimiento del inconsciente. De este modo comprobamos cómo el inconsciente tanto como el resto del psiquismo, están fuertemente marcados por las determinaciones de los poderes del contexto. Podemos hacer intertexto entre estos conceptos butlerianos y la noción de implantación perversa de la sexualidad por parte del adulto hacia el niño, que postuló Jean Laplanche y apoyaron T. de Lauretis y también Silvia Bleichmar, y que combatió fuertemente Jessica Benjamin con el concepto de mutualidad, en tanto mutualidad y terceridad como continuidades, se alejan de la implantación perversa de poderes verticalistas de ahijadores sobre niños.

Siguiendo entonces con estas influencias y determinaciones de los poderes del contexto sobre el psiquismo, en la adultez dice Butler- “el sujeto siente: no es posible que yo haya podido amar a una persona como esa” (1997 p 19). He aquí la ambivalencia, lo vivido y la necesidad de negarlo para persistir siendo quién es, pero a su vez la continuación de la re-escenificación

inconsciente en la vida actual de esos vínculos, con el sufrimiento como resultado. Hay allí una potencia escondida que no logra liberarse de la sujeción y hacer agencia hacia otras derivas. El sujeto continúa sometido y frustra sus otros deseos. En caso de realizar esos otros deseos, debe tolerar verse amenazado con la disolución, con la falta de reconocimiento y la abyección. En otros lugares de su teoría Butler- también lo hace Didier Eribón (1999, p. 29)- desarrolla lo que se llama “la reapropiación de la injuria”, es decir apropiarse de esa exclusión y de ese rechazo o no-reconocimiento, para portarlo como nombre y así ocupar un espacio subjetivo y social.

El poder entonces consta de dos aspectos: un sometimiento a un poder que forma al sujeto y luego ese poder que lo ha formado, le posibilita un instrumento para su devenir. “La potencia es producto de la sumisión” (1997, p 22 y 24).

Ante la discusión acerca de si el poder está antes que el sujeto o el sujeto antes que el poder (p. 25, 26), es importante considerar una lógica compleja que incluye pensar que: en tanto subordinación, el poder precede al sujeto; y en tanto producción, es a consecuencia de que ya existe un sujeto, que se efectiviza el poder. El sujeto no puede ser reducido al poder por el que surge, ni el poder por el que surge se puede reducir al sujeto. “El poder al actuar pone en práctica al sujeto” (1997 p.24). Es cuestión de sincronía. “Existe una ambigüedad irresoluble entre el poder que forma al sujeto y el propio poder del sujeto” (p 25). Entonces: “La potencia desborda a ese poder que la habilitó. Podría decirse que los propósitos del poder no siempre coinciden con los propósitos de la potencia”. Claramente la potencia no persigue los mismos fines que el poder, en todo caso a veces son inversos. Luego Butler nos explica como en este escenario ambivalente donde el poder posibilitaría que emerja un sujeto que porta su potencia, se produce por repetición una inversión en donde se disimula al poder como

productor y se proclama al sujeto como el que funda el poder. Queda disimulado ese poder productor y queda naturalizado ese poder como proveniente de ese sujeto por sí mismo. Sin embargo en esa repetición la intervención de ambos en la producción subjetiva es sincrónica

Si la potencia que el sujeto va produciendo luego, puede ir más allá del poder inicial, entra aquí la pregunta butleriana de cómo el sujeto puede oponerse a esos poderes, aún reconociendo que nació y estuvo y está comprometido con esos poderes a los que se quisiera oponer. “¿Cómo hemos de valorar esta transformación? ¿Cómo vamos a entender la resistencia dentro de esas repeticiones?” (1997, p 27). Dijimos que probablemente los propósitos de la potencia actual no van a coincidir con las situaciones del poder inicial. Y es razonable pensar que el sujeto no está completamente determinado por el poder y que el sujeto tampoco determina o decide totalmente el poder que ejerce. Las dos situaciones ocurren parcialmente. Esto nos obliga a superar la lógica de la no contradicción. Usar el “y” inclusivo y abandonar el “o” disyuntivo.

En relación a estas interrogaciones es necesario plantearse cómo se va desarrollando esa formación del sujeto en relación al poder. ¿Cómo se produce esa formación? No es una formación conductista y se produce a través de las normas que se van incorporando y van moldeando el deseo. “¿Cómo se produce esa internalización de las normas?” (1997, p 30). Butler explica que no es que las normas están afuera y vienen y se imponen a un espacio psíquico preexistente como un teatro interior. No hay un sujeto preexistente a la norma. La norma y el sujeto actúan en sincronía. “Al internalizarse la norma, se va generando un interior y la norma queda allí también incluida, generando un mundo psíquico y un mundo social” (1997, p. 30). Las normas pasan a ser entonces fenómenos psíquicos y son las reguladoras y moldeadoras del deseo, rigiendo la for-

mación del sujeto y sus relaciones con el ámbito de la “sociabilidad aceptable, vivible- no abyecta” (1997 p 32). Esas normas siempre están en movimiento y cambio, porque la historia humana así lo impone y ese psiquismo entonces, al ser constituido en conjunción con esas normas, es partícipe también de los efectos de esas transformaciones culturales y sociales. De modo que los órdenes simbólicos, en tanto son una sedimentación de las normas sociales, no son fijos y van variando con la historia (p. 32 y 33).

En relación al cambio, movilidad y la historicidad de las normas, esta concepción es muy distinta al enfoque que plantea a la norma como algo externo y el sujeto como un psiquismo preexistente. En este último caso, esa idea lleva a pensar en la norma que viene a realizar una función de corte abrupto (Ley del Padre, Metáfora paterna) en una estructura cerrada y a-histórica. En el caso del psicoanálisis- hegemónico- se concibe un orden simbólico conformado por normas psíquicas y lingüísticas anteriores a lo social, que reprimen la pulsión, organizando el psiquismo y las relaciones del sujeto. Conceptos estos cuestionados por la misma matriz epistemológica post-estructuralista que cultiva Butler.

Entonces si esas normas -sea que se conciban como a-históricas y estructurales o como contingentes y dependientes del contexto - me constituyen y las incorporo para subsistir como sujeto socialmente visible, ¿qué es lo que se desea en el sometimiento? ¿Cómo podemos oponernos a un poder que nos constituye? ¿Qué hace cada una respecto al orden simbólico y social que lo constituye? (1997 p 38)

En primer término, es necesario considerar que a esas normas interiorizadas, no me las puedo sacar voluntariamente de mí como una prenda de vestir. Esas normas me hacen, me producen materialmente como sujeto, me constituyen y formatean el cuerpo, forman la manera de pensar, sentir, relacionarme

y concebir todos los asuntos sociales, morales etc. Butler coincide con lo que Félix Guattari sostiene en “La revolución molecular” en 1979 (p. 52 y 58) cuando explica que los sujetos afectados por esas normas del Capitalismo Mundial Integrado, no tienen conocimiento que estos problemas se ubican a un nivel micro-político, instando entonces Guattari a unificar una macro y una micro-política del deseo. Ambos pensadores muestran que el sujeto no sabe de esta subordinación que lo constituye. Su inconsciente y su subjetividad en general, están fuertemente marcados por las determinaciones de los poderes y saberes de ese contexto. ¿Por qué se da el deseo de sometimiento? ¿En qué consistiría hacer un análisis crítico de ese sometimiento? J. Butler recurre al *conatus* de Spinoza que es usado en este caso en estas sociedades actuales, para lograr que los cuerpos y subjetividades permanezcan sujetados, perseverando en su ser y viviendo así una vida sin potencias, con tal de ser visibilizados socialmente. Al decir cotidiano de Leonor Silvestri, el capitalismo gestiona hábilmente el conatus spinoceano.

Esta necesidad de visibilidad y reconocimiento, es lo que explica ese deseo de sometimiento. El sujeto cree que esa es la única manera de existir. Ignora las interacciones entre él como sujeto y los poderes que lo constituyen para la vida. Entonces tolera ser clasificado en categorías de género, raza, diagnósticos etc. Paolo Virno (2021) y también Diego Sztulwark (2019) podrían conversar haciendo hacer inter-texto con Butler, cuando sostienen que el sentimiento de impotencia y entristecimiento que padecen los vivientes actuales, no tiene para el entendimiento de esos mismos vivientes, causa en la hegemonía del discurso capitalista neoliberal, sino que su causa estaría ubicada en un estado del ser. Su causa sería efecto de la estructura psíquica misma y por eso puede ser diagnosticada, ya sea dese la biología o las ciencias psi, pero siempre total-

mente desligada del contexto político y social de los poderes y saberes hegemónicos. Les existentes ignoran los efectos que el entramado de poderes y saberes ejerce en sus constituciones subjetivas.

Entonces, repetimos la pregunta, ¿por qué se da el deseo de sometimiento? ¿En qué consistiría hacer un análisis crítico de ese sometimiento? Esta pregunta conecta con la “servidumbre voluntaria” o lucha por la propia esclavitud que se vienen planteando Spinoza, la Boétie, Reich, Foucault etc. ¿Por qué luchan los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación? Esta interrogación muestra entonces, como esas identificaciones a esos saberes y poderes moldean nuestros deseos. El viviente acepta esas imposiciones para tener un ser, para existir y ser visibilizado. Lejos está de saber que es formateado porque estas imposiciones se aceptan como naturalizadas. En consecuencia, no es la falta la que define el deseo, sino el deseo formateado por esos saberes y poderes lo que determina lo que nos falta. Los deseos responden a dispositivos. No son tan individuales y personales esos deseos, de lo contrario no habría tantos sujetos que deseen lo mismo. Y a esto la lógica del mercado lo maneja muy especialmente.

Un análisis crítico de ese sometimiento implica (p. 40) considerar que:

1- el poder regulador subordina y constituye a los sujetos, o sea se pueden observar o estudiar qué mecanismos psíquicos utiliza el poder en esa producción del sujeto.

2- que esos sujetos mantienen un residuo inasimilable, es decir que algo que no va con lo que las normas imponen, que se reprime y no puede hacer el duelo porque está prohibido y se genera la melancolía de género, como veremos renglones más adelante.

3- Que ese sujeto tiene alguna posibilidad de usar esa subordinación como potencia que se fugue de esas condiciones y genere una transformación.

Se debe hacer un análisis integral en distintos pasos: como se forma el sujeto influido por las normas, qué mecanismos psíquicos usa el poder y cómo el sujeto se opone y se transforma.

Butler dice que este análisis implica considerar una potencia política, un devenir no sencillo, una práctica incómoda de repetición no mecánica y pensar que el sujeto nunca está del todo constituido y está abierto a un devenir.

Butler considera que el psicoanálisis no ha estudiado estos mecanismos psíquicos del poder, ni cómo el sujeto se opone a estos. Como dispositivo se atiende al malestar subjetivo, pero no toma la dimensión política que es una de las causas productoras de ese malestar. Y al pasar por alto estos aspectos políticos, actúa como dispositivo de normalización. Al permanecer la teoría psicoanalítica dentro de los órdenes falogo-céntricos, hetero-normados cis-identitarios, trata de trabajar sobre los malestares subjetivos reenviándolos siempre a un mismo inicio, a un mismo umbral, que sirve para agrandar esos los malestares.

En el capítulo 3 de este texto (p. 95) “Sometimiento, resistencia, re-significación. Entre Freud y Foucault”, hay una cita de Foucault que dice que él estudia los sistemas dentro de los cuales estamos presos. Quiere entender los límites y exclusiones que practicamos sin saberlo, quiere conocer ese inconsciente cultural. Foucault al estudiar a los presos hace énfasis en los efectos de esa subjetivación a nivel de los cuerpos. Nuevamente decimos que no es un poder exterior que le cae a un cuerpo preexistente, sino que esa identidad de preso se construye discursivamente. Las prácticas de la prisión, gestionan, modelan el cuerpo: la inspección, la confesión, los movimientos, los regímenes de disciplina etc. quedando su cuerpo sometido a ese estilo de vivir. Foucault toma la prisión como metáfora para referirse a la subjetivación de las identidades en

general. Todo lo que se resista a esas exigencias normativas permanece inconsciente en la psique. Y el inconsciente es pensado desde la influencia de lo social en su formación (1997, p. 96 a 98)

Michel Foucault y Judith Butler a diferencia del psicoanálisis, hacen énfasis en las posibilidades de resistencia y subversión al poder dominante y tienen un concepto de poder y de cultura muy distinto al psicoanálisis.

En Foucault el poder implica pensar en la sujeción a una ley y una resistencia a esa ley, por eso el sujeto foucaultiano tiene tanta posibilidad de cambio y los ordenes sociales también pueden cambiar, tema que molesta al psicoanálisis.

Lacan pone la ley en lo simbólico y relega la resistencia a lo imaginario que es poco importante en gran trecho de su enseñanza, excepto en los nudos. La cultura también está lo imaginario. El sujeto en psicoanálisis puede voltear los significantes que lo alienan y separarse, pero siempre dentro de la estructura del Nombre del padre, Falo etc. El sujeto surge al separarse del objeto por la prohibición. Hay una ley externa que se impone y hace síntomas que luego se podrían tratar en el dispositivo. Pero ese dispositivo se halla inmerso en ese mismo orden que genera la alienación o el padecimiento, no es para nada contra-normativo, en consecuencia, el sujeto queda nuevamente normalizado y atrapado.

El sujeto foucaultiano, puede a diferencia del sujeto del psicoanálisis cambiar las condiciones de partida, puede tomar una posición contra-normativa. Así si soy llamado injuriosamente, mi conatus para existir me lleva a aferrarme de esa injuria que me permite ser reconocido pero yo puedo usar ese apelativo injurioso para resistir y oponerme a él (1997, p. 118). He re-territorializado la injuria dicho en deleuziano-guattariano. Y esta resistencia que re-territorializa esa ofensa, no es síntoma a normalizar, sino un destello de luz en las oscuridades de las categorías impuestas por los discursos clasificadores.

En esta constitución del sujeto con la participación de los entramados de poderes, juega un papel fundamental el mecanismo de la identificación. Entre psique y poder está la identificación. Las identificaciones son las formas psíquicas que adopta el poder. El campo político irrumpe en la regulación de las identificaciones.

En el último capítulo Butler utiliza la *identificación melancólica con el objeto de igual sexo*, perdido y vuelto inconsciente por imposición discursiva heteronormativa - donde el yo se transforma en sustituto del objeto, porque no hay posibilidades de llorarlo - para graficar cómo se constituye el psiquismo mediante el poder. Las normas sociales que no me permiten llorar esas identificaciones realizadas y perdidas, alimentan también que el super -yo torture al yo con reproches. El ideal del yo es el discurso social. Es imposible llorar y duelar al progenitor del mismo género porque el sujeto nunca debe haber pretendido amar al mismo género.

La vuelta del objeto al yo, permite dividir yo y objeto, mundo externo e interno. Esa melancolía serviría para instaurar una división entre lo psíquico y lo social- normativo. La identificación melancólica permite que se constituya un sujeto al interiorizar el poder. En este punto entra el Edipo que prohíbe la coincidencia de la identificación con el padre de igual sexo y el amor.

Pero no todas las subjetividades hetero-sexuadas se constituyen atravesando la *melancolía de género*, porque en lugar de que el sustituto sea el yo, puede ser otra cosa. La clave acá está en la prohibición del régimen hetero-normado para hacer una identificación y una elección de objeto conjunta con el padre de igual sexo y género. Por esta razón el tabú de la homosexualidad sería anterior al del incesto entre generaciones - temas que también plantean Rubin, Wittig etc.

Las identificaciones huyen de la abyección y se dirigen a

los modelos que proveen reconocimiento. El precio es someterse a ese marco de normas, dejando de lado los deseos que se salen de ellas. Todo esto muestra como el poder modela al psiquismo, como el poder modela al deseo.

Algunos autores entre ellos Femenías (2012), y Martínez, (2018), cuestionan este tratamiento que hace Butler con la identificación especialmente en este texto, pues argumentan que deja que desear a la hora de pensar en el tema de la resistencia. Sostienen que Butler pone muchas expectativas en el mecanismo de identificación que lleva a la conformación de la identificación misma, y no alcanza para desestabilizar las identidades y lograr la transformación de los sujetos. La identificación inscribe el poder dentro de los sujetos, quedando cooptados por el poder profundo de las identificaciones que toman aspectos de los objetos, modificando al yo. En este texto de 1997, Butler no ofrece otros modos para que el sujeto resista a las identificaciones. Los autores sostienen que en 2004 en “Deshacer el género”, Butler utiliza otro aspecto distinto a la identificación para la conformación del sujeto. Se trata del carácter “ex-tático” del sujeto- hace base en Hegel- como psique construida por la norma social que se localiza por fuera de él. Entonces ese yo está siempre arrojado fuera de sí y también está en sí. Se halla dividido de entrada. No es totalmente auto-suficiente ni está totalmente constituido por la identificación a las normas.

Este planteo que se acerca a Jessica Benjamin- tema que veremos en otro capítulo - amplía la posibilidad de agencia y transformación y se aleja de la identificación que lo dejaba entrampado en la imposición de una matriz discursiva fija y categorizante. También este sujeto “ex-tático” posibilita salir del correlacionismo kantiano al romper el binario sujeto- objeto, que plantea la identificación más cercana al marco teórico

del psicoanálisis que concibe lo identificatorio alejado de un ir y venir entre dos. Este mecanismo identificatorio concebido más fijamente, se inscribe en un modelo de poder que se aleja del modelo de poder foucaultiano de red y entramado de relaciones.

Butler comparte aspectos con Jessica Benjamin que es quién evita con su “*entre*” de la relacionalidad que funcione el principio de no contradicción, que es el principio que determina identificaciones fijas, binarias y heteronormadas.

Entonces esa identificación del texto “Mecanismos psíquicos del poder” formadora de subjetividades pasa a ser concebida en una dimensión de mayor relacionalidad e intersubjetividad en el texto de 2004 “Deshacer el género”, modificando en parte conceptualizaciones sobre la identificación y logrando aportar teoría útil sobre los poderes en la constitución subjetiva y para el camino de la transformación de los órdenes sociales y de las subjetividades actuales.

Foucault y Lacan, entre poder y sujeto

Siguiendo con la línea epistemológica que guía nuestra escritura que adhiere a una teoría de la psique acompañada de una teoría del poder, trataremos brevemente de ubicar con un poco más de detalle, las confluencias y los alejamientos de las concepciones lacanianas y foucaultianas en relación a la influencia del poder en la constitución de las subjetividades.

Para este fin resulta útil describir brevemente el panorama francés a partir de 1930, en relación a la filosofía y las ciencias humanas, tomando las descripciones que sobre este realiza Didier Eribon en “Michel Foucault y sus contemporáneos” (1995). A finales de los años cuarenta Foucault se recibe de licenciado en psicología en la Sorbona. Unos años más tarde en 1954 escribe “Enfermedad mental y personalidad”. Allí en la p. 83 expresa: “La enfermedad no tiene realidad ni valor de

enfermedad más que en una cultura que la reconoce como tal. La enferma de Janet que tenía visiones y que presentaba estigmas, habría sido bajo otros cielos, una mística visionaria y tau-maturga”. Ya en esta cita nos encontramos con una concepción que examina lo patológico en el interior de la personalidad, es decir como esto aparece y se origina dentro de esa perspectiva intra, pero también considera las condiciones de aparición en relación al contexto, a la cultura, la historia. En 1966, en “Las palabras y las cosas” se muestra más aún esta dirección hacia una arqueología de las ciencias humanas: mostrar cuales han sido, en la historia de la cultura occidental, las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas, poniendo en evidencia los lazos que las unen a ciertos dispositivos de poder. Allí ubica el surgimiento de una contra-ciencia como oponiéndose a las ciencias humanas que está localizada en el estructuralismo. Entonces entran en consideración para Foucault Levy Strauss y Lacan. Ya por esta época- comenta Eribón (1995, p. 307) Foucault estaba interiorizado de los trabajos de Lacan. Tenía conocimiento del estadio del espejo, de lo escrito en 1938 sobre la familia, discurso de Roma etc. Este estructuralismo que investigaba Foucault, se oponía a las teorías y filosofías de la experiencia, del sentido y la conciencia. Foucault ubica esta oposición como una línea de división que atravesó la vida intelectual francesa desde los años 30. Una división entre la fenomenología y la filosofía de la conciencia, la experiencia, el sentido encarnada en Bergson, Sartre y Merleau-Ponty, y una filosofía del concepto y de la racionalidad, donde se ubican Durkheim, Bachelard, Koyré, Canguilhem. Foucault se inscribe en la segunda trayectoria. El estructuralismo que surgía en los 60 se perfilaba hacia el segundo camino. Datan de esta época las discusiones con Sartre respecto a la existencia del inconsciente. Foucault resalta de Lacan, Bataille y Blanchot la posibilidad que le abrieron al pensamiento francés de escapar

de la racionalidad de Descartes y la dialéctica de Hegel, haciendo surgir la idea de una construcción de un sujeto que está dividido porque existe en él un aspecto inconsciente. El sujeto tiene una génesis, no es un sujeto originario y escapa en mucho a la razón. El aporte según Foucault de Lacan junto a Levy Strauss y los lingüistas es esa cuestión del sujeto, que permite abrirse del sujeto cartesiano, del sujeto hegeliano y también del sujeto de Sartre que se resistía al inconsciente.

Eribon (p. 337) relata que Foucault se interesó por este Lacan que abre al inconsciente y al significante y lo invita en 1969 a su conferencia sobre qué es un autor en un campo discursivo y luego a exponer en Vincennes - época en que Lacan buscaba dónde dictar clases y termina en el Pantheon - pero fue abucheado por los estudiantes. Allí Lacan les dice que no son revolucionarios porque buscan un amo -Seminario 17 p.160 clase 13-05-1970. A partir de allí Foucault se distancia de Lacan y se aboca a la investigación histórica sobre el modo en que se formó el saber sobre el sexo.

Algunos pensadores como Marcuse, Reich, alrededor de 1968, sostenían que si se liberaba la sexualidad que se hallaba reprimida por la sociedad burguesa capitalista, habría un porvenir. Esa era la idea de la Hipótesis represiva. Foucault en “La historia de la sexualidad” no sostenía que la sexualidad no estuviese reprimida, ni tampoco se preguntaba por qué estamos reprimidos, sino porque decimos con tanta pasión que el sexo se halla reprimido. El deseo se halla reprimido porque es la ley la que instauro el surgimiento del deseo y de la falta. La relación de poder ya está allí en donde surge el deseo. La represión no es posterior al deseo. No existe un deseo que luego la ley reprime. No existe un deseo anterior al poder.

Aquí está la diferencia en la concepción del poder del psicoanálisis y la de Foucault.

En el psicoanálisis, más especialmente en este caso en La-

can, hay una Ley del padre que emana una prohibición que constituye una representación del poder de modo jurídico discursivo que lleva a la sumisión, obediencia y sujetamiento. Modelo jurídico, centrado en el enunciado de una ley que se obedece. Esto alude a una representación monárquica del poder. En esta posición, se ubica también a Reich, a Althusser con el Estado. Si hay ley que reprime, tiene que haber una realidad anterior- en este caso la realidad sería la sexualidad- para ser reprimida.

Foucault piensa que no hay una sexualidad anterior a esas normas del dispositivo de control. Porque el dispositivo de control y el sujeto se producen vez a vez, juntos, sincrónicamente. La sexualidad como verdad se crea al hacer hablar de ella. Se propone que si se habla de ella y se le encuentra una verdad, se vivirá con más agrado.

El que interpreta la crea a esa realidad. Así Freud crea la hipótesis universal del falo. La ciencia del sexo crea la sexualidad y crea luego una teoría y una reglamentación de la práctica. Arma el cuerpo del niño masturbador, la familia que controla y a la vez excita la sexualidad, se diseña y construye el cuerpo de la mujer histérica, y crea las perversiones como categorías que salen de la ley. Como decíamos se propone que si se habla de ella- de esa sexualidad- se puede encontrar una verdad, quedando así atado el sujeto a una monarquía del sexo.

Foucault en su investigación histórica, propone otra teoría del poder que piensa el sexo sin la ley y el poder sin el rey. No habla de una matriz de poder binaria dominador- dominado, sino de una concepción del poder como red, de un entramado que recorre todo el cuerpo social. Y dentro de ese poder, se generan focos de resistencia. Sujeto y poder se producen en sincronía y luego ese sujeto puede por su propio poder adquirido, generar la resistencia en ese mismo entramado.

De este modo Foucault ubica a la teoría lacaniana, en una

relación de compromiso con el dispositivo de la sexualidad. Aquí podemos observar como pesa la concepción de único orden simbólico universal, Ley del Padre, ley del incesto, complejo de Edipo, Metáfora Paterna, diferencia sexual, Castración, significante privilegiado Falo y significación para todos fálica, como dominante y reproducción. Falo relacionado por vía sinédoque a pene: falogo-centrismo, cis identidades y hetero-normatividad.

El psicoanálisis habla, teoriza, opera desde ese dispositivo de la sexualidad, no desde fuera de él. Incita a hablar de sexo y a buscar una verdad centrando su dispositivo en aspectos confesionales al ubicar las orejas del analista en alquiler. Esta cita foucaultiana provee de sustento a la pregunta sobre *si el origen de todos los padecimientos psíquicos es la sexualidad* que hemos desarrollado en el capítulo 1.

El sujeto de la pulsión, el sujeto del deseo y el sujeto del inconsciente se van construyendo en sincronía con los poderes. Esto desdibuja entonces el objeto del psicoanálisis tal como este discurso se lo planteaba. La invención foucaultiana propone un abordaje distinto del deseo, pasando desde el sexo- deseo a los cuerpos y los placeres, como veremos más detalladamente en un capítulo posterior.

Capítulo 10

Transdisciplina, habitando los confines del saber y el hacer

“Si en ocasiones da la sensación de situarse entre diversas disciplinas, este libro habrá conseguido uno de sus objetivos. Considero que la idea de que hay que mantener la pureza de las disciplinas académicas ha producido un enorme despilfarro de energía...y una cantidad aún más grande de malas obras. Siempre emprendo mis trabajos desde la filosofía, pero sin duda este libro se ha visto mejorado por los escritos y las críticas de colegas ajenos a ella.”

Arnold Davidson “La aparición de la sexualidad” p.19

¿Por qué la transdisciplina? El psicoanálisis puede pensarse como un campo del saber que puede hacer *compost* - como expresa Haraway en “Seguir con el problema” - y habitar muchos confines con sus vecinos de los otros terrenos del saber. Trabajamos por un psicoanálisis vivo y palpitante que como teoría y como dispositivo clínico ofrezca una variedad de herramientas propias, más las que toma de los otros campos del saber, de la ciencia, del arte y de las tradiciones y costumbres, sabiendo extender sus fronteras, ir y venir, tomar y prestar, generando cada vez mayor complejidad conceptual, con el fin de lograr una visión amplia y e integral de las existencias que aloja. Hemos estado refiriéndonos y nos referiremos a lo largo de toda esta escritura, a la necesidad de un psicoanálisis que sacuda de sí, los aspectos conservadores de la modernidad, que abandone la facilidad tranquilizadora de los binarios y las lógicas que

plantean la metafísica de la presencia y los centros únicos de significación de la realidad, que analice los axiomas, sintagmas y frases hechas, que circulan y se recitan respecto a las verdades que escapan, frases y sintagmas que se recitan, pero que no se aplican, pues de ese modo se siguen mal-imponiendo las viejas y únicas verdades a veces mal- entendidas. Es la necesidad de un psicoanálisis que se descartianise y se deskantianise, abriéndose a la faz no binaria y no cis- heteronormativa en los aspectos sexo-genéricos, para alojar las subjetividades que salen de esas matrices o regímenes políticos impuestos de conformación de subjetividades y corporalidades.

En estos renglones comenzamos a agregar las posibilidades del psicoanálisis de integrar a sus teorizaciones y de recibir en su dispositivo a las heridas coloniales de los individuos racializados, las poblaciones originarias invisibilizadas o combatidas, entre otros.

En la sección siguiente, abordaremos- continuando con el abandono del correlacionismo sujeto-objeto y de los binarios excluyentes-los aspectos antropocéntricos y excepcionalistas del psicoanálisis que ubican no solo al hombre varón, sino a toda la especie ser humano hablante, como los dueños de la tierra, y dueños de los animales, vegetales y minerales como recurso a utilizar, matar, experimentar etc. para su bienestar-que además es el de unos pocos humanos. También pensaremos esa ubicación del parletre humano como el dueño del único simbólico y el único lenguaje, las únicas verdades, historias y existencias.

Se trata de un desafío por lograr una teoría y una praxis no sexista, no falocéntrica, no colonial, no clasista y no antropomórfica. Y para poder abordar a un sujeto integrado por múltiples estratos a través de esa amplia praxis, este psicoanálisis debe abrirse a la transdisciplina y escuchar y aprender de otros campos del saber.

Ann Fausto Sterling (2006 p 302) bióloga feminista, aplica la metáfora de las muñecas rusas relacionándola a la posibilidad de visualizar las distintas dimensiones de la sexualidad humana, desde la dimensión celular hasta la social e histórica. Comenta que al abrir cada muñeca y desmontarlas, se puede apreciar la disminución de los tamaños, pero también se ve que cada muñeca es hueca. La comprensión del sistema de muñecas anidadas se pierde al observar a cada una separada. Para lograr comprender la totalidad del sistema, se requiere realizar el proceso de armarlas y desarmarlas. Los académicos pueden desarmar el sistema para exponerlo o estudiar cada muñeca en detalle, pero como cada muñeca está hueca, solo el conjunto tiene sentido. Agrega que la muñeca llevada a lo humano se complejiza más, porque cambia de forma con el tiempo. La adopción de las muñecas rusas como marco intelectual, sugiere que la historia, la cultura, las relaciones y lazos, la psique, el organismo y las células son distintas localizaciones, todas necesarias, para estudiar la sexualidad humana. Es decir que el estudio de este tema, requiere la integración de conocimientos derivados de niveles muy diferentes de organización biológica, psicológica y social. Como para esta autora la biología es política, es que invita entonces a trabajar en grupos de disciplinas que formen equipos no jerárquicos, que involucren niveles de compromiso científicos, éticos y políticos.

En Portugal en el Convento de Arrábida en noviembre de 1994 se llevó a cabo el **Primer Congreso Mundial de Transdisciplinarietà** del cual surge un Preámbulo y una Carta donde se sostienen algunas consideraciones y algunos principios. Mencionamos entonces algunas consideraciones: ante el gran crecimiento del saber, no se hace posible una mirada global sobre el ser humano, por lo que es necesario que las compartimentaciones disciplinares armen una transversalidad.

Se remarca la necesidad de una mirada planetaria y la distribución de esos saberes en formas igualitarias para que no sean patrimonio solamente de algunos sectores.

Algunos de los principios son: 1- Es incompatible con la transdisciplina reducir al ser humano a una sola definición o intentar disolverlo en estructuras formales. 2-Para la transdisciplina existen distintos niveles de realidad regidos por distintas lógicas, nunca un solo nivel y una única lógica. 3- La transdisciplinareidad es complementaria al enfoque mono-disciplinario pues hace emerger de la confrontación de las disciplinas, nuevos datos que las articulan entre sí, ofreciendo nuevas visiones de la realidad. No se busca el dominio de muchas disciplinas, sino la apertura de todas las disciplinas a dominios que las atraviesan y las trascienden. 4- Esto requiere una unificación semántica y operativa de las acepciones a través y más allá de las disciplinas. Entonces quedan relativizadas las nociones de definición y de objetividad. El formalismo excesivo y la objetividad exagerada excluyen al sujeto y empobrecen el trabajo. 5- La transdisciplina es abierta porque trasciende el dominio de las ciencias exactas dialogando además con las ciencias humanas, con el arte, la literatura, la poesía y la experiencia interior. 6- En relación con la inter y la multidisciplinariedad, la transdisciplinareidad es multi-referencial y multi-dimensional. Tomando en cuenta las concepciones de tiempo y de historia, la transdisciplinareidad no excluye la existencia de un horizonte transhistórico. 7- No es una nueva religión, ni una nueva filosofía, ni una ciencia de las ciencias. Toma la relación del ser humano con lo cósmico y planetario. La vida del ser humano sobre la tierra es una de las etapas del universo. Se reconoce a la tierra como patria. La pertenencia no solo a una nación, sino a la Tierra es un presupuesto de la investigación transdisciplinaria. 8- La transdisciplina respeta los mitos, las religiones y sus practicantes. Es un enfoque transcultural que

acepta e incluye todas las culturas. 9- La educación transdisciplinaria no privilegia solo la abstracción en el conocimiento. Enseña a contextualizar, concretar y globalizar. Toma la intuición del imaginario de la sensibilidad y del cuerpo en la transmisión de los conocimientos. 10- Considera que la economía debe estar al servicio del ser humano y no a la inversa. 11- La ética transdisciplinaria rechaza toda negación al diálogo o a la discusión en la construcción de un saber compartido, respetando a las alteridades, unidas por la vida común en la misma tierra. 12- Se rige por el rigor en la argumentación que toma en cuenta todas las cuestiones. Por la apertura en cuanto aceptación de lo desconocido, de lo inesperado y de lo imprevisible. Y por la tolerancia que implica reconocer el derecho a ideas y verdades contrarias a las nuestras.

Por último, esta carta queda abierta a la firma de todo ser humano interesado por la aplicación de estas medidas a nivel nacional, internacional, transnacional y en sus propias vidas.

Juan Samaja (2000 y 2009) considera que la investigación científica es una forma de comportamiento humano. Es una forma de producir sentido y organizar la experiencia humana en el seno del universo, que coexiste *junto y a través de* otras formas de producción de sentido, como pueden serlo todas las variadas narraciones, las diversas formas de arte, de religión, de reflexión filosófica, hermenéutica, metafísica etc.

La narración es la forma más elemental de producir sentido. A través de ella los miembros de una cultura, reintroducen significación allí donde se ha producido una fractura, un hiato que no son admitidos por el todo familiar, social o institucional. Se genera así discursividad.

El rasgo particular de la manera científica de organizar la experiencia y producir sentido, se orienta hacia conceptual y metodológico. Se trata de los conocimientos o creencias que

adquieren los sujetos y que son muy importantes para sus vidas. Y estos conocimientos van cambiando. Esos cambios no se producen o establecen de cualquier manera. Existen pautas de evaluación para juzgar lo que es verdadero o falso.

Samaja sostiene que en estas configuraciones de la ciencia, los problemas se tornan cada vez más complejos y multidimensionales y el conocimiento se va fragmentando en campos disciplinares subsidiariamente a la división social del trabajo y -agregamos nosotros- a los juegos de poderes. Según esta lógica, a cada disciplina le corresponde un objeto de estudio que es específico y un campo teórico propio. Pero estas provincias disciplinarias plantean una necesidad de articulación, esta fragmentación no puede mantenerse pues se necesita que los conocimientos que se tienen sobre un mismo asunto, se organicen como momentos de un saber arquitectónico, comprensible, flexible. Y esto genera problemas. Aparecen los obstáculos epistemológicos que tienen muchas veces que ver con la falta de revisión de los presupuestos ontológicos en el sentido que se está a veces dejando de lado o distorsionando dimensiones constitutivas del objeto. ⁽¹⁾ Por ejemplo cómo se piensa lo femenino o la discapacidad o la colonialidad. Pero no es un problema del objeto- dice el autor- sino del uso de nuestra herramienta de pensamiento que toma una realidad incompleta, mutilada, pues se piensa la realidad con conceptos que son impotentes para captarla en su diversidad.

De manera entonces que la realidad es compleja y se ordena por niveles, por estratos que se inter-penetran. De este modo es necesario integrar los estratos a través de las distintas disciplinas. Existen relaciones causales más sustanciales que a veces se naturalizan, a la vez que también existen relaciones representacionales que dan lugar a la participación de procesos semióticos, que abarcan las experiencias subjetivas, lo normativo formal, el lenguaje, arte, ciencia, etc. explica Samaja.

El correlacionismo sujeto objeto. Ser un poco menos cartesianos y menos kantianos

La relación sujeto objeto es clave en la teoría del conocimiento. Esta relación se va transformando en distintos marcos epistemológicos y la verdad que se juega en esa correlación también va variando.

Para entender el modo de conocer propio de nuestra época moderna, necesitamos hacer un breve pasaje por Descartes, Hume y Kant. A grandes rasgos, la historia de la filosofía de los siglos XVIII, XIX, XX y también en parte XXI, se reparte entre la filosofía continental hegemónica, que abarca especialmente el pensamiento francés y alemán y la otra filosofía considerada de menor importancia, que se ubica en algunos pensadores ingleses y estadounidenses. Dentro de esta corriente se ubica a Hume, como uno de los propulsores del empirismo, cuya filosofía sostiene que todo conocimiento proviene de la experiencia sensible. Es entonces una filosofía más apegada a los hechos, que da origen a las corrientes pragmatistas. A su vez, del pragmatismo se desprenden diversas corrientes, entre ellas el conductismo y los cognitivismo, que hacen una lectura muy particular del empirismo ligada a un mercantilismo y a la lógica propia del capitalismo. Pero el empirismo en sí como corriente, presenta aspectos aprovechables, que son los que desde los vitalismos de Spinoza, Nietzsche, la filosofía del proceso de Whitehead, el vitalismo deleuziano, Bateson, etc., se rescatan. Es útil partir de la idea de que en el pensamiento occidental el mundo ya venía partido en dos desde Platón, con el mundo de las ideas y el mundo sensible. Se parte ya desde ahí de un binarismo donde un extremo es superior al otro. El platonismo le otorga el estatuto de ser verdadero a la idea. Las ideas son superiores a ese mundo sensible, que es un mundo copia de las ideas. Luego la tradición ontológica del cristianismo, se apoya en Platón y continúa con el binario dividiéndolo

en mundo divino perfecto y mundo terrenal corrupto. El estatuto del ser está en Dios, que es el ser verdadero y los humanos son los corruptos respecto de la perfección divina, división que siguen sosteniendo San Agustín, Santo Tomas hasta llegar a Descartes. La ontología cartesiana se caracteriza por partir la sustancia en dos. La res o sustancia extensa que es la materia que no piensa y allí va ubicado el cuerpo, que padece pero no tiene pensamientos. Y la res o sustancia pensante que equivale al psiquismo, mente, etc., que piensa, y la sustancia divina sería la garantía de esos pensamientos. Para Descartes el significante *sujeto* no existía, pero nosotros podríamos pensar que se ubicaría en la res pensante. De algún modo entonces, la idea de sujeto de la modernidad sería una traducción de esa res pensante, mientras que la res extensa sería el objeto. Por ello en nuestra episteme moderna siguiendo el correlacionismo y el binarismo desigualado, se sostiene que tenemos un cuerpo, como parte separada de la res pensante, como también los humanos racionales estamos separados de los objetos, de las cosas, las materias. Estas particiones de la episteme moderna son todas desigualadoras y muestran allí los juegos de poderes, son epistemes que por esta desigualación se pueden llamar coloniales. En capítulos posteriores haremos un pasaje por autores que se desmarcan de esta episteme racionalista y porque no entonces colonial, en donde el pensamiento llega aplastar la vida al punto que el cuerpo como objeto se torna sufriente. Estos autores - que llegan hasta los actuales materialismos y ontologías orientadas al objeto y posthumanismos - aún se hallan no del todo bien recibidos por las corrientes racionalistas. Creemos que nuestros psicoanálisis se ubican en esta tradición que sigue la ruta platoniana, cartesiana y kantiana. En busca de nuevos aires, es que haremos el esfuerzo de investigar que aportes nos pueden brindar estos acercamientos a estos pen-

sadores y también ejercitar pensar nosotres, desde una mirada por momentos más pragmatistas.

Volviendo entonces a la corriente racionalista y en contraposición entonces a esta filosofía pragmatista, Descartes, padre del racionalismo, parte de un sujeto epistémico fuerte que sale de la duda y conoce un objeto. Ese sujeto es un ego, es un yo al que se llega por la duda y el que duda piensa y si piensa existe. El pensar es la esencia del yo. Además el yo no solo es esencia, es sustancia y la esencia de esa sustancia es el pensamiento. Es una trilogía: yo, pensamiento, existencia. Me doy cuenta de la existencia por medio del pensamiento. El criterio de verdad es la evidencia, las ideas claras y distintas en la mente, eso es lo verdadero. Así también encuentro la esencia de otras sustancias.

¿Cuál es el objeto de conocimiento? Son los cuerpos, la sustancia extensa, la materia, que es móvil, que es una máquina, y de esos objetos logro una idea clara y distinta. El sujeto es una instancia separada del objeto. Lo que yo conozco es el objeto. El conocimiento que tengo de mi mente es reflexivo, porque hay solo pensamiento. Y las pasiones son pensamientos confusos. El sujeto es libre y posee voluntad, en cambio el objeto está sujeto a determinismos y leyes que rigen su comportamiento. Descartes parte de Dios que es la sustancia perfecta, por eso es el garante que provee de esa capacidad de pensar. Hay una confianza absoluta que el ser humano posee capacidad de conocimiento verdadero para conocer el mundo tal como es. Si partimos de un enunciado y tenemos un método seguro, llegaremos a conclusiones verdaderas. Los seres humanos conocemos las cosas tal como son. Sustancia pensante, sustancia divina garante y sustancia extensa son las tres sustancias que constituyen la ontología cartesiana.

En el empirismo, el sujeto humeano conoce a través de la experiencia y el criterio de verdad se genera a través de la per-

cepción. En esta tradición la división pierde peso y posibilita la aproximación a los monismos y vitalismos que veremos con autores como Spinoza, Deleuze etc.

El sujeto cartesiano dijimos que era fuerte, pero el sujeto kantiano es más fuerte aún, porque es trascendental. No es una sustancia, es puramente gnoseológico y se halla fuera de la historia. Es un principio auto-fundado y fundante de la realidad. Encierra a priori ⁽²⁾ las posibilidades de conocer, independientemente del valor de la experiencia. Esa posibilidad de conocer no está puesta por Dios como en Descartes, ni es fruto de la experiencia empírica. Hay tres modos de conocer: 1-la sensibilidad, que toma el espacio y el tiempo, 2- el entendimiento y 3- la razón pura y práctica, además del juicio estético. Esos modos son dotados a priori. Estos tres modos hacen posible el conocimiento, pero necesitan que se les agregue para funcionar, la información que viene de la intuición sensible. Todo concepto debe tener acompañamiento de una intuición sensible porque para no ser vacío, a su vez las intuiciones sensibles sin concepto se hallan ciegas, perdidas. El acceso a las realidades no se da en el ámbito de la razón pura sino en el ámbito de la razón práctica. Y el objeto de conocimiento son los fenómenos. El sujeto a diferencia de Descartes no puede conocer las cosas por sí mismas, solo conoce los fenómenos. El fenómeno es la cosa tal como se nos aparece en la intuición sensible. Más allá de las experiencias del fenómeno no podemos conocer. El noumeno es incognoscible. Pero la razón puede pensar y hasta pensar cualquier cosa.

Pero a diferencia de Descartes, pensar y conocer no es lo mismo. Conocer implica validar empíricamente, pues solo conocemos objetos sensibles, fenómenos. Y las validaciones son universales. Dios, alma y mundo son los tres postulados de la razón de Kant. Esa es la correlación sujeto- objeto en Kant. El que introduce la historia es Hegel con la dialéctica.

Kant hace una síntesis entre racionalismo y empirismo. Sostiene una teoría y una práctica. A diferencia de Descartes que alcanza el conocimiento verdadero en el plano ontológico, Kant pone límites a la capacidad racional. Distingue usos de la razón. Para Kant no hay sustancia. Hay un sujeto que posee condiciones a priori por las que el conocimiento se produce, pero nunca directamente sobre la realidad sino sobre fenómenos. Para acceder a la realidad necesitamos ese elemento tercero, porque es imposible que los conceptos del entendimiento puro se apliquen directamente a los fenómenos. Entre la experiencia, la práctica y las teorías, está ese elemento tercero, ese esquema trascendental (Kant, 1781: p. 288) sea una matriz de datos, una formalización matemática etc. que hacen de intermediario, de operador lógico para aplicar y transmitir ese conocimiento.

A su vez Kant no sostiene que no se crea en Dios, pero lo que no es posible es poseer o acceder a un conocimiento teórico de Dios. No combate la fe. Fija los límites de la razón. El campo de la fe es distinto del de la razón. Es un idealista porque no conocemos las cosas tal como son en sí mismas, sino que el sujeto construye el objeto y es trascendental, porque ese conocimiento es independiente de la experiencia. El sujeto es libre, autónomo, no depende del objeto que conoce, sino que tiene influencia sobre él al conocerlo. Ese sujeto tiene condiciones a priori para conocer: sensibilidades, conocimiento y razón que son formas universales y a-históricas de conocer.

La racionalidad cartesiana y el idealismo trascendental kantiano dan sustento entonces como expresamos antes, a la concepción moderna, humanista de las ciencias caracterizadas por un excepcionalismo humano, androcentrado que prioriza la razón para conocer, dominar y proceder sobre el mundo como recurso del cual se sirve para sus necesidades. Así, es-

pecialmente durante el siglo XIX con el establecimiento de las universidades modernas y el surgimiento de la investigación, se va conociendo el mundo, analizándolo por partes a través de las **mono-disciplinas**, es decir disciplinas separadas, cada una con sus métodos, fronteras rígidas, lenguajes específicos. Se dividen los campos entre las ciencias experimentales y las humanas y sociales y se genera un diálogo de sordos ya que las fronteras disciplinarias no permiten intercambios, generándose ignorancias, desintereses y desprecios recíprocos, que como veremos luego se hallan en función de entramados complejos de saber-poder.

Pero las necesidades de la vida requieren de la integración de los saberes, de las fronteras porosas o de la ruptura de las fronteras disciplinarias, del desplazamiento de problemas de una disciplina otra, la circulación de los conceptos mediante prestaciones y exportaciones de los mismos, la formación de nuevas disciplinas híbridas como por ejemplo: psico-fisiología, neuroquímica, socio-biología. También surgen esquemas de conocimientos reorganizadores como la cibernética, la ecología, las ciencias del espacio. Las mono-disciplinas a esta altura entonces son necesarias, pero a condición de no funcionar aisladas entre ellas.

Dentro de estos intercambios, surge la **inter-disciplina**, que consiste en la relación recíproca entre disciplinas en torno a un mismo problema específico. Especialmente se trata de la transferencia de los métodos que han sido usados con éxito en una disciplina hacia otras, como también intercambio de conocimientos teóricos o prácticos. Como resultado de estas transferencias pueden obtenerse ampliación en los métodos y en los resultados, por ejemplo: la física nuclear transferida a la medicina. También se puede producir la generación de una disciplina nueva con carácter mixto, como es el caso de la terapia familiar que toma métodos de antropología, de la psicología,

de la sociología y la teoría general de los sistemas y la cibernética y los aplica a la familia.

La **multi-disciplina** consiste en el estudio del objeto de una disciplina por medio de la reunión de otras disciplinas. El objeto de estudio en cuestión se ve enriquecido por otras miradas, aunque cada una conserva sus propios límites. Es una suma de conocimientos que se mantienen al servicio de cada disciplina que los va necesitando usar. No se alteran los campos y objetos de estudio, ni el arsenal metodológico.

En ambos procesos de conocimiento e investigación- inter y multi-disciplina- cada campo del saber continúa con sus teorías y sus metodologías. También en estas dos modalidades se presentan obstáculos referidos a resistencias metodológicas, disciplinarias, diferencias de lenguaje y fundamentación de los conocimientos. Ambos abordajes se mantiene en el campo de utilización de saber solamente científico, no incluyen diálogos con otra diversidad de saberes no científicos.

La trans-disciplina

La transdisciplina es una forma de organizar los conocimientos que trasciende a las disciplinas de un modo radical. *Se plantea el mundo como pregunta y como aspiración.* No rechaza las disciplinas. Hace cruce de fronteras disciplinares Toma lo que está entre ellas, los que las atraviesa a todas y lo que está más allá de ellas.

Trata de entender el mundo en su *unidad diversa* viendo cada una de las diferencias. Aspira a un conocimiento relacional, complejo, dialoguista, nunca acabado y en revisión permanente porque no existe un punto de vista sino múltiples miradas de un mismo objeto. La trans-disciplina considera que la verdad es hija del tiempo y las geografías. Dijimos que no rechaza las disciplinas, pero sí sostiene que el conocimiento de una disciplina por sí es incompleto, parcial. Por ello se ne-

cesita indagar entre disciplinas, a través de ellas e ir más allá de ellas, hasta también incluir otras narrativas no académicas y otras metodologías no inscriptas en la formalidad de la lógica moderna y racionalista.

Obviamente que la trans-disciplina no se desarrolla sin objeciones. Para el pensamiento clásico, la trans-disciplina es un absurdo, entre otros elementos porque carece de un objeto de estudio preciso porque estudia *campos de problemáticas* y también por la *interdependencia de los métodos*.

Las realidades: cosmos, materia, mente, distintos mundos y modos de vida, etc. son suficientemente complejos como para abordarlos por una sola disciplina y una sola y repetida metodología. Por ello no bastan las disciplinas académicas sino que se necesita la apertura a nuevas arquitecturas de lenguajes, a nuevos narrativas, al arte, a la poesía, la experiencia común y la imaginación social. Como saldo de estas inclusiones resultarán nuevas y más amplias maneras de entender la realidad. Estas incorporaciones y estos puntos de vista complejos, como mencionamos anteriormente, tampoco son fácilmente aceptados por las corrientes científicas clásicas.

Ana Maria Fernández (1994 p. 51) sostiene la necesidad de abandonar los enfoques reduccionistas mono-disciplinarios y situar campos de problemáticas de múltiples atravesamientos trabajando en equipos transdisciplinariamente, recurriendo a epistemologías transdisciplinarias. Esto, señala la autora, acarrea dos consecuencias. “La primera en lo teórico y metodológico que es des-disciplinar las territorializaciones consagradas de los saberes involucrados. La segunda en el plano de las profesiones instituidas, la gestión de caminos institucionales que amenazan las *formas corporativas* en que se despliegan muchos campos profesionales.

Haremos por ello luego inter-texto con Ester Díaz y el fun-

cionamiento del poder en epistemología. Fernández propone “estudiar estos temas con el coeficiente de transversalidad guattariano para considerar el entramado conflictivo inter-accional institucional en los equipos”.

La transdisciplina obliga a abandonar los cuerpos conceptuales de las disciplinas reinas, hegemónicas. Siguiendo con la intertextualidad, haremos luego una relación con Moira Pérez y las distintas aplicaciones y usos del concepto de “violencia epistémica”, ya que muchas veces estos planteos trans-disciplinarios despiertan en los grupos de saber hegemónicos, reacciones de esa naturaleza.

Fernández describe como los cuerpos conceptuales pueden funcionar como caja de herramientas foucaultiana al ser utilizados como instrumentos -que incluyen en su uso una consideración histórica de las situaciones que están analizando - no como sistemas teóricos conceptuales cerrados. Esto está lejos de la exigencia de trabajar con conceptos aprisionados en un universo de una teoría cerrada, cuya mirada aspira a concebir una concepción universal de las realidades.

La transdisciplina dice Fernández (p. 52) “desdisciplina las disciplinas de objeto discreto y en el plano del actuar produce cierto desdibujamiento de los perfiles de profesionalización rigidizados”. Los criterios transdisciplinarios son críticos de las teorías totalizantes, abriéndose a la diversidad. Trabajan con modalidades locales, focalizan un tema en su singularidad y luego este es atravesado por los distintos saberes- esto también es una práctica de Haraway, como veremos luego. Pero en absoluto se trata de unificar ese problema en una totalidad universalizante, sino que se hace el esfuerzo de encontrar las matrices generativas del problema y las múltiples variables que se hallan comprometidas como también las posibilidades propias de solución.

Fernández, como otros autores, menciona también la ne-

cesidad de tomar permanentemente una posición de crítica epistemológica “para evitar que el trabajo en equipo resulte un patchwork teórico”. En otras palabras hacer una crítica de cómo y con qué lógicas esos conocimientos se van imbricando y con qué fines.

Ester Díaz (2007 p. 18) explica con simpleza “que la epistemología es a la ciencia, lo que la crítica de arte al fenómeno estético. La epistemología construye conceptos sobre el conocimiento”. En la epistemología se establece un debate entre básicamente dos corrientes: 1- la universalidad, a-historicidad, formalización, neutralidad ética de los conocimientos 2- la responsabilidad, el origen epocal, contingente, sesgado, interpretativo y atravesado por lo político social de ese conocimiento. En 1 se ubican las corrientes llamadas “línea fundadora” y en 2 la “epistemología crítica o alternativa”. Díaz se ubica en la segunda corriente y propone lo que llama una “epistemología ampliada a lo político social”. Esta epistemología considera que en la construcción de los conocimientos incide la integridad de la maquina social y el entretrejo de poderes y saberes. Es entonces ampliada, porque incluye la historia interna de la ciencia que toma los enunciados y la racionalidad de los métodos o sea el contexto de la justificación; pero también la historia externa es decir el llamado contexto del descubrimiento y hasta la influencia de los contextos no científicos en las investigaciones. Propone aplicar los conceptos epistemológicos para abordar objetos de estudio que van más allá de la racionalidad de los métodos o la forma de los enunciados. Es decir considerar el análisis del deseo, la relación entre los cuerpos y la incidencia de la ciencia en la cultura y en los aspectos más amplios de la naturaleza y el planeta. Y la autora justifica estos propósitos en una premisa foucaultiana. Esta premisa es “que la racionalidad del conocimiento, aún la más estricta y

rigurosa, hunde sus raíces en luchas de poder, factores económicos, connotaciones éticas, afecciones, pasiones, idearios colectivos, intereses personales y pluralidad de nutrientes que no están ausentes, por cierto, en el éxito o fracaso de las teorías” (p.24).

Volviendo a A.M. Fernández en p. 23 de “La mujer de la ilusión” hace notoria la necesidad de los abordajes trans-disciplinarios, locales, situados, amplios, que abarquen el objeto de estudio como campo de problemáticas, junto a los contextos históricos y de poder en que se inscriben. Así por ejemplo en el tema de las mujeres que estudia en ese texto, Fernández advierte que es importante no caer en dos errores simétricos que son: psicologizar los conflictos políticos de poder entre los géneros o tomar un enfoque sociologista que invisibilice los aspectos en relación al imaginario deseante de los conflictos de género. De allí la necesidad del abordaje trans-disciplinario desde una epistemología ampliada e integral, que tome la constitución de la subjetividad en todas sus dimensiones. Este amplio enfoque incluye la consideración que la construcción de los conocimientos se halla inmersa en los juegos y redes de poder.

Davidson (2003 p. 145) propone el concepto de **mentalidad**. “Una mentalidad incluye entre otros constituyentes, un conjunto de automatismos o hábitos mentales que caracterizan la comprensión o la representaciones colectivas de una población” Describe que los cambios de mentalidad no son puntuales, automáticos y se requiere una tramitación para pasar de una vieja mentalidad a una nueva. También considera que esos hábitos mentales tiene una tendencia a la inercia y que se resisten al cambio. Esto se observa en individuos y en comunidades científicas. Ubica a Freud, con sus dos miradas sobre las perversiones y la sexualidad, en ese *entre*, que se establecía en ese período entre una mentalidad y otra.

Transcurre un cierto tiempo, a veces décadas hasta que quedan alineados los dos elementos del sistema de pensamiento que son el hábito o mentalidad y el concepto, explica Davidson.

El concepto de **Obstáculo Epistemológico** que nos brinda Bachelard (2007) puede leerse junto a los aportes de Davidson y en relación a los temas que venimos tratando. Bachelard plantea que un obstáculo epistemológico no se refiere a impedimentos externos ni a dificultades en los sentidos perceptivos. Explica que en el acto mismo del conocer aparecen entorpecimientos y confusiones que los define como: *un apego* que impide el avance de la ciencia e incide en el proceso formativo de los sujetos que estudian, investigan, aprenden y transmiten los conocimientos.

Menciona entre ellos por ejemplo:-- *Los conocimientos inmóviles que se presentan como verdad absoluta. *Al conocimiento general que por su amplitud hace pasar por encima de los detalles de realidades singulares (por ejemplo el sujeto del inconsciente) *El uso inadecuado de palabras e imágenes o para explicar una teoría, por ejemplo: definir que el deporte es actividad física, cuando hay deportes que no utilizan actividad física.*Exponer una teoría como perfecta y única. *El obstáculo sustancialista en donde hay una especie de esencia que está dentro del objeto y se extiende a todas las cosas en las cuales dicho objeto tiene participación, por ejemplo el falo como significante que determina todas las significaciones. *El obstáculo realista que toma la naturaleza de la sustancia como algo que no necesita explicación y es causa universal. *El obstáculo animista que da mayor importancia a los contenidos que toman a la vida por sobre la materia muerta, otorgar alma a objetos, por ejemplo: el sol es una divinidad que tiene alma y no un cuerpo celeste que obedece a leyes físicas etc. *La libido,

que Bachelard refiere al poder de convicción que ejerce el profesor ante el alumno. *El obstáculo cuantitativo que considera al método descriptivo como falaz, subjetivo e impreciso etc.

Los obstáculos epistemológicos responden a la dificultad de cambiar de mentalidades y determinan ciertos **impensables** al decir de A. M. Fernández. (1993 p. 30, 37, 48). Lo femenino por ejemplo, sería un impensable en el caso de los psicoanálisis hegemónicos.

La autora expone la necesidad de indagar los **aprioris lógicos** “que constituyen las condiciones de posibilidad de los saberes, sus ordenamientos, sus formas de enunciarlos y sus regímenes de verdad”. Es decir la lógica interna desde dónde es pensado un problema. Esos aprioris que se relacionan con las condiciones de posibilidad de los saberes, van a indicarnos como se van delimitando los campos de visibilidad e invisibilidad de esos saberes. Así en relación a la diferencia sexual, las lógicas binarias desigualadas determinan impensables, por ejemplo en el área del género dónde se homologa lo genérico humano con lo masculino. Esta condensación explica Fernández, es uno de los más fuertes impensables sustentado en el a priori de lo mismo, donde lo diferente no se ve o es pensado como complemento de lo mismo, generando entre otros, por ejemplo: el concepto de “continente negro”.

Estos aprioris se sustentan - siguiendo la explicación de la investigación de Narella Catania (2022)- entre las dos grandes epistemologías sexuales, la **epistemología de la semejanza sexual** que nace en la Antigüedad y se extiende hasta la Modernidad, donde el único sexo es el masculino y lo femenino es un subrogado degradado y la epistemología vigente aún, de los dos sexos opuestos y complementarios: hombre y mujer.

En una hay una diferencia de grados y lo femenino es de último grado, en la otra existe oposición pero el tinte de dominación de lo masculino sobre lo femenino continúa presente.

Narella. Catania nos recuerda luego el modelo de **sexo como continuum** que propone Fausto Sterling (2000). Pensamos que este sería el modelo epistemológico que nos invitaría al pasaje de las lógicas binarias a las multiplicidades, alojando así la verdadera complejidad de la sexualidad y la diversidad de existentes.

En toda teoría existen aspectos visibles e invisibles determinados por esos aprioris. Lo que la teoría ve o no ve, está en relación a la propia estructuración de ese campo teórico y las prácticas sociales y la época y los momentos sociales en que se inscribe. Lo que no se ve, determina objetos y prácticas prohibidas, surge lo indecible, lo sin palabras como modo de no existencia. De algún modo “eso está presente en su ausencia” escribe Fernández. Son los síntomas de la teoría y los podemos leer en las omisiones y silencios que presenta esa teoría que presenta a esos objetos como inexistentes. Son los impensables. No se consideran como aspectos a descubrir, sino como sin existencia. Esto dogmatiza la producción de conocimientos, hace de obstáculo epistemológico.

Para detectar esos impensables necesitamos realizar una lectura deconstructiva, una **lectura sintomática** althusseriana que localiza esas omisiones, puntos ciegos o no descubiertos en el texto mismo. Es una lectura que discierne lo no discernido, devela lo no develado en el texto mismo que se lee. Existiría un texto invisible dentro de ese mismo texto que solo se hace ver por esos lapsus y omisiones.

Es también la **deconstrucción** en el sentido derrideano de dar vuelta el tejido y ver las lanas sueltas, lo que no logra ubicación en el entramado. Esa deconstrucción nos atraviesa sin que lo sepamos y también atraviesa los conocimientos, porque éstos no son inmóviles y se ubican en la historia.

Desde una mirada epistemológica crítica y ampliada a lo político y social, es importante incluir no solo la necesidad

de repensar, transformar y adecuar los conceptos sino también las metodologías. (A. Fujigaki 2021). La trans-disciplina es una forma de organizar los conocimientos que trasciende a las disciplinas de modo radical, entonces los métodos también apuntan a abordar al mundo como pregunta y como aspiración, teniendo entonces que ser repensados y contruidos en forma dinámica. Si pensamos que existen muchas verdades y muchos mundos, debemos estar metodológicamente preparados para registrarlos. En este sentido es importante mencionar que la **metodología también es política**.

La trans-disciplina plantea la necesidad de construir conceptos y herramientas metodológicas con los aportes de las distintas miradas del mundo, sean científicas o de la vida cotidiana de los distintos saberes, para registrar las variadas realidades. En el campo de la antropología estructural por ejemplo, encontramos investigaciones co-creativas. Los investigadores no se dirigen a su lugar de estudio, a las comunidades, llevando una herramienta específica a aplicar en forma fija, sino que se trata de observar qué se necesita, qué metodologías aporta la comunidad, qué intereses académicos se satisfacen, pero también qué necesidades comunitarias se cubren.

Es fundamental comprender qué nociones de vida, de humanidad, de materia etc. concibe esa comunidad, pues en función de esos modos de ver, nuestras herramientas teórico-metodológicas se verán afectadas y corregidas.

El desafío teórico metodológico transdisciplinario consiste en aceptar que nuestros conceptos y metodologías no rigen para todos los mundos ni para todas las alteridades.

Debemos considerar que no todos los mundos son cartesianos. De modo que es necesario acercarse a esos otros mundos para co-construir concepciones y metodologías pertinentes para esas alteridades que habitan esos mundos. Por eso la metodología también es política. Ejemplifican esto los estudios

pos-antropológicos, como veremos en capítulos posteriores, en dónde el concepto de alma y de cuerpo de los pobladores amerindios no es el de los investigadores, y donde la muerte no merece duelo porque no es un fin, es un confín para otras relaciones, es el inicio de muchos otros planos de existencia y vínculo. La muerte allí es algo relacional. De esta manera es necesario ubicarse en un enfoque antropológico super-situacional que requiere co-construir con los propios pobladores conceptos y métodos de abordaje.

En un escrito publicado recientemente “Cómo hacerse un cuerpo en el arte” (Farneda, Pablo 2021) se puede ubicar un trabajo de investigación situado sobre corporalidades, políticas de los cuerpos y artistas trans, concebido desde la filosofía, el arte, la época 2008- 2012, los rituales, las brujerías y también las transformaciones del autor en el encuentro con esos colectivos disidentes y creativos. El autor de este libro nos aclara que “no escribe sobre un tema colocándose arriba del objeto de estudio, sino desde lo que “nos acontece en ese encuentro salvaje, a veces amistoso y guerrero, con lo que nos conmueve”. A partir de la expresión trans, y de la idea que todes habitamos en transformaciones constantes, se pregunta e indaga como y porque nuestra episteme visibiliza y naturaliza la transformación de ciertos cuerpos y condena y oculta la de otros. Pone en juego conceptos y metodologías variadas desde un punto de vista bastante alejado del racionalismo y el correlativismo cartesiano y kantiano. Se sitúa en una práctica transdisciplinaria que además de los saberes de la academia y de las disciplinas, realiza una activa escucha de los saberes-praxis constituidos en los bordes por los propios artistas. “Se trata- nos explica el autor- del arte y la investigación en tanto prácticas transversales que van de las vidas de sus realizadorxs a los campos disciplinarios y viceversa, no sin relaciones

tensas y complejas” De esta forma “la transdisciplina conjura, el extractivismo académico” es decir, impide la explotación de los recursos epistémicos de comunidades marginadas, sin reconocer el valor de los miembros de la comunidad que los produjeron.

Este escrito entonces nos corrobora entre otros muchos aspectos, lo político de la producción conceptual y metodológica inherente a la trans-disciplina.

La tesis y libro “Del caso al cuadro. La invención de la imagen de la histeria” (alex alarcón 2018) es una muestra de abordaje que va más allá de las distintas disciplinas de que se vale y también nos corrobora e ilustra un abordaje que toma lo situacional, lo histórico y el entramado de saberes y poderes en relación al abordaje de la construcción-en este caso- de la feminidad y los supuestos padecimientos de las mujeres victorianas en plena época de la metafísica de la presencia de la modernidad.

Hace uso de conceptos y herramientas de la lingüística, la filosofía, la estética, el psicoanálisis, la historia del arte, la fotografía y la pintura. Retoma la producción fotográfica de Charcot en La Sâlpêtrière y las pinturas vienesas del siglo XIX, mostrando la cimentación de la histeria a golpe de fotografía, tratamiento y medicación. Alarcón se pregunta si existe una realidad que pre-exista a la fotografía o si la realidad misma de la histeria es configurada por ese ojo- cámara charcotiana construyendo el cuadro que configuró un imaginario social para los hombres y para esas mismas mujeres, en el pleno reinado de la metafísica de la presencia. Esas -llamadas históricas- fingiendo lo que no eran, llegan a convertirse en lo fingido, intentando y logrando complacer a sus creadores en la Viena patriarcal.

En el campo de la epistemología- como comentamos renglones antes algo respecto al **extractivismo académico** - la violencia del poder no se halla ausente.

La violencia en el plano del conocimiento fue conceptualizada por la hindú Spivak en relación al proyecto de la modernidad que mediante cierto disciplinamiento, imponía los conocimientos consagrados como superiores a los sujetos subalternos, inferiorizados epistemológicamente entre otras características denigratorias. Gayatri Spivak pertenece a la primera generación de intelectuales indios del período post-independencia. Integra el Grupo de Estudios Subalternos de la India junto con Bhabha y es una activista. Spivak se ha caracterizado por traspasar las barreras disciplinarias. En esa modalidad trans-disciplinaria estudia el silenciamiento estructural del subalterno dentro de la narrativa histórica capitalista. Sostiene que el subalterno - concepto gramsciano- habla físicamente, pero su habla no adquiere estatus dialógico porque no ocupa una posición discursiva desde la que pueda hablar y responder. Estos subalternos que se diferencian de los movimientos de la elite de los nacionalistas indios, está constituido por los oprimidos sin voz: cierto proletariado, mujeres, campesinos y grupos tribales. Ellos no poseen una unidad y una conciencia unitaria de sujeto. Son grupos heterogéneos que se mezclan y no arman una identidad fija, ya que hay mestizaje y distintas lenguas. Spivak critica a los académicos poscoloniales que terminan reproduciendo los esquemas de dominación política, económica y cultural del colonialismo de los inicios de la conquista. La autora se refiere a la violencia epistémica que surge cuando en el trabajo intelectual se genera la dominación del subalterno, manteniéndolo en silencio, sin darle espacio o una posición desde la que pueda hablar. De esto se desprende que el intelectual puede hablar por el subalterno. Para Spivak el individuo masculino, con libre albedrío, es una construcción social e histórica, ideológica, política, moderna, occidental que no es aplicable a todas las sociedades, tiempos y lugares. Y esos que no hacen a la hegemonía, sostiene, no deben ser

silenciados por los poderes y merecen ser reconocidos por su saber, Apoyada en los conceptos post-estructuralista foucaultianos y derrideanos, Spivak encuentra los fundamentos para entender la existencia de las identidades móviles, múltiples, los mestizajes los migrantes etc., y la necesidad y el compromiso de hacer valer sus saberes, de que nada se diga sin sus voces presentes.

En este orden también el palestino Edward Said en 1978 desde la corriente de la teoría pos-colonial, propone llamar orientalismo, al concepto que plantea que Oriente es una construcción europea. Alrededor de 1914 el dominio francés e inglés ocupaba el 80% de la población mundial. Said explica que Europa para consolidarse, se define como centro y define al otro- que en el caso de este autor es el mundo islámico- como Oriente. Said expresa que Oriente fue orientalizado, porque es Europa la que determina que se entiende por la palabra Oriente. En primer lugar Europa dice a través de sus Universidades con sus Departamentos de Estudios Orientales, lo que es lo oriental. Los que hablan por los pakistaníes, por los musulmanes etc., son los académicos europeos. De este saber académico, se genera un estilo de pensamiento, un estilo de relacionarse con Oriente, donde la epistemología europea es superior a la epistemología oriental. Allí se ubica otra situación de poder, de dominación de una cultura sobre otra, que grafican en lo intelectual cultural, la violencia epistémica (Said. 2008). Al definirse Occidente como centro, al definir su mismidad, genera sincrónicamente una otredad, como veremos luego con Todorov y los españoles y los salvajes de América, o con Fanón y la negritud.- Oriente existe materialmente, pero no es lo que los académicos europeos construyen. Esto muestra la relación de poder desigual. El orientalismo de Said, ilustra la relación colonial de poder. Agrega entonces Said, a lo que aprendimos de Foucault, que los dispositivos de poder no son solo bio-

políticos, sino también coloniales. Y también agregaremos con otros autores en otros capítulos, los dispositivos de poder son cosmo o geo-políticos.

Santiago Castro Gómez, un estudioso colombiano de las ciencias sociales, tomando las propuestas del sociólogo peruano Aníbal Quijano, explica como la modernidad es una máquina generadora de alteridades en nombre de la razón y el progreso humano, excluyendo todo lo que no entra a su orden puro, es decir lo híbrido, impuro, lo múltiple y diverso. Bajo esta modernidad quedan los sujetos ordenados binariamente, jerárquicamente etc. La herramienta que está a disposición de este proyecto moderno, es la ciencia, la técnica y las ciencias sociales, que trabajan para esa hegemonía. Como comentamos renglones antes con el orientalismo de Said, o con la negritud de Fanón o los salvajes primitivos de Todorov, se genera *un otro* que será controlado en los espacios de encierro foucaultianos, familia, iglesia, escuela, fabrica, hospital, también cárcel, todo esto organizado por el estado nación. La escritura juega aquí un papel fundamental. A través de las Constituciones nacionales, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua se organiza la comprensión del mundo, los vínculos, las prácticas mentales y corporales, con la exclusión de los que no las acaten que son los considerados bárbaros, salvajes, anormales. El modelo hegemónico es el del varón, blanco, europeo, católico, propietario, heterosexual que habla determinado idioma y practica determinadas costumbres y hábitos. Sobre este *otro* construido por ese proyecto moderno, se ejerce la violencia epistémica, se disciplina el conocimiento y la vida. Este otro del europeo es, en los siglos XVII y XVIII, el indígena de América, el sujeto de las colonias de Asia y África.

La **colonialidad del poder**, extendería el concepto de Foucault de poder disciplinario fronteras afuera. Y las ciencias sociales de la cultura hegemónica establecen una matriz

de crecimiento de la especie humana que va del aborigen americano hasta el europeo en el estadio final, estableciéndose así el binario, civilización barbarie. La colonialidad del poder determina a la **colonialidad del saber**, así se imponen lenguajes, hábitos, modos de explicar la vida, la naturaleza, la religión etc. que se consideran civilizados y superiores a los modos bárbaros y salvajes de comprensión, pensamiento y existencia de los pobladores autóctonos.

Castro Gómez explica luego como la caída del proyecto moderno abre a la posmodernidad, en donde la globalización no necesita realizar el control material del cuerpo y el tiempo de los individuos. El poder libidinal de la posmodernidad modela la psicología de los sujetos como para que cada cual, sienta o crea que realiza su proyecto de libre elección dentro de esa jaula global, sin necesidad de oponerse a las condiciones que la jaula le impone. Aquí podemos introducir el concepto de violencia epistémica como actualmente se suele vivenciar.

La noción de **violencia epistémica** según Moira Pérez (2019) se refiere “a las distintas maneras en que la violencia es ejercida en relación a la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento y que causa daño para el o los individuos y las comunidades a las que pertenecen”. Se puede negar la agencia epistémica a cierto sujetos, explotar los recursos epistémicos de otros sin reconocerlo como en el caso el extractivismo académico, también desautorizar epistémicamente a otros, hacer lecturas inapropiadas etc.

Es un fenómeno estructural, que incluye las acciones concretas de las personas que las realizan, pero va más allá ya que se soporta de una estructura que se halla en relación a lo político, social y cultural. Son formas difuminadas de violencia, acumulativas pero que no tienen un momento, lugar y agente preciso, no ocurren como un evento contundente y puntual sino como una forma de relación social que se caracteriza es-

pecialmente por negar al otro. Es una violencia lenta que no es percibida como violencia. La base de la violencia epistémica en general es hacer una división binaria jerarquizada de la modernidad entre nosotros los agentes que sabemos y los otros como inferiores, desvalorizados que pueden ser objetalizados. En el extremo más fuerte de la violencia epistémica se trata de la negación total, de hacer al otro inteligible, la muerte epistémica, sin voz, sin prácticas sociales, políticas etc. Sería el caso de la esclavitud o del racismo francés del siglo XIX. Hay un continuum. Están también los casos en que se les denigran sus saberes a los sujetos o se cree que no tienen capacidades para comprender y abarcar ciertos conocimientos. Otra situación de violencia epistémica es la del correlacionismo Sujeto –objeto, que mencionamos antes donde se ubican a las existencias que se estudian como el objeto de conocimiento de un sujeto productor del conocimiento: lo que desarrollamos anteriormente respecto a los escritos de Farneda y Alarcón con los artistas trans, la histeria y las fotografías de Charcot etc. Estos autores muestran como se produce esa violencia epistémica. A su vez cada uno desde su posicionamiento teórico, metodológico, situacional, trata de desbanca este mecanismo violento invisible para posicionar a los supuestos sujetos objetalizados en productores de saberes, conceptos y metodologías.

En la epistemología binaria, jerarquizada, no crítica, tradicional, clásica, *los estudiados* no tienen capacidad de agencia para producir saberes y se reducen a objetos pasivos que acatan los modos de existir que establecen los que saben, generando más allá del tema en cuestión, aspectos de subordinación en muchos otros ámbitos vitales, sociales y comunitarios. Sobran ejemplos al respecto! *El extractivismo epistémico* que hablábamos en relación a la academia que toma los conocimientos de colectivos de las personas excluidas socialmente y epistémicamente y los utiliza para su provecho, sin reconocer a sus autores.

Ante la interrogación a cerca de los modos de combatir estas relaciones violentas, es interesante considerar como una de los aspectos de mayor complicación es su imperceptibilidad. Se esconde bajo las buenas intenciones de educar, ayudar o queda disimulada bajo otras formas de violencia. Este tipo de violencia obviamente se ejerce en el marco teórico epistemológico de algunos psicoanálisis y también en las prácticas. Moira Pérez comenta que un trabajo de desintensificación de la violencia epistémica apuntaría a un sistema en que todos los saberes se evalúen sin prejuicio.

Creemos que la violencia epistémica se halla inscrita y situada en el entramado del juego de poderes y saberes. Son las epistemologías críticas trabajadas desde una posición interseccional y trans-disciplinaria entre otros factores, las que tienen un papel importante para desempeñar.

El paradigma de la complejidad y las lógicas abiertas

Si el mundo cartesiano en su atomismo, correlacionaba el sujeto que conoce con un objeto a conocer por partes y de cada una de esas partes se iba constituyendo una disciplina, el pensamiento complejo arma a ese objeto para recibirlo desde la trans-disciplina.

El abordaje desde lo complejo no toma el principio de explicación desde el orden de los fenómenos, es decir las leyes, los determinismos y las regularidades, sino sobre el desorden, sobre lo que es incierto, irregular, indeterminado, aleatorio, azaroso. Toma al desorden como una información compleja que conducirá a muy originales disposiciones. Que nunca serán definitivas.

En la Carta del Primer Congreso de Transdisciplinareidad de 1994 se plantea que existen distintos niveles de realidad, regidos por diferentes lógicas. Que las lógicas sean más de una, se asienta y legitima en las dos físicas que hasta el día de hoy

se conocen: la clásica de Newton y la Cuántica de Max Planck, Bohr, Heisenberg. La física cuántica propone una visión probabilística del mundo. Solamente hay ciertas probabilidades de que las cosas sean como las observamos. Se quiebran entonces los conceptos clásicos de movimiento y desplazamiento, de materia y de identidad. Por ello esta discontinuidad y este indeterminismo derriban muchas ideas y paradigmas de la física clásica que se consideraban indestructibles, respecto por ejemplo a la continuidad espacio-tiempo, los determinismos que permitían por medio de cálculos adelantarse a los hechos que sucederían en el futuro etc. La teoría de la física cuántica estudia las partículas subatómicas que se mueven por impulsos impredecibles. Esto es lo opuesto al positivismo que se proponía predecir los fenómenos. Los fenómenos eran vistos como fuerzas que actuaban sobre la materia. La física cuántica ya no habla de materia, habla de campo, donde rige el relativismo, lo impredecible y las probabilidades. Heisenberg postulo el principio de incertidumbre que plantea que la indeterminación es inherente a los sistemas cuánticos y no puede no darse, porque la realidad es ambigua. Para estudiar un protón, o conocemos su posición o conocemos su trayectoria, pero no las dos al mismo tiempo. Obviamente que aquí el principio de identidad queda totalmente cuestionado. El investigador es el que decide que variable toma, si elige la variable de la posición o de la trayectoria del proton. Allí entra la decisión del investigador. Entonces el investigador entra al experimento y ya la observación no depende de una realidad objetiva. El observador también va incluido en la realidad (C. Jones y G. Moreira, 2019). A partir de esto se postulan entonces al menos dos dimensiones de realidades: la microfísica pre-cuántica y la cuántica. Todas estas aportaciones entonces, fundamentan la existencia de varios niveles de realidad y la necesidad de distintas lógicas y herramientas que pueden cooperar entre sí para

abordar una realidad ya no ordenada y simple, sino compleja por la riqueza y heterogeneidad de sus componentes. Trabajamos con sistemas complejos con múltiples factores que interactúan y que no pueden estudiarse aislados a través de una mono-disciplina. Ocurre justamente, que la realidad misma no es mono-disciplinaria. En la vida y en la realidad los fenómenos no se dan parcializados, clasificados, sino que están en relación unos con otros en una forma compleja. También los investigadores se incluyen como componentes de esas realidades y esas experiencias. Como ejemplo podemos referirnos al concepto de mutualidad de Benjamin y de objeto transicional de Winnicott o a la transferencia como inmixión en Lacan leído desde Eidelstein. Los componentes de la realidad como sistema, para la trans-disciplina entonces, se interrelacionan complejamente. Si habláramos desde un punto de vista cartesiano y kantiano, tendríamos que decir que los componentes de la realidad se interrelacionan desordenadamente y deben ser ordenados, clasificados desde la lente del investigador, situado privilegiadamente por fuera, como productor del conocimiento. Por el contrario, si utilizamos el pensamiento complejo, nos acostumbramos a concebir que en este pensamiento complejo podemos trabajar en ese desorden e incluirnos nosotros como investigadores en esa misma matriz. Esto es posible porque las lógicas que se utilizan son otras que las modernas y nos puede conducir a muy originales descubrimientos, que nunca serán definitivos.

Morín en “Introducción al **pensamiento complejo**” (1999), toma el ejemplo del beso en los humanos que parece ser una conducta simple. “Sin embargo se necesita una boca, la evolución de hocico a boca es decir la evolución complejizante que transforma a lo unicelular en mamífero luego el pasaje a primate y luego a humano. El beso además supone una mitología subyacente que identifica al alma con el soplo que

sale por la boca y de una variedad de condiciones culturales que favorecen o restringen su expresión”. Así también, continúa explicando Morin, en distintas regiones y culturas el beso puede estar prohibido, por ejemplo en Japón en determinada época era inconcebible etc, etc. Así el beso como fenómeno no puede ser explicado solamente desde la biología, o desde la psicología. Es un fenómeno y una experiencia compleja que requiere un abordaje desde una óptica compleja y rica. Este abordaje necesita que las disciplinas se manejen con fronteras flexibles, con prácticas performativas que vayan generando intercambios, prestaciones, apropiaciones que desestructuran la idea de márgenes fijos entre las distintas disciplinas.

Edgard Morin replantea los fundamentos de la racionalidad occidental, los binarios rígidos desigualados, la metafísica de la presencia, el correlacionismo sujeto -objeto y las explicaciones del mundo mediante un único eje propio de los logocentrismos.

Cuestiona entonces fuertemente la ciencia positiva sosteniendo que lo que varía es la naturaleza misma de lo que entendemos por conocimiento. No solo se modificaron los soportes físicos del conocimiento, sino que hoy entendemos el conocimiento como abierto, inconcluso, relativo a distintas condiciones sociales y culturales y en permanente construcción. El paradigma de la complejidad invita al ensamblaje de las disciplinas para un abordaje no lineal y no fragmentado de la realidad. Propone abandonar las nociones simplificadas que toman un número reducido de variables generando esa linealidad explicativa que mutila esas realidades que estudia. Lo complejo considera los sistemas que incluyen subsistemas en interacción, intercambio, co-evolución y transformación. La palabra complejidad relaciona lo empírico, lo lógico y lo racional y reúne las nociones de orden, desorden y una organización que a su vez considera tanto lo uno como lo diverso.

El pensamiento complejo abreva en la Teoría General de los sistemas de Bertalanffy, cuya amplitud incluye la cibernética. Para poder pensar lo sistémico, necesitamos situarnos en un pensamiento relacional y una perspectiva de sistema abierto con auto-organización y poli-relacion. El todo y las partes existen y ninguno supera o asfixia al otro, no se trata de un holismo absoluto que vendría imponerse al atomismo positivista.

La cibernética - *Kybernetes*, arte de gobernar una nave - no estudia las máquinas en sí, sino los modos de comportamiento. No pregunta ¿qué es esto? Sino ¿qué hace? Es funcional y conductista. De allí surge la causalidad circular con la retroalimentación o feed back en tanto constante fluir. De estos conceptos, Morin propone la auto-eco-organización, que indica que los fenómenos no se conciben aislados de su entorno, ni solo como efecto de lo externo sino que también se incluye una lógica interna.

De la teoría de la comunicación batesoniana toma la retroalimentación positiva que pasa de la información lineal a la circular, centrándose en el lenguaje y la comunicación que conforman al sujeto cognoscente y epistémico.

También toma el concepto de paradigma de Kuhn pero no lo restringe solamente a ser un enfoque teórico metodológico, sino una herramienta heurística que construye significaciones del mundo, que lee la realidad. Morín hace más énfasis en el aspecto crítico porque un paradigma organiza nuestra cosmovisión y cuestiona - en este caso- nuestra racionalidad simplificadora, transformándose en herramienta crítica.

El pensamiento complejo entonces no es una teoría ni una técnica sino una invitación a una forma de pensamiento que no es absoluta, que no totaliza porque complejidad se opone a totalidad e incluye siempre un factor de incertidumbre. Trasciende el determinismo clásico lineal causa efecto proponiendo causalidades circulares y múltiples. Con esta poli-

causalidad, crea posibilidad de pasar de un círculo vicioso a un círculo reflexivo. Hay muchos centros y no un solo centro, lo cual da posibilidad de salir de los centros explicativos únicos: logo-centrismos, falogo-centrismo propios de la metafísica de la presencia y de una autoridad vertical en un centro que ejerce mediante la dominación un orden lógico único.

Permite ir más allá de los saberes fragmentarios y de las disyunciones excluyentes. Usa disyunciones inclusivas que posibilitan lazos heterogéneos que toleran las contradicciones y las paradojas sin usar negacionismos ni segregaciones. Incluye la dialéctica, pero se posiciona más allá de ella, pues muestra el carácter irreductible de ciertas contradicciones. Hace entonces articulaciones entre estos términos contradictorios que no llegan a una síntesis. Es decir que habilita sostener contradicciones si no son posibles de superar, conviviendo esos elementos en colaboración y en conflicto a la vez. Esta posición de tensión, muestra que aún en los dualismos no se resuelve la situación por una desigualación del dominado dominador, lo cual transforma el binarismo estricto y atributivo, ya que lo incluye pero lo excede al mismo tiempo. Luego veremos como Derrida, Jessica Benjamin y Deleuze y Guattari trabajan de este modo los dualismos. Es entonces interesante destacar estos presupuestos que rompen con el correlacionismo sujeto-objeto y los binarios desiguales, en absoluto caen en coexistencia indiferente o mezcla de ideas sin razón, ni en posiciones nihilistas.

La lógica clásica toma los principios de no contradicción, identidad y tercero excluido para organizar su reflexión. Resulta entonces una concepción bivalente de la realidad donde las proposiciones son verdaderas o falsas. Pero el mundo es mucho más variado y dinámico como para ser comprendido y estudiado por lógicas que consideren solo un binario o unas identidades fijas.

Así como el pensamiento complejo moriniano habilita el uso de las disyunciones inclusivas: puedo elegir comer verduras o pastas, pero también puedo elegir comer los dos menús. Las lógicas inconsistentes consideran que una proposición puede ser verdadera y falsa a la vez, siendo entonces una lógica compleja de dos valores, es decir que tolera la tensión sin resolverse por ninguno de ellos en particular y sin derivar en una síntesis. Habitualmente la lógica clásica no tolera estas contradicciones aunque en la realidad existan.

También las lógicas difusas cobijan estas contradicciones estableciendo gradaciones entre el sentido y el sin sentido, lo verdadero y lo falso, la parte y el todo por fuera de las clásicas relaciones de inclusión fijas del todo hacia las partes.

Estas intensidades así como la coexistencia de lo unitario y lo múltiple a la vez se hallan también en las filosofías de corte spinoceano y deleuziano, por ejemplo en lo molar y lo molecular existiendo juntos.

Las tablas de la sexuación lacanianas y las lógicas no binarias

En las **fórmulas de la sexuación** podemos ubicar algunos usos de lógicas que rompen los binarios y se plantean desobediendo los principios tradicionales de identidad, no contradicción y tercero excluido. Lacan llegado los seminarios XVIII y XIX, necesita desestabilizar las universales para mostrar y escribir el NRS y el no-todo. Plantea entonces una relación distinta del universal con el particular y de las esencias con las existencias. Este esfuerzo de Lacan apuntaría - aunque no sabemos si lo tenía tan claramente explicitado para sí en ese momento - a abrir y dar cabida a lo que la lógica tradicional ponía bajo la alfombra: el “a” sin imagen ni símbolo, la mujer desde ese continente negro victoriano, la muerte. Actualmente nosotros agregaríamos la psicosis en el campo del psicoanálisis.

sis, la raza, lo colonial, lo subalterno, lo animal en la etología, antropología, filosofía etc.

La construcción del matema del no- todo, es una de las razones por las que Lacan necesita intentar romper la estabilidad del universal afirmativo con su particular afirmativa máxima. Luego considerará a la excepción - ubicada en el matema de la excepción -que funda la esencia. Y esta esencia se alojará en el único universal que será el para-todo. Y también las dos universales que conviven en discordia pero siendo ambas válidas-son la base de la inexistencia de excepción - ayudan a terminar de desestabilizar el cuadrado de Apuleyo y dejar sin efecto los principios de no contradicción, identidad y tercero excluido.

Esta variación del cuadrado tradicional va a permitir la riqueza de las fórmulas que es escribir que no hay relación proporción sexual y que existen dos lados no complementarios. Esta no complementareidad ayuda a salir del binario.

El lado derecho facilita la apertura a lo que se sale del universal. La particular afirmativa máxima de Brunschwig: “algunos S no son P”, esos S, eran los que Aristóteles no podía aceptar, porque le cuestionaban su teoría del lenguaje sostenida en una realidad pre-discursiva, donde la esencia determinaba la existencia.

Guy Le Gaufey sostiene que esta particular afirmativa máxima al modificar la relación entre particulares y universales, toca y complejiza la clínica y sus viñetas, porque estas viñetas generalmente se atienen a la particular mínima. Es decir la viñeta toma la particular mínima que son los casos que entran, que pueden ser explicados por lo universal de la teoría. Esto equivaldría a trabajar con un diván de Procusto. Lo que no entra a ese universal, como es el caso de la particular máxima, es patologizado. Sin embargo, esos S que no entran en P, son un elemento más de la realidad, que por razones epistemológicas de poder, no pueden ser alojados en la teoría.

Por esta razón el valor de la particular afirmativa máxima se ubicaría en la posibilidad de alojar lo que no entra en el dispositivo psicoanalítico (y lo que no entra en otros dispositivos según el campo de saber que trabajemos).

Si trabajamos con la particular máxima vamos a encontrar esos casos clínicos que contradicen a las universales.

La viñeta clínica responde a la particular mínima y se dedica a ilustrarla y a mostraría lo adecuado de ese trozo de teoría que se aplica al caso. Se trataría de la caverna platónica, en dónde los fenómenos, los casos clínicos serían las sombras proyectadas por las Ideas. Un realismo total, una consistencia y completud teórica absoluta que constituyen una neutralización y apolitización de la teoría.

En esos S que no entran en P, se pueden ubicar los casos, afectaciones y experiencias muy variadas. Ellos son existencias sin esencias, entonces incomodan, son la parte sobrante de la lógica tradicional. Sería esa parte de la alteridad radical que no se tolera y se invisibiliza porque desarma el edificio teórico. Por esa razón es importante abrir las miradas y las metodologías hacia la obtención de otros saberes que escuchen e incluyan esos sectores segregados de la realidad, de modo que amplíemos la teoría y accedamos a las existencias que quedan por fuera de esos supuestos saberes universales y naturalizados.

El objeto “a” lacaniano es miembro importante de esa particular afirmativa máxima (Guy Le Gufey 184). De modo que si nos apoyamos en la particular afirmativa mínima para entender, explicar e intervenir en nuestra clínica, protegemos los viejos conceptos establecidos, continuamos con los universales, los binarios y las categorizaciones excluyentes y nos alejamos de la clínica del no-todo. Demás está decir que esta elección es política y ética porque incide en los efectos prácticos sobre los existentes. La invitación es a retomar el trabajo

inconcluso abierto por Lacan y colaborar cada uno con reflexivas invenciones.

Como ejemplo del uso de estas particulares, Guy Le Gu-fey p 170, recuerda el escrito freudiano de “Un caso de paranoia que contradice la teoría psicoanalítica”. Freud percibe la contradicción del universal, no obstante termina sintiéndose más cómodo utilizando la particular mínima que se inscribe en el universal complejo de Edipo. El contenido manifiesto era un perseguidor masculino pero hubo un desplazamiento, que permite hallar una señora anciana de cabellos blancos como motivo latente fundamental. El hecho polémico no llegó a desestabilizar demasiado la teoría freudiana.

Es importante considerar el movimiento de formalización de las tablas que Lacan y Aristóteles habitan dos mundos epistemológicos distintos. Lacan quiere mostrar que el universal no es tan sólido y que es una construcción. Que la esencia no genera la existencia, es decir que la relación entre particulares y universales es otra.

Aristóteles sostiene que hay realidad pre-discursiva, que la palabra va unida a la cosa desde la caverna platónica y que no queda realidad que no sea tomada por la palabra. Lacan sostiene que la palabra recubre solo una parte de lo real y que un hay lazo arbitrario palabra- cosa, no hay realidad pre-discursiva. El sujeto no preexiste al lenguaje, nace con él, por eso para Lacan el sujeto es supuesto y es vacío, y para Aristóteles el sujeto es presupuesto y es una esencia que responde al principio de identidad. Para este sujeto va muy bien la lógica atributiva, binaria que organiza, ordena, prescribe. Las fórmulas se escriben en lógica cuantificacional de funciones vacías.

El lado derecho de la gráfica lacaniana con su lógica del no-todo, ofrece una herramienta teórica que ayuda al trabajo con esos sectores de la realidad que la lógica bivalente y tradicional no aloja. Por esta razón es que la consideramos un aporte

al trabajo transdisciplinario del psicoanálisis con otros campos del saber.

Corporeidad y transdisciplina

El concepto de **cuerpo**, es pensado ya por muchos investigadores del tema, desde un concepto transdisciplinario a través del término corporeidad o corporalidad. Esta visión permitiría reunir el cuerpo y la comunicación, ya que el término **corporeidad**, abarcaría el espectro de lo biológico, lo afectivo, mental, relacional social.

Si la semiótica podría decirse que es un estudio de todos los modos de comunicación que se estructuran, la corporeidad se incluye en las formas de comunicación. La corporeidad es un proceso constante de materialidad vivencial humana. Esa corporeidad es visible y también invisible por momentos. Se hace visible en las huellas que marcan los significantes como extensión del cuerpo. En la corporeidad se produce una literalización del cuerpo y una corporalización de los signos. Más allá de lo propiamente kinésico, o más allá del lenguaje por sí mismo, se halla la necesidad de considerar la comunicación cultural no verbal o corporal que involucra a la lingüística, las ciencias de la comunicación, la biología, el psicoanálisis, la antropología.

Adoptar entonces este concepto de corporeidad, comporta transformaciones metodológicas, y un cambio de visión de quién investiga, que va de acuerdo a la multiplicidad y complejidad de los elementos que entran en juego. Dicho de otro modo, esta semiótica de la corporalidad abarcaría aspectos biológicos, psicológicos, sociales, antropológicos y políticos.

Este abordaje requiere herramientas variadas y lógicas complejas distintas a la lógica tradicional. Por ejemplo, hay autores que agregan a los conceptos diacronía y sincronía seasurrianos, el concepto de **pancronía**. Este eje pancrónico no

invalida a los ejes sincrónicos y diacrónicos. Lo pancrónico significa la unión de todos los códigos y todos los tiempos y requiere el uso de lógica y pensamiento complejo.

Otro concepto que la transdisciplina ayuda a comprender y que se halla en relación a la corporalidad es el de semiósfera del culturólogo estoniano Iuri Lotman. La **semiósfera** es el espacio semiótico en el cual esas corporalidades vivientes y deseantes se hallan inmersos. Así como a nivel celular se produce la autopoiesis porque las células se producen y mantienen a sí mismas, la cultura, lo simbólico ocupa mecanismos autopoieticos de constitución y organización y allí están inmersas esas corporalidades que forman parte también de todos los modos de relación y de vida cultural.

Aportes de conceptos transdisciplinarios deleuziano-guattarianos

Continuando con la posibilidad de apertura del pensamiento, de construcción de puentes e interconexiones para moverse en las transiciones de la vida y fuera de los binarios, construyendo conceptos que alojen los sectores que no entran habitualmente a la teoría hegemónica, es que podemos tomar algunas puntualizaciones de Deleuze y de Guattari.

Ambos acuerdan en que la tarea del pensamiento es crear nuevos conceptos que se nutran de diversos estilos de comprensión ya sea filosofía, ciencia, arte, psicoanálisis, ya que todos estos estilos de pensar, se anclan en un plano común, que es ese caos, que conjuga materia y pensamiento, que es la energía de la vida y que es permanente cambio, que tiene intensidades y que lleva a las transformaciones en un continuum sin fin que constituyen los devenires. Estos modelos de intensidades generan la actualización de las posibilidades que de ser virtuales, pueden llegar a ser acto, en una lógica que se

sale de lo universal y de lo lineal y se hallan en relación a las **multiplicidades**.

A las multiplicidades tradicionalmente se las trata de explicar, para tratar de superar la apariencia diversificada y llegar a una explicación simple y sencilla que generaliza algo singular. Se busca lo que reúne a cosas diferentes para entender mejor las conexiones, los orígenes, de modo que lo que es enormemente complejo, se reduce a simplicidades perdiendo riqueza. Se trata de que haya una unidad ontológica que abarque todo el ser. Esta sería según explica Deleuze ya en la época de “Diferencia y repetición”, la *imagen del pensamiento dogmática*, que tiende a detener el caos, los flujos de la vida, para generar sujetos, objetos, cosas y instaurar el correlacionismo sujeto objeto, representación, conocimiento, razón, unidad, e interpretación universal del mundo. Pero Deleuze y Guattari, tratan de disminuir la trascendencia de lo Uno, de la unidad y totalidad, de la representación, de la razón y de la interpretación y demostrar la afinidad de lo múltiple con lo singular, con la fusión sujeto y objeto e individual y social, que posibilita rupturas, rajaduras de esa envoltura del caos, aperturas a novedades, contingencias, cambios y devenires.

Siguiendo a Manuel Murillo en “Deleuze & Guattari. El deseo y lo social” (2018) Deleuze y Guattari toman el término multiplicidad en tanto categoría lógica que alude a la variedad, ya que aloja heterogeneidades que entablan lazos y redes, que no tiene un objeto o sujeto, sino intensidades, determinaciones, tamaños variables. Lo que interesa es cómo los elementos se conectan, se limitan unos a otros en un mecanismo dinámico.

La multiplicidad está también relacionada a los discursos y los enunciados. Los enunciados no configuran totalidades discursivas, sino que son multiplicidades que no podemos ubicar en un autor, en una determinada rama del saber o en un libro en particular, sino en el inter-texto que hacen un libro y otro,

en la intersección de dos autores o en la articulación entre una teoría y algunas prácticas. El tercer sentido en que se puede considerar el concepto de multiplicidad es el relacionado a la filosofía política: el estudio de las multitudes en tanto conjunto de personas que viven en un lugar común y como estos grupos se constituyen.

El rizoma es un modelo de la multiplicidad, mientras que el árbol es el modelo de la unidad y la estructura cerrada afín al pensamiento moderno. El deseo, el jengibre, las hormigas, la manada son ejemplos de rizoma. Es la conjunción y + y + y. Es un modelo epistemológico en el que la organización de los elementos no sigue jerarquías, existe una heterarquía dentro de ese flujo caótico de la vida.

Rompe la centralidad que alude a totalidad y unidad. Pero el rizoma no se opone binariamente al árbol sino que del árbol nacen brotes rizomáticos y del rizoma surgen formas arborescentes. Es la misma lógica que para lo molecular y lo molar en un mismo sujeto.

El rizoma está formado por líneas, no por puntos ni por estructuras, y esas líneas toman muchas orientaciones, es decir que crece en muchas direcciones, se distancia del verbo *ser*, es abierto, escapa de las líneas impuestas que lo clasifican, ordenan y domestican molar o molecularmente según los discursos y toma **las líneas de fuga** que deben ser prudentes para no devenir destructivas, sino líneas deseantes, creativas y desterritorializantes. La vida está compuesta por líneas, que se arman, se producen. Las líneas son conceptos pensados por los autores desde la filosofía y no tanto desde la geometría. La línea surge porque se le aplica la velocidad al punto. Se trata de líneas y de intensidades que toman direcciones. Existen líneas de segmentariedad y de fuga. El rizoma abarca estas dos clases de líneas. Está segmentarizado, porque la vida está ordenada en sectores, calle, vereda, política, privado, economía, recreación etc., pero

también permite escapar mediante las líneas de fuga. Como la vida está compuesta por líneas, se arman, se producen líneas, el acento en el rizoma no está en el *es*, sino en el *estar siendo*, es la vivencia del devenir.

El concepto de **devenir** es *colocarse entre*, sin preguntas sobre el origen y el fin. Se emparenta con los movimientos de minorías en relación con grupos hegemónicos de poder, es el llegar a ser, *es el proceso*, es una producción deseante. El devenir es la clara muestra de la tendencia filosófica que toma el flujo de la energía vital en permanente cambio, del legado de Hesíodo, Tales de Mileto, Anaximandro, Heródoto, Spinoza, Nietzsche, Bergson entre otros.

El devenir es molecular. No tiene nada que ver con imitar o identificarse, ni seguir un modelo evolucionando en un sentido progresivo, sino que pasa entre puntos. Los devenires animales no son una imitación del animal, sino una captura de sus fuerzas un nutrirse de sus potencias, y lo que se deviene ya no es ese primera figura sino otras cosa, porque no tiene un punto de llegada sino que se recorren intensidades.

Rizoma, líneas de fuga, devenires, minorías dan cabida a esta lógicas inconsistentes de los márgenes, aceptan las tensiones y la imposibilidad de totalización, permiten una fuga del modelo hegemónico de la ciencia, una producción al margen del centro de esa metafísica de la presencia, que organiza un eje único rector que dibuja la cartografía de un mundo que no queremos más que sea como es.

Guattari en sus producciones sin la compañía de Deleuze escribe por los noventa del siglo pasado, junto con la propuesta de la ecosofía y “Las tres ecologías” un texto complejo llamado “Caosmosis”(1992). Este concepto es solidario del caos como flujo vital que también es propuesto por Deleuze en los años sesenta. Explica que la **caosmosis** es la condición para

cualquier acto de creación. Implica la idea de que el caos y el orden no son binarios contrarios sino complementarios. Es necesario caos para que nazca la novedad y un nuevo orden de las cosas. A través de un proceso cósmico se va de lo indeterminado a lo determinado, de lo virtual a lo actual, de lo intensivo a lo extensivo. La caosmosis es lo que permite perforar los velos de la fría razón moderna, que encubren al caos vital y generar realidad sin detener totalmente los flujos. En el *cuerpo sin órganos* se produce la caosmosis. Del caos, al territorio para volver al cosmos, es decir siguiendo una ecosofía donde el caos es una condición para la creación. Pensamos que tal vez esta sea una herramienta conceptual que al proponer la creación, sea útil y necesaria para enfrentar estas épocas y no caer en el nihilismo.

En este texto, Guattari intensifica el forjamiento de una concepción más transversalista de la subjetividad que toma la biología, lo semiótico que afecta lo individual, la familia, la educación, el arte, lo psíquico, la cultura y el aspecto maquínico.

Allí sostiene fuertemente su renuncia a las estructuras ahistóricas del inconsciente sujeto al familiarismo y remarca las hipótesis de la influencia en la constitución de la subjetividad de las grandes máquinas sociales.

También en *Las Tres Ecologías* (1990) la ecosofía Guattariana invita inevitablemente -como en caosmosis- a la transdisciplina ya que esta ecosofía está constituida por tres dimensiones: la del medio ambiente, la de la conexión social y la de la psique. Y se necesitan líneas transversales que atraviesen a las tres. Por ejemplo se podría hacer una relación entre las mujeres, el racismo, la xenofobia, y los consumos y producciones en los países coloniales, entre muchos otros estudios.

El concepto gauttariano de **Transversalidad** no solo es aplicado para una concepción transversalista de la subjetivi-

dad, abarcando lo biológico, semiótico, psíquico, político, etc., sino que también Guattari lo emplea a partir de 1964 para definir la situación en instituciones psiquiátricas como ecosistema en los que tanto los pacientes como los asistentes, se hallan interrelacionados por normas acordadas previamente. Es un continuo entre todas esas subjetividades más allá de sus vínculos jerárquicos, donde se conjugan dimensiones de deseo, económicas, políticas, históricas etc.

Parte de la idea que el malestar individual no se halla separado de lo social y que los contenidos sociopolíticos del inconsciente intervienen en la determinación de los objetos de deseo cuestionando a la ley del padre, y proponiendo un coeficiente de transversalidad para analizar las estructuras sociales.

La transversalidad se opone a la idea de una racionalidad única heredada del cristianismo y del siglo de las luces que generó las organizaciones piramidales, iglesia, estado, familia, ejército etc. La transversalidad relee y cuestiona ese régimen naturalizado e inmutable. Propone una lógica polivalente que compite con la lógica univalente tradicional, binaria, que separa pares falso verdadero etc. La lógica plural abandona el verdadero y falso, porque no es obligatorio determinar una verdad, sino transitar por el conocimiento de las cosas, por el mundo de lo posible y lo probable. Es un *modus operandi*, un procedimiento que se refiere más a los procesos que a las estructuras. Esta transversalidad entonces en tanto modo de funcionamiento es una herramienta útil para la transdisciplina.

Transdisciplina e intertextualidad

La transdisciplina ocupa también la intertextualidad - inter del latín tejido, trama, entrelazar y combinar - que es creado por Kristeva basándose en trabajos del lingüista soviético Bajtín.

La intertextualidad se ocupa de las relaciones que un texto

mantiene con otros sean orales o escritos, contemporáneos o históricos. El conjunto de textos con los que se vincula explícitamente o implícitamente un texto, constituye el contexto que influye tanto en la producción como en la comprensión del discurso.

Según Kristeva en la intertextualidad todo texto se construye como un mosaico de citas, todo texto es la absorción y transformación de otro texto. Esto excluye la idea de que los textos son unidades cerradas y esta idea hace una buena combinación con lo comentado renglones antes respecto al concepto de multiplicidades aplicado al análisis del discurso.

Ejemplo de inter-texto son la cita, el plagio, la alusión por ejemplo “La vuelta al día en ochenta mundos” de Cortázar remite a Verne. La derivación, como relación entre un texto nuevo y otro anterior. Se puede tomar un tema y decirlo de otra manera o tomar otro tema y decirlo de manera parecida al que se tomó.

La intertextualidad entonces propicia el diálogo, el intercambio y tratamiento en común de un mismo tema entre distintos campos del saber, por lo cual constituye una buena herramienta para los trabajos transdisciplinarios. Por ejemplo un trabajo sobre Grecia y mitología abordado desde la pintura, además de la gran cantidad de citas y alusiones que ubicamos en numerosísimos autores. Los trabajos de Alex Alarcón y Pablo Farneda que mencionamos anteriormente, hacen uso de esta herramienta.

Transdisciplina e interseccionalidad

La interseccionalidad llama también a la trans-disciplina. Se trata de una metodología que estudia la percepción del poder cruzada o imbricada en las relaciones sociales. La interseccionalidad es un enfoque que subraya que el sexo, el género, la etnia, la clase, la religión, la orientación sexual, la comuni-

dad geográfica, además de otras categorías, están inter-relacionadas e interactúan en variados planos, creando múltiples niveles de injusticia. Es una categoría de análisis que estudia los componentes que confluyen en un mismo caso, mostrando las desventajas y opresiones. La interseccionalidad propone pensar a cada elemento o rasgo de una persona, como unido inextricablemente con todos los demás elementos para poder comprender de forma integral su situación. Esos elementos que oprimen, excluyen, limitan, se interrelacionan creando un sistema de opresión que refleja la intersección de múltiples formas de dominación.

De este modo un enfoque interseccional involucra a la transdisciplina ya que por ejemplo en lugar de entender la salud de las mujeres a través del género, es necesario considerar otras categorías sociales como la clase, la discapacidad, la etnia, la geografía y nacionalidad, para entender en forma integral y detallada la gama de los problemas de salud de las mujeres.

La interseccionalidad nace como lucha ante la opresión de las mujeres racializadas en EEUU, pero luego su análisis se extiende a otra cantidad de categorías opresivas. Estas mujeres negras estadounidenses cuestionaron al feminismo radical, en relación a la idea de que las mujeres fuesen una categoría homogénea que compartía las mismas experiencias de vida.

Como veremos renglones más adelante, sostenían que no se podía considerar que las mujeres blancas de clase media europea, podían representar a las mujeres como un todo. Las opresiones de las blancas ricas, occidentales, no eran iguales a la de las negras, pobres o discapacitadas. Proponían entonces comprender algo más amplio, es decir las formas en que el género, la raza, la clase, la colonialidad, se combinan para determinar el destino de esas personas.

La interseccionalidad como concepto rompe con el binario, con las miradas lineales, introduciendo una transversalidad, un

cruzamiento múltiple de variables, un enfoque complejo que permite estudiar las relaciones de poder, el modo cómo los grupos dominantes organizan estrategias de dominación para conservar la supremacía y las vivencias de quiénes habitan los márgenes y se los señala como subjetividades abyectas.

Un claro ejemplo de enfoque inter-seccional encontramos en “La conquista de América. El problema del otro” de **Tzvetan Todorov**. El autor dedica su libro “a la memoria de una mujer maya devorada por los perros”. En la página 256, explica “que esta mujer concentra una de las versiones extremas de la relación con el otro”. En primer término su marido que muere en la guerra, no la deja afirmarse como sujeto libre. Aún muerto él, esta mujer debe seguir perteneciéndole. Cuando llega el conquistador, será violada por él. Esa mujer es entonces el lugar donde se enfrentan los deseos y las voluntades de dos hombres. A su vez esos hombres conquistadores, portadores del poder, no solo violan a esta mujer, sino que han matado a su esposo en la guerra. Para más análisis aún, esta mujer maya no fue violada como hubiera podido serlo una española en tiempos de guerra, sino que luego de violarla, la echan a los perros para ser comida por ellos, porque es a la vez, al mismo tiempo, india y mujer. Es decir se superponen dos o más lugares inferiorizados, género, raza y también clase. Este es un ejemplo entonces de lectura interseccional. También en **Edward Said** con el concepto de **orientalismo**, en **Gayatri Spivak** y el concepto de **subalterno**, se conjugan los enfoques interseccionales. Aníbal Quijano (2014) explica que dentro del nuevo patrón de poder, que tiene su inicio con la conquista de América y el establecimiento del capitalismo moderno eurocentrado, un eje fundamental es la clasificación social de la población del mundo sobre la idea de raza. Al ir surgiendo sobre la base de esta idea de raza nuevas mezclas que dieron lugar a variadas identidades raciales históricas- blancos acei-

tunados, mestizajes varios, negros y puramente blancos – estas nuevas identidades sociales se van combinando con una distribución racista del trabajo. La blanquitud social quedaba exclusivamente ligada al salario y los puestos de mando en la administración colonial, mientras el resto de las identidades no percibían salarios y algunos de ellas ocupaban lugares de esclavitud, especialmente los indios y negros. De este modo entonces quedan interseccionalizadas raza y clase, a lo que se le puede agregar el analizador género, ya que las mujeres en la conquista, como vimos renglones antes con Todorov, eran doblemente inferiorizadas por el analizador clase: indias y por el analizador género: mujeres.

También como comentamos renglones antes, no solo las feministas negras de EEUU, sino las **feministas negras** del continente africano denunciaban que en el concepto de género no estaban siendo consideradas las relaciones jerárquicas de raza, así es que se abocan a construir una epistemología feminista negra. Patricia Hill Collins es una teórica y militante negra que propone una *epistemología alternativa*, en donde a diferencia del pensamiento eurocéntrico, sostiene que los investigadores están implicados en su producción respecto de sus valores y creencias personales y que juega un punto de vista colectivo en la producción. Retoma la interseccionalidad y construye una “**matriz de dominación**” que hace referencia a la organización total del poder en una sociedad. En cada matriz las categorías de dominación se organizan de distinta manera tanto a nivel interpersonal como estructural y van variando las combinaciones y las intensidades de las dominaciones. De este modo resulta una epistemología amplia e integradora que es usada para luego trabajar el empoderamiento de los colectivos de mujeres.

En relación a lo anterior, dentro del feminismo como movimiento heterogéneo, el feminismo occidental europeizante,

excluye las versiones no liberales, europeas, blancas y esencializadas de las otras corrientes del feminismo. Tal como Hill Collins lo sostuvo, las feministas negras, mestizas, indígenas, orientales islámicas etc., eran mal vistas dentro de los feminismos europeos y blancos. Las mujeres musulmanas por ejemplo, son oprimidas en múltiples frentes y libran una permanente lucha con el feminismo occidental blanco europeo, para descentrarlo y pluralizar el campo del feminismo.

También en el **feminismo comunitario boliviano** que describe la teórica, feminista aymara Julieta Paredes en “Hilando fino”(2010) constituye una matriz alternativa para construir un *pensamiento situado* que parte de los cuerpos indígenas enlazados a relaciones de clase y género y colonialidad, buscando erradicar la opresión en distintos niveles, para lograr lo que llama un *buen vivir* en tanto armonía de humanos, animales, vegetales y tierra *Pachamama*. Es una propuesta despatriarcalizadora, descolonizadora, desheterosexualizadora, antimachista, anticlasista, antirracista y antiespecista. Paredes describe al patriarcado como un sistema en el que convergen distintas formas de opresión y que actúa sobre mujeres, hombres, intersexuales y naturaleza.

Incorpora el concepto de *comunidad* para salir de la dicotomía binaria hombre- mujer y propone la comunidad como un cuerpo político transformador. Trabaja un *tiempo circular aymara-quechua* que va contra la idea de progreso occidental y de universalidad, con un profundo respeto por el pasado y las culturas ancestrales anteriores a la colonia. Propone pensar distinto a occidente la relación entre mujeres, hombres, animales, vegetales, minerales tierra. La tierra- *Pachamama*- no es una propiedad, es un organismo y la gente está incluida en ella y ella es la que garantiza la vida en la comunidad. Es un todo orgánico y dinámico que reconoce capacidades para el beneficio comunitario. Incluye la idea de *otredad, el buen vivir* de la

hermana y el hermano. Es una *ontología relacional* que rompe el binario desigualado hombre- mujer porque lo relaciona a un elemento organizador que es la *pachamama* que lleva a una complementareidad o interrelación grupal que pierde de vista el binario. Todos, hombres, mujeres, animales etc. comparten la misma piel, vienen del mismo barro y forman parte de un mismo cuerpo con la *Pachamama*. La piel no es una frontera, existe una **ontología de la piel**, que es una **ontología relacional**, porque la piel es compartida por todos en una continuidad que rompe binarios y abre a lo múltiple.

Paredes ejerce intensamente la transdisciplina, porque trabaja la transversalidad de todas las opresiones, la integración de múltiples niveles de realidad y la existencia de distintas lógicas, distintas temporalidades y espacialidades que rompen con las propuestas y las cosmovisiones del pensamiento eurocéntrico, falocéntrico, colonial, occidentalizado y especista.

También el trabajo de **Franz Fanon** en “Piel negra, máscaras blancas” (1952) se puede incluir en los enfoques transdisciplinarios ya que si bien no incluye género, intersecciona raza, clase y colonialidad. Hace un estudio situado. Escribe sus obras ubicado en una temporalidad, en su país, en su existencia. Propone discutiendo con Octave Manoni que se trabaje desde un **enfoque** filogenético, ontogenético y **sociogenético**. Esto permite entender que el sufrimiento del complejo de inferioridad del negro, no es un tema individual sino político y social. El *alma negra* es una construcción del blanco, así como con Said veíamos que el orientalismo es una construcción del europeo occidental. Juegan en la construcción de todos estos otros subalternes, factores económicos, de clase, de colonialidad y de raza. Se marca en el caso que describe Fanón, una inferioridad desde los blancos imperiales y esa inferioridad se epidermiza en la persona de piel negra.

En este sentido, el contenido de los sueños de un ser humano, no depende de un inconsciente transhistórico, sino de las condiciones generales de la civilización en la que vive.

En su discusión con O. Manoni: “el toro negro furioso del sueño no es el falo, sino el fusil del tirador senegalés” (p. 108) Hay que resituar los sueños en su tiempo y en su lugar. Esto implica incluir no solo la raza negra, sino la clase y colonialidad diferenciando que no es lo mismo un negro en las Antillas de donde Fanon es oriundo, que un negro en África o un negro más asimilado a los franceses en París.

Dentro de las **ontologías relacionales** que salen del correlacionismo sujeto-objeto y de la metafísica de la presencia necesitando utilizar una mirada transdisciplinaria se encuentra el libro de **Vinciane Despret** “A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan” (2021).

La autora trabaja también en otra obra con animales, siempre desde un cruce de perspectivas conjugando filosofía, etología, antropología social y epistemología. Reconoce que su investigación forma parte de un saber minoritario pero lleno de sagacidad, imaginación e inteligencia.

En relación a los muertos cuestiona la “obligación occidental de realizar el duelo a la freudiana” como modo de protección psíquica. Hace un rastreo genealógico de cómo y por qué razones se establece esta costumbre. Se aboca al estudio del modo en que los vivos y los muertos entablan relaciones en las que los vivos dotan a los fallecidos de un estatuto ontológico interesante, pero difícil de asimilar. Sostiene que los muertos piden ser instaurados por los vivos en otras modalidades existenciales. La autora se hace estos planteos por fuera de los juicios sobre la correspondencia entre creencias y realidades externas. No apela a causas inconscientes intra-psíquicas ni a causas culturales, porque eso sería colocarse ella como inves-

tigadora en una posición superior y trasladar su juicio sobre los entrevistados. Por eso trata de entender más que explicar. No toma el binario muerto vivo, porque sus entrevistados no lo viven así. Esta situación hace inter-texto con lo relatado por el antropólogo Alejandro Fujigaki (febrero 2020 UNAM) en sus trabajos con los rarámuris mexicanos, donde la muerte rarámuri no era la misma que la muerte occidental, y el investigador aprendía un nuevo modo de considerar la muerte y nuevas herramientas para trabajar el concepto, al dialogar con estos pobladores

En este sentido de tomar nuevos conceptos y nuevas herramientas, la investigación de Vinnciane Despret muestra apoyarse mucho en el fantasma o la espectralidad derrideana. Es *un entre, ni vivo ni muerto*

Por esta razón sostenemos que sale del binario y de la correlación sujeto- objeto. Cree que ese binario es impuesto por los discursos.

Define entonces sus planteos como ecológicos, porque investiga preguntándose por las condiciones de existencia de lo que estudia. Considera fundamental el medio, el entorno. También ella se involucra en la investigación y en los relatos, abriéndose a nuevas investigaciones y consultas de nuevas fuentes.

El trabajo de Despret grafica el uso de la transdisciplina en un contexto de indagaciones y planteos atravesados por una mirada relacional, haciendo investigaciones con cruce de perspectivas desde un abordaje epistemológico teórico y práctico.

Siguiendo el planteo de cómo nos pensamos y como pensamos al otro en tanto relacionalidad, ya hemos visto que **Jessica Benjamin** nos provee transdisciplinariamente de herramientas para salir del binario y del contexto patriarcal y falogocéntrico propio de la *metafísica de la presencia* que sostiene esa dico-

tomía. Estudia la dominación en medio de estructuras sociales que por lógicas binarias desigualan los sexos. Nos brinda los conceptos de **mutualidad**, **terceridad no fálica** y **entre**, que desarrollaremos en el capítulo siguiente

Benjamin proviene de una formación histórico-filosófica previa a su formación psicoanalítica. Por esta razón considera que es necesario aunar el estudio de los efectos del poder y la dominación en la intimidad de los vínculos afectivos en el psiquismo de los participantes incluyendo los aspectos tanto conscientes como inconscientes, junto con la influencia de las condiciones políticas, históricas, biológicas, sociales y culturales de esas existencias. Estudia cómo se ancla el poder en los corazones, tanto desde lo subjetivo como desde lo contextual tomando entonces modalidades transdisciplinarias de enfocar las investigaciones y los planteos tanto desde lo teórico como desde lo clínico.

La corriente filosófica llamada **Ontología orientada a los Objetos** que forma parte del llamado realismo especulativo, se opone a la propuesta del correlacionamiento Kantiano del sujeto en el centro y el objeto en función de éste, porque utilizando este modo, lo que se obtiene es un conocimiento antropocéntrico, limitado y empobrecido. Timothy Morton que es uno de sus miembros, explica que todos los seres del planeta estamos interconectados. Esa interconexión se expresa con el concepto de **simbiosis**, una interconexión que tiende a la colaboración más que al exterminio. La naturaleza ya no se halla separada de la cultura. Y define entonces a los **hiperobjetos**. Estos son entidades viscosas, no localizables, distribuidas masivamente en tiempo y espacio, es decir que manejan medidas inconcebibles para el sentido común, por ejemplo los agujeros negros, el polietileno, el calentamiento global, el coronavirus. El calentamiento global se hace visible por ejemplo por los incendios forestales. Esa sería una manera de captar el calen-

tamiento global en tanto *hiperobjeto*. Estos hiperobjetos y esta ontología de los objetos, requiere un enfoque transdisciplinario. Estudia por ejemplo el anhídrido carbónico que despiden los aires acondicionados y las ciudades, sus planeamientos, los modos de vida y los de cada subjetividad en particular. Así como también se estudian las intersecciones entre los microorganismos de la flora intestinal de los cuales se valen las vacas para su digestión, porque en las mitocondrias de los mamíferos hay bacterias que son necesarias y con las que se plantean relaciones simbióticas de colaboración. Surgen entonces conceptos como holobiontes, simpoiésis etc. que conjugan biología, química, ecología y ciencias humanas y filosofía.

Donna Haraway, bióloga, primatóloga y filósofa, realiza un amplio trabajo que involucra el papel de la naturaleza, la ciencia, la tecnología, las **relaciones inter-especies**, todo esto desde una perspectiva transdisciplinaria. Plantea la necesidad de desarmar el binario: naturaleza- cultura, propone la **culturalidad**. Muestra como los **conocimientos** sobre la realidad son **situados**. Discute la universalidad y la neutralidad de las ciencias modernas. No hay conceptos y verdades universales y no hay neutralidad de los discursos científicos. Las ciencias son producciones contingentes propias de cada cultura y de cada momento. Las ciencias no revelan la realidad tal como es. Para estudiarla se la ha dividido y luego se naturalizó esa división, dejando sectores por fuera como impensables: negros, mujeres, animales etc.

Si la ciencia no es neutral y está generada por seres vivos, entonces incluye una ética. Siempre hablamos desde un punto de vista y poder dar cuenta de nuestro punto de vista es ético. Propone perspectivas focales para conocer más las realidades y no caer en idealizaciones de un conocimiento unitario o absoluto. Se necesitan conocimientos críticos, localizados, que

den posibilidad de redes, de conexiones y conversaciones epistemológicas

La biología es social. Es un discurso sobre la realidad, no es el mundo viviente en sí. El mundo se construye desde el lenguaje y siempre esta construcción es situada. La no división de naturaleza- cultura, se localiza también en el concepto de sujeto -cyborg que somos todos, por el uso de anteojos, prótesis dentales, marcapasos, celulares etc. La tecnología no es una mediación, son nuestros órganos, son nuestros compañeros que permiten nuevas posibilidades de moverse, vivir etc. Junto a las demás especies, somos todos especies de compañía. El oxígeno que respiramos se debe a la fotosíntesis de los vegetales. Todos habitamos este planeta. Su teoría además de feminista y ecológica es anti-especista. Considera que para el enfoque antropocéntrico, así como las mujeres son medios de uso y dominación, también lo son los animales, porque se usan para consumo, experimentación etc.

También Haraway es altamente relacionalista pues sostiene que los seres no preexisten a sus relaciones, sino que se construyen unos a otros a través de sus contactos. No hay binarios, ni sujetos y objetos pre-constituidos, ni finales definitivos. Habla de relacionalidad, conexiones parciales, relaciones contingentes, tensiones que no se resuelven en dialéctica, co-evoluciones, otredades significativas y parentescos raros. Obviamente que estos conceptos no pueden pensarse si no es mediante una mirada y actitud transdisciplinaria.

Rosi Braidotti (2013) es una filósofa poshumanista que elabora una filosofía nómada que desafía a la *metafísica de la presencia occidental y sus binarios*. Su nomadismo filosófico se opone al sedentarismo del mercado, la academia, la autoridad masculina y demás estructuras simbólicas tradicionales, incluyendo las tramas edípicas falocéntricas. Hace temblar la gran teoría con su deconstruccionismo.

Ejerce la actitud transdisciplinaria porque no trata de codificar la realidad por un sistema teórico conceptual clasificatorio, sino que le interesan los conceptos en la medida que le permiten construir puentes, interconexiones móviles. Es anti-especista y anti-anthropocentrista. Busca los modos de vivir las especies juntas, siguiendo una ética de la potencia Spinoceana, de manera sustentable con el propósito de lograr que se preserve el conjunto del planeta en un potenciamiento común. Los sujetos nómades son prudentes, adhieren a una política del cuidado, de *ser con*, *potenciarse con*, generando así nuevas formas de parentesco y lazo fuera de lo hetero-normativo patriarcal y antropomórfico. Esta *con-vivencia* genera ricos espacios *híbridos*, *entre*, tensiones y tránsitos que no adhieren a identidades fijas.

Su filosofía y su escritura se ubican en un modo menor y habilitan devenires de corte deluzianoguattarianos y la cosmosis guattariana, el arte, las costumbres.

En su escritura toma una posición pos-personal armando un entramado autor lector que desobjetaliza al lector, rompiendo la correlación sujeto- objeto de la enseñanza.

Propone el concepto de Multiversidad que vendría a ocupar el lugar de la ya envejecida uni-versidad moderna. La multiversidad como espacio académico que derrumba fronteras fijas entre disciplinas y termina con las disciplinas y los grupos intelectuales corporativistas. Sería un espacio abierto a lo cívico con lugares de estudio virtuales inteligentes (smart) y no lucrativos, con una red de transmisión horizontal y no jerárquica, deshaciendo los tradicionales mecanismos de producción y transferencia de saber en tanto acceso a datos administrativos y científicos etc. Sería una ciudad parque científico del futuro en donde se pueda pensar globalmente y también actuar localmente. Los portales de internet, serían entonces una nueva puerta de entrada además de las autopistas, los aeropuertos y estaciones.

Su filosofía es transdisciplinaria, une filosofía, ciencias y arte y pone a circular nociones, acepta prestaciones, propone, inventa etc. Toma en estudio realidades multi-estratificadas, contradictorias, cambiantes, impuras.

Así como Braidotti propone una escritura nómada que se ubica como escritura menor basada en el concepto de literatura menor deleuziana, **Tamhy ayouch** propone el concepto de **psicoanálisis menor o híbrido** que aloje los aspectos de género, raza y colonialidad, rompiendo con una tradición moderna y conservadora propia del *psicoanálisis mayor* y tradicional.

Se trata de un psicoanálisis que se oponga a la colonialidad del poder (racializaciones y colonias), a la colonialidad del saber (teorías eurocéntricas como superiores y universales) la colonialidad del ser (subjectividad del conquistador como modelo) y del género (*la colonización remarca al patriarcado*).

Cuestiona la neutralidad del analista, ya que se necesita que el analista trabaje implicado desde sus supuestos ideológicos y políticos y no en el silenciamiento de las relaciones sociales de dominación que sufren los analizados.

También un *psicoanálisis híbrido* y abierto a las múltiples esferas de la dominación y el poder, necesita un concepto de inconsciente abierto a lo social y cultural. Un inconsciente alejado del familiarismo de papá y mamá, y alejado del concepto de sujeto apolítico etéreo y neutro. Así Ayouch habla de un **inconsciente racial** coincidiendo con los planteos fanonianos, e incorporando así lo social-racial al inconsciente.

Fabrice Bourlez (2021) también siguiendo “Kafka por una literatura menor” nombra una “Clínica menor” que desterritorializa la clínica mayor que defiende lo adquirido. La **Clínica menor** no se reduciría a solamente revelar la verdad reprimida de lo que somos sino que agujerea verdades, cuestiona los dogmas: Edipo, falo, ley del padre, castración, real como imposible.

No sigue programas estipulados y abre al deseo no solo en su faz pulsional sino también a los aspectos históricos y creativos, comenta el autor con un tinte muy foucaltiano.

La clínica menor del psicoanálisis deja de asistir a la población mayor de Viena del siglo XIX, blanca, heterosexual y hegemónica, para prestar palabra a los sectores que salen del lecho de Procusto, pero sin cortarles sus pies, sino promoviéndoles estar erguidos sobre su eje.

Estos psicoanálisis híbridos y menores existen y se merecen esa denominación, porque se abren sin temor y con gran gusto a compartir con los otros campos del saber, a los estudios de género, a la sociología, filosofía, antropología etc.

¿Y el psicoanálisis es extraterritorial? Lacan menciona este término en “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956” (Escritos I) y en “La proposición del 9 de Octubre de 1967” (Otros Escritos) señalando la posición de segregación de la IPA con la que Lacan no acordaba, ya que sus teorizaciones (las de Lacan) abrevan en varios campos del saber y utiliza importaciones de muchas otras ramas de la ciencia, la literatura, filosofía etc. Bastan las fórmulas de la sexuación para constatar de cuantos autores toma referencias.

Alfredo Eidelsztein en “Por un **psicoanálisis no extraterritorial**” menciona las prestaciones que toma Lacan de la lingüística, del análisis del discurso, de la topología, de la lógica, de la matemática y la teoría de los nudos. No obstante, Eidelsztein argumenta que los psicoanalistas aún hoy, se resisten a compartir quedando detenidos en el individuo aislado, moderno, de la psicología de las masas del siglo XIX. Esto lleva a la argumentación teórica con el énfasis en el caso por caso, en donde se trasluce una muy particular idea de lo singular y lo universal, cayendo en un escepticismo de un fin de análisis cínico sin el Otro, en un individualismo absoluto.

Eidelsztein advierte que no hay Otro del Otro, pero hay Otro aunque incompleto y que existen tipos clínicos y estructuras con contingencias, historias y movibilidades.

En 1981, Robert Castell escribe “**El psicoanalismo. El orden psicoanalítico y el poder**”. Castell expresa allí (p.71) que le cuesta ubicar el aspecto subversivo que el mismo psicoanálisis se adjudica, especialmente pensando en 1) la posición de la neutralidad en que se ubica el analista. Y 2) también considerando que si bien el analizante interroga viejas identificaciones e investiduras de objetos del pasado, liberando energía psíquica para direccionarla a nuevas investiduras, estas elaboraciones quedan encerradas en la lógica de su deseo, que en absoluto se liga a los aspectos políticos y sociales (p. 87). En la página 88, graciosamente y sensatamente refiere que los analizados no salen del ámbito privado, de los círculos familiares y laborales pequeños, evitando aventuras y experimentaciones. Comenta que pareciera que las aventuras se enmarcan solo en lo personal, sin pasar a lo político. Ya en 1981, en la página 84 Castell opina que el psicoanálisis para nada colaboró y más bien frenó las prácticas militantes minoritarias de mujeres, gays y lesbianas. En función de todos estos aspectos, Castell no ve nada subversivo en el psicoanálisis, sino más bien un efecto de apoliticismo o de conformismo sociopolítico. Sostiene que el psicoanálisis sostiene un sujeto sometido, que encubre las condiciones socioeconómicas, no interrogando este sometimiento, sino que más bien lo naturaliza, ignorando así que ningún problema psicológico es puramente psicológico sino que siempre involucra lo político. (p. 97) También habla de los aspectos corporativos, elitistas y parroquiales de los grupos psicoanalíticos actuales. Además (p. 82) hace referencia a la *existencia por procuración* que terminan incorporando los analizantes, en donde viven, aman y sueñan para decírselo a su analista.

De este modo, este autor, hace 42 años nos ha entregado una excelente y muy transparente descripción de cómo es que el psicoanálisis desconoce o no se pregunta por su relación con lo social. Eso es llamado por Castell: *psicoanalismo*. También coincide con la extraterritorialidad social del psicoanálisis, ya que su práctica y su teoría parecen estar por fuera de cualquier mundo. Evidentemente en el juego de poderes y saberes, este texto no figura en los programas académicos.

De este modo, acordando con lo expresado por Eidelsztein, por Castell, por Bourlez y Ayouch, creemos en la necesidad del psicoanálisis de situarse como un campo del saber que puede y necesita para producir efectos, hacer *compost*, como expresa Haraway (2016), y habitar muchos confines con sus vecinos de los otros terrenos del saber.

Trabajamos por un **psicoanálisis vivo y palpitante** que como teoría y como dispositivo clínico ofrezca una variedad de herramientas propias, más las que toma de los otros campos del saber, de la ciencia, del arte y de las tradiciones y costumbres, sabiendo extender sus fronteras, ir y venir, tomar y prestar, generando cada vez mayor complejidad conceptual, con el fin de lograr una visión amplia y e integral de las existencias que aloja.

Hemos estado refiriéndonos en las secciones anteriores de este recorrido, a la necesidad de un psicoanálisis que sacuda de sí, los aspectos conservadores de la modernidad, que abandone la facilidad tranquilizadora de los binarios y las lógicas que plantean la metafísica de la presencia y los centros únicos de significación de la realidad, que analice los axiomas, sintagmas y frases hechas que circulan y se recitan respecto a las a las verdades que escapan, frases y sintagmas que se recitan pero que no se aplican, pues triunfan las viejas y únicas verdades a veces mal- entendidas. Es la necesidad de un psi-

coanálisis que se descarteanise y se deskanteanise, abriéndose a la faz no binaria y no cis- heteronormativa en los aspectos sexo-genéricos, para alojar las subjetividades que salen de esas matrices o regímenes políticos impuestos de conformación de subjetividades y corporalidades.

En estos renglones comenzamos a agregar las posibilidades del psicoanálisis de integrar a sus teorizaciones y de recibir en su dispositivo a las heridas coloniales de los individuos racializados, las poblaciones originarias invisibilizadas o combatidas, entre otros.

En secciones siguientes, abordaremos- continuando con el abandono del correlacionismo sujeto-objeto y de los binarios excluyentes, el abandono del sujeto de ese centro de la escena, la apertura de los binarios y las amplias posibilidades de los conceptos relacionales que generan el uso del poder sin dominación entre existentes. Y en continuidad con estas aplicaciones transdisciplinarias, veremos en los últimos capítulos los aspectos antropocéntricos y excepcionalistas del psicoanálisis que ubican no solo al hombre varón, sino a toda la especie ser humano hablante, como los dueños de la tierra, animales, vegetales y minerales como recurso a utilizar, matar, experimentar etc. para su bienestar- que además es el de unos pocos humanos. También pensaremos esa ubicación del parlêtre humano como el dueño del único simbólico y el único lenguaje, las únicas verdades, historias y existencias.

Se trata de un desafío por lograr una teoría y una praxis no sexista, no falocéntrica, no cis heteronormativa, no colonial, no clasista y no antropomórfica. Y para poder abordar a un sujeto integrado por múltiples estratos a través de esa amplia praxis, este psicoanálisis debe abrirse a la transdisciplina y escuchar y aprender de otros campos del saber.

Notas al pie

- 1 La ontología contesta la pregunta sobre lo que hay en el mundo y cómo eso está determinado. Cuando los problemas reaparecen permanentemente, la estrategia es revisar los presupuestos ontológicos porque pueden quedar de lado dimensiones constitutivas del objeto de estudio y estamos trabajando con una realidad mutilada.
- 2 A priori se puede ejemplificar: “los alumnos son aplicados”, requiere que se investigue, pero “los solteros no son casados” no requiere investigación, es a priori.

Capítulo 11

La salida del binario y el descentramiento del sujeto como centro de la escena

“Ver, poder, saber y soñar más lejos”, con ayuda de Derrida y Davi Kopenawa

Seguimos entonces nuestra escritura con esta propuesta a cuestionar el sentido establecido, a sacarnos las telarañas de los ojos que se forman por la cotidianidad, a problematizar el saber naturalizado y que hace obstáculo a la práctica y construir otros saberes conjuntamente con otras metodologías, especialmente motivadas por los efectos de estas prácticas clínicas, en los sujetos y sus entornos. Se trata entonces de efectos clínicos que también son efectos sociales. Siguiendo a M. Foucault en *Historia de la sexualidad II* p. 15, “en lugar de legitimar lo que ya sabemos se trata de emprender el saber tratando de ubicar cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo”.

Este trabajo deconstructivo tiene incidencia también en nuestras propias vidas, ya que nos encontramos atravesados por los conceptos y metodologías y atravesados por este ejercicio o este modo de trabajar y tratar los conceptos, observando las fisuras y buscando desde ellos otros modos de conceptualizar más enriquecedores para estas circunstancias. Por eso la importancia de llevar todas estas ideas y reflexiones a la interlocución, a la conversación, sea por esta escritura, sea a través

de las redes o en los conversatorios, etc. además de la aplicación clínica de los nuevos hallazgos y conceptualizaciones.

La idea es entonces contribuir a un psicoanálisis que se abra a pensar las subjetividades y las alteridades contextualizadas en distintos mundos. Lo que rige en el dispositivo, está afectado por lo que sucede en las calles, en el afuera, bastó atravesar la pandemia y pasar de la sesión presencial a la virtual, para corroborar que el orden simbólico está construido en grandes porcentajes, por ingredientes cosmo-políticos. Es decir se trata de hacer uso del deseo del analista con implicación ideológica, social, cultural y cosmo-política, se trata entonces de una clínica situada, una clínica implicada con el presente.

En capítulos anteriores ya nos hemos referido a las no tan beneficiosas influencias que nos toca experimentar por estar atravesados por los ideales racionalistas, antropocéntricos, falocentristas, etc. de la modernidad.

Repasaremos entonces muy brevemente algunos puntos de la metafísica, considerando a dos filósofos - de los que ya algo mencionamos- que necesitamos recordar, para entender el modo de conocer propio de nuestra época moderna. Haremos entonces referencias a Descartes y Kant.

En Descartes comienza una larga historia de separación entre hombre y naturaleza, con su dualismo entre la cosa pensante y la cosa extensa. Lo humano se separa de la naturaleza y se enfrenta a ella, inaugurando la concepción moderna del binario desigualado Sujeto y Objeto. Lo humano tiene entonces una esencia distinta, *un algo más* que se distingue del resto. La sustancia -siguiendo a Aristóteles - es un ser que está determinado en sí mismo, contenido en sí mismo, definido independientemente de los otros seres. La sustancia se define por alguna característica esencial. Para Descartes, la cosa pensante, res pensante, es una sustancia o un ser definido por el pensamiento. El ser humano es el pensamiento mismo, todo él, es

pensamiento. Todas sus otras características son secundarias, si no están, no alteran la esencia misma de la sustancia. Por eso el pensamiento es lo central del humano. Aunque tenemos un cuerpo, eso no es importante. Quedan así separados mente y cuerpo, animal y humano y también humano y máquina. Descartes entonces parte de un sujeto epistémico fuerte que sale de la duda y conoce un objeto. Ese sujeto es un ego, es un yo al que se llega por la duda y el que duda piensa y si piensa existe. El pensar es la esencia del yo. Además el yo no solo es esencia, es sustancia y la esencia de esa sustancia es el pensamiento. Es una trilogía: yo, pensamiento, existencia. Me doy cuenta de la existencia por medio del pensamiento.

El criterio de verdad es la evidencia, las ideas claras y distintas en la mente, eso es lo verdadero. Así también encuentro la esencia de otras sustancias. ¿Cuál es el objeto de conocimiento? Son los cuerpos, la sustancia extensa, que es móvil, que es una máquina, y de esos objetos logro una idea clara y distinta. El sujeto es una instancia separada del objeto. Lo que yo conozco es el objeto. El conocimiento que tengo de mi mente es reflexivo, porque hay solo pensamiento. Y las pasiones son pensamientos confusos. El sujeto es libre y posee voluntad, en cambio el objeto está sujeto a determinismos y leyes que rigen su comportamiento. Descartes parte de Dios que es la sustancia perfecta, por eso es el garante que provee de esa capacidad de pensar. Hay una confianza absoluta que el ser humano posee capacidad de conocimiento verdadero para conocer el mundo tal como es. Si partimos de un enunciado y tenemos un método seguro, llegaremos a conclusiones verdaderas. Los seres humanos conocemos las cosas tal como son. Sustancia pensante, sustancia divina y sustancia extensa son las tres sustancias que constituyen la ontología cartesiana.

En el empirismo las cosas son muy distintas, no se habla de ningún principio, el sujeto de Hume conoce a través de la

experiencia y el criterio de verdad se genera a través de la percepción. Pero más allá de si lo inteligible viene de lo sensible, el gran aporte de Hume es – según Deleuze- el tema de las *relaciones* que son exteriores a los términos. Y que las relaciones pueden cambiar, sin que cambien los términos. Más adelante veremos los aportes de Hume al relacionalismo, al entre y la salida de los correlacionismos

Volviendo a los correlacionistas, el sujeto kantiano es más fuerte aún que el sujeto de Descartes, porque es trascendental. No es una sustancia, es puramente gnoseológico y se halla fuera de la historia. Es un principio auto-fundado y fundante de la realidad.

Encierra a priori las posibilidades de conocer, independientemente del valor de la experiencia. Esa posibilidad de conocer no está puesta por Dios como en Descartes, ni es fruto de la experiencia empírica. Hay tres modos de conocer: 1-la sensibilidad, que toma el espacio y el tiempo, 2- el entendimiento y 3- la razón pura y práctica, además del juicio estético. Esos modos son dotados a priori. Estos tres modos hacen posible el conocimiento, pero necesitan que se les agregue para funcionar, la información que viene de la intuición sensible. Todo concepto debe tener acompañamiento de una intuición sensible porque para no ser vacío, a su vez las intuiciones sensibles sin concepto se hallan ciegas, perdidas. El acceso a las realidades no se da en el ámbito de la razón pura sino en el ámbito de la razón práctica. Y el objeto de conocimiento son los fenómenos. El sujeto a diferencia de Descartes no puede conocer las cosas por sí mismas, solo conoce los fenómenos. El fenómeno es la cosa tal como se nos aparece en la intuición sensible. Más allá de las experiencias del fenómeno no podemos conocer. El noúmeno es incognoscible. Pero la razón puede pensar y hasta pensar cualquier cosa. Pero a diferencia de Descartes, pensar y conocer no es lo mismo. Conocer implica validar empírica-

mente, pues solo conocemos objetos sensibles, fenómenos. Y las validaciones son universales. Dios, alma y mundo son los tres postulados de la razón de Kant. Esa es la correlación sujeto- objeto en Kant. El que introduce la historia es Hegel con la dialéctica.

Kant hace una síntesis entre racionalismo y empirismo. Sostiene una teoría y una práctica. A diferencia de Descartes que alcanza el conocimiento verdadero en el plano ontológico, Kant pone límites a la capacidad racional. Distingue usos de la razón. Para Kant no hay sustancia. Hay un sujeto que posee condiciones a priori por las que el conocimiento se produce, pero nunca directamente sobre la realidad sino sobre fenómenos. Para acceder a la realidad necesitamos ese elemento tercero, porque es imposible que los conceptos del entendimiento puro se apliquen directamente a los fenómenos. Entre la experiencia, la práctica y las teorías, está ese elemento tercero, ese esquema trascendental (Kant, 1781: p. 288) sea una matriz de datos, una formalización matemática etc. que hacen de intermediario, de operador lógico para aplicar y transmitir ese conocimiento.

A su vez Kant no sostiene que no se crea en Dios, pero lo que no es posible es poseer o acceder a un conocimiento teórico de Dios. No combate la fe. Fija los límites de la razón. El campo de la fe es distinto del de la razón. Es un idealista porque no conocemos las cosas tal como son en sí mismas, sino que el sujeto construye el objeto y es trascendental, porque ese conocimiento es independiente de la experiencia.

El sujeto es libre, autónomo, no depende del objeto que conoce, sino que tiene influencia sobre él al conocerlo. Ese sujeto tiene condiciones a priori para conocer: sensibilidades, conocimiento y razón que son formas universales y a-históricas de conocer.

Entonces este es el modo que establece la modernidad de conocer el mundo y de vivir en él. La racionalidad cartesiana y el idealismo trascendental kantiano dan sustento a la concepción moderna, humanista de las ciencias caracterizadas por un excepcionalismo racionalista humano, androcentrado que prioriza la razón para conocer la sustancia esencializada y naturalizada, dominarla y proceder sobre el mundo como recurso del cual se sirve para sus necesidades. Pero existen las corrientes de pensamiento críticas a este dualismo, sustancialista, androcentrado cartesiano-kanteano, y uno de los primeros pensadores críticos que se oponían al fijismo parmesiano fue Heráclito. Heráclito fue un crítico del ser fijo, ese ser en sí, que luego dará base a las corrientes filosóficas que sirven de sustento a la modernidad, al capitalismo y la propiedad privada. Justamente para nuestro pensamiento dominante, existe entre los humanos y las cosas un abismo y una fijeza. Si en la antigüedad la separación era humanos – dioses, en este antropoceno es sujeto- objeto y el sujeto es el humano esencialista productor de identidades fijas y el objeto es siempre inferior animal, máquina, naturaleza. Dentro de los humanos lo inferior es: mujer, anciano, pobre, negro etc. Se trata de fronteras, de categorías puras esencializadas y naturalizadas que no se deben mezclar porque no se consideran las mezclas contaminadas.

Las corrientes filosóficas que siguen la línea heracliteana, no hablarán de sustancias ya hechas, encerradas en sí mismas, sino de un ser dinámico, móvil, sin fronteras fijas, definido por su potencia y su capacidad de relacionamientos y no por perímetros categóricos encarcelantes. Hablarán como veremos luego de flujos, fuerza, devenires, potencias relacionamiento, zonas entre. No hablarán de origen fijo, de fines establecidos, ni de reproducciones y representaciones del modelo, sino de movimiento, contingencia, acontecimiento, etc.

Deleuze en “Diálogos” (1977, p. 75) nos aporta lo que Hume legó al relacionalismo. Sostiene que Hume nunca buscó el principio, el inicio pues “eso es solo una máscara, las cosas empiezan a moverse incluyendo un segundo, tercer principio y en ese caso ya no puede hablarse de principio. Las cosas se empiezan a vivir por el medio”(…) “lo que los empiristas encuentran es el problema de las relaciones y que las relaciones son exteriores a sus términos” Deleuze explica que si digo el vaso está sobre la mesa, la relación no es interior a ningún término. La relación está en el medio y existen por sí mismas y una relación puede cambiar son que cambien los términos. Es una geografía de las relaciones Los empiristas no son teóricos, son experimentadores, jamás interpretan, experimentan considerando esas relaciones entre términos. Evidentemente, Hume, al no darle importancia a la esencia ni a la sustancia que conlleva al correlacionismo y los binarismos, ha sido relegado por el juego de poderes y saberes liderado por la filosofía francesa y alemana de su época. Deleuze junto a otros pensadores lo rescata. Y consideramos que sus aportes nos sirven.

Otros dos pensadores que fueron grandes críticos de esta sustancia esencializada, naturalizada y enmascarada fueron Marx y Nietzsche. En ambos encontramos una crítica de las sustancias como predeterminadas y una demostración de que estas sustancias son construidas aunque luego parezcan naturales y se velen. Para ambos, siguiendo una línea heracliteana, en la base existen unas fuerzas relacionales, devenires, sin origen ni telos. Es un fondo desfondado, porque no se repite, es una inmanencia que es unívoca, horizontal, sin jerarquías que produce y produce. No hay esencia, es una relación de fuerzas, donde cada una es lo que es por su relación con las otras. Para Marx la relación social se da como una relación de fuerzas entre propietarios y proletarios asalariados. A su vez, esas fuerzas remiten a otros sustratos previos, a los modos feudales de

producción y la extracción de riquezas de Europa en América. Marx habla de relaciones de fuerza, de cómo se produce y distribuye y del resultado en tanto mercancía. Va a mostrar que ni el dinero, ni la mercancía, ni los medios de producción, ni los productos de consumo, son de por sí el capital. Se da todo un proceso para que se conviertan en capital. La *acumulación originaria de capital* es un proceso histórico. No es producto de leyes naturales y eternas que siempre van a regir en la sociedad, como sostienen los economistas liberales. Son relaciones de fuerza que pueden variar, deterritorializarse, descodificarse etc. En Nietzsche también es juego de fuerzas activas y reactivas, vitales y anti-vitales. Las anti-vitales enmascaran la *voluntad de poder* – esa fuerza que fluye- generando al ídolo y a las alegrías tristes antivitales, que por acción de las fuerzas morales decadentes aparecen como esencializadas, hegemónicas e independientes de toda producción. Todos estos pensadores son parte de una corriente impura que mezcla flujos de fuerza y todos ellos muestran una forma de pensar la vida alejada de las tendencias dualistas, binarias, fijistas y correlacionistas que datan de los griegos y hacen un pico intenso en Descartes y Kant.

En contraposición a esta línea de pensadores seguimos entonces con esta cultura correlacionista y sustancialista de la modernidad, en donde quedan establecidas identidades y a la vez binarios desigualados axiológicamente. La identidad blanca como mismidad se construye a la vez que se construye a una otredad, a un otro como negro. Esa mismidad: hombre, blanco, civilizado, racional, rico, capacitista-eficiente, genera la otredad: negro, mujer, salvaje, irracional, pobre, discapacitado. La mismidad es lo homogéneo, lo puro, lo continuo y la otredad lo heterogéneo, lo impuro, lo que rompe la continuidad. Son esencias opuestas y jerarquizadas. Esas otredades van variando con el tiempo, en la edad media fueron otros por ejemplo,

los leprosos. Tzvetam Todorov (1998, p. 195) es un teórico lingüista, historiador búlgaro que estudia en 1982 el problema del otro en el marco de la conquista de América. Establece para este estudio de la problemática de la alteridad, distintos ejes, el eje valorativo, el eje gnoseológico y un eje topológico, que refiere a en qué espacio ubicamos a ese otro, y cómo ese espacio de otredad va variando con las épocas.

Este humanismo moderno racionalista excepcionalista, es leído en una línea similar a Todorov por un antropólogo discípulo de Deleuze y lector de Foucault, Pierre Clastres en “Investigaciones en antropología política” (p. 57, 58) que describe al racionalismo modernista como violento y etnocéntrico, porque se considera a sí mismo como la única forma de conocer y experimentar la vida. Clastres estudia el humanismo occidental, europeo, aplicado a América Latina y invita a pensar “que la ética del humanismo es la espiritualidad del etnocida, que proclama una jerarquía de culturas y confirma la superioridad absoluta de la propia”. Clastres explica “que el etnocidio comparte con el genocidio una visión idéntica del otro, el otro es el diferente, pero en una diferencia perniciosa que debe ser obligada a transformarse y mejorarse según el modelo que se le propone, que es superior. Llamémosle metafísica de la presencia, correlacionismo sujeto- objeto. Este modelo de conocimiento y de relacionamiento incluye la faz del poder como dominación. Este modo de conocer del modernismo humanista fue y es aplicado a las culturas, es utilizado en nuestras ciencias y muchas otras prácticas y es el que será cuestionado en este capítulo. Es decir que con estas herramientas modernas gastadas y que no nos satisfacen ya más, vamos a pasar en los tramos de la escritura que siguen a buscar, a investigar otras propuestas de vivir, conocer y relacionarse con la realidad, que nos han legado otros pensadores y otras culturas. Hacemos este recorrido siempre con la línea directriz

de nuestra propuesta, que es pensar la subjetividad entramada en los poderes, apostando a que ese entramado pueda en sus aspectos productivos, generar apertura, potencia y vitalidad y no opresión, sumisión y entristecimiento.

El título de este apartado “Ver poder, saber mirar más lejos”, en parte tiene su origen en un juego de términos que hace Derridá en el Seminario “La bestia y el soberano” dónde usa: ver, poder, saber, tener. Plantea una escena donde el Rey Sol Luis XIV, posee la autoridad, que incluye poder y saber y este monarca ve como disecan un animal, un elefante, en público. El animal que no posee ni lenguaje ni voz ni razón, es el objeto que satisface las necesidades narcisísticas del poder soberano y esta disección muestra, presentifica y afirma ese poder *en presencia*, para los esclavos y cortesanos que participan de la escena. Hay algo del ver como sujeto central que va ligado al poder, al saber y al tener. El rey representa la subjetividad moderna.

El hombre en el centro teniendo frente a sí la representación de la realidad del mundo. Esa mirada se plantea en una situación de poder y saber. Está incluida en el poder, saber y tener. Esa mirada más allá de lo visual representa una actitud, una posición de superioridad desde la cual se aborda y se percibe al otro. Es una posición narcisística, etnocéntrica, omnipotente. Y esta posición se no se halla ausente de los más variados órdenes de nuestra vida cotidiana: la enseñanza, la medicina, la ciencia, la técnica, la información, las redes sociales virtuales, el mercado y por qué no en algunos practicantes del psicoanálisis y en algunos buenos tramos de la teoría de muchos psicoanálisis. Y esta posición de dominación y superioridad ante el otro, ante el objeto que estudiamos, forma parte del dispositivo de control bio-farmaco-porno-petro-cosmopolítico en el cual vivimos, pensamos y trabajamos.

El “ver poder, saber y soñar más lejos” liga al poder y el

saber con la posibilidad de alejarnos de esa metafísica de la presencia de la epistemología de la modernidad humanista y de hacer una apertura epistemológica a otros mundos no tan cartesianos, a través de una relacionalidad abierta, que nos permita pensar a los otros de manera distinta al de un objeto a dominar. La frase nos lleva a pensar si estamos metodológica y epistemológicamente preparados para reflexionar y aproximarnos a los mundos de los otros.

La porción del subtítulo: “Soñar más lejos”, se inspira en una cita de Viveiros de Castro y Danowski (2019 p 137) que transcriben un comentario del cacique yanomami Davi Kopenawa del Amazonas, que alude a la posibilidad de su pueblo de “no soñar como los blancos, que sueñan corto y oscuro porque sueñan con ellos mismos. No ven más allá”. Entonces esta segunda parte de la cita, nos inspira a pensar que como estamos convencidos y cansados de no estar metodológicamente preparados para aproximarnos a otros mundos, porque soñamos muy corto, porque solo soñamos con nosotros mismos, es hora de escuchar, leer, conocer otros mundos y sus herramientas conceptuales.

La modernidad, el humanismo, el renacimiento comparten la concepción universal del hombre en el centro del mundo, pasando de teocentrismo medieval al antropocentrismo. Se trata de un excepcionalismo humano universal, androcentrado, donde las cualidades del humano varón, quedan especialmente resaltadas por sobre los seres femeninos y por sobre los animales y el resto de las existencias. Todo lo que viene después de este sujeto entronizado será como un reflejo en su espejo y será considerado desde la lógica de sus necesidades. La diferencia se piensa como una negación de lo que debe ser idéntico a ese modelo y queda jerárquicamente en un lugar inferior. Es una lógica de lo mismo por lo mismo.

Las herramientas de la modernidad siguiendo los preceptos

cartesianos y kantianos, se basan en la razón sobre la fe y el progreso de la ciencia por sobre las religiones que tanto peso tuvieron en las épocas anteriores. Locke, Rousseau, Hobbes, con sus contractualismos que dan posibilidad de existencia a ese hombre que es ciudadano libre, responsable, que fija sus metas según su voluntad, manejándose a través de la razón. Es decir que es responsable de dar un sentido a su vida sin recurrir a la existencia de un mundo trascendental basado en Dios. Surgen el capitalismo, los controles de los Estados, las constituciones, las democracias, las clases sociales, los derechos humanos, la industria y la producción, la ciencia para el desarrollo humano, la educación y todas estas variables se hallan teñidas por una ilusión de progreso y futurismo.

La filosofía hace también su giro humanista sacando a Dios y el cielo del centro, antropo-morfizándose y situando al hombre – varón como principal protagonista. Platón es un sostén teórico importante con su caverna y su realidad prediscursiva. También Descartes separando despectivamente la res extensa más cercana a la animalidad y la máquina en segundo plano y priorizando el sujeto racional. Y Kant con su correlacionismo sujeto -objeto a partir del cual accedemos al fenómeno mediante la razón y los sentidos, pero no así al noumeno, que requiere la mediación de un elemento tercero.

Resulta entonces que toda la realidad queda mediada por el lenguaje y es el sujeto humano varón racional, occidental, europeo, habitante de la metrópolis, blanco, clase pudiente, el que la conoce y la ordena. El máximo del excepcionalismo. Las humanas mujeres quedan fuera de la posibilidad de construir el conocimiento. Y los animales en el pensamiento occidental moderno, se consideran muertos de entrada, pues son recurso para satisfacer nuestras necesidades de alimentación, abrigo y herramienta de carga.

La modernidad es un fenómeno en esencia europeo occi-

dental, pero con la expansión imperial de Europa y el surgimiento de las colonias adquiere una dimensión mundial.

El desarrollo científico a partir de la modernidad, le otorga no solo como recién expresamos a los animales, sino también al planeta tierra, el estatus de recurso para las necesidades de progreso humano, empezando así a generar sin saberlo, efectos de transformación geológica en las capas terrestres, que hoy constituyen los efectos del llamado Antropoceno.

A esta altura entonces del siglo XXI, ¡¡nos pesa ser modernos y humanistes!! . Estamos convencidos que no podemos continuar pensando y viviendo de modo antropocéntrico, androcéntrico, falogocéntrico, cis-identitario, heteronormativo, parejo-centrista, colonialista y patriarcal.

En la segunda mitad del siglo XX se empieza a avanzar en dirección deconstructiva, mostrando que el humanismo domestica al humano. Nietzsche como gran crítico del humanismo habla de “doma” del humano. También Heidegger hace su crítica al humano que dispone del mundo como objeto a ser intervenido para sus fines.

Hoy el *pos-humanismo crítico* propone paradigmas epistemológicos que desarman ese edificio humanista del binario desigualado sujeto -objeto. Se trata de abandonar la lógica atributiva jerarquizadora que da lugar a a-prioris epistémicos, políticos, científicos, éticos, etc. generando las desigualaciones, inferiorizaciones, exclusiones de especie, género, raza, clase etc.

Hoy aunque para muchos cueste aceptarlo y lo intenten negar, vivimos un mundo donde ya no existe la división binaria: naturaleza-cultura, hombre-mujer, hombre racional -animal irracional, hombre y cyborg, muerto -vivo etc.

Si para Freud la religión era una ilusión y su entusiasmo estaba puesto en las ideas de la modernidad, para nosotros esa modernidad nos desilusiona por su antropomorfismo, etnocentrismo, falogocentrismo, heteronormativismo, parejocen-

trismo, familiocentrismo, carnologocentrismo, colonialismo, capitalismo etc.

También el psicoanálisis si se hace una rápida historia del uso del concepto de sujeto y de otro, a pesar de los lugares excepcionales en que se libera, participa de muchas características del pensamiento moderno y humanista basado en ese correlacionismo kantiano del sujeto que conoce el objeto, porque ese objeto no se aparece por sí, sino que aparece solo por mediación del lenguaje. En la modernidad todo es representación, no hay presencias como en otras culturas. Pareciera que de eso solo saben los antropólogos y son casos salvajes, especiales y atrasados.

En el mismo Lacan, si bien encontramos aspectos importantes que se salen del formato del sujeto humanista moderno: el sujeto entre significantes, el sujeto dividido, evanescente, en falta, en inmisión de otredad, y como también él mismo manifiesta en “La ciencia y la verdad” (p. 838) su rechazo a las ciencias humanas, su anti-humanismo; pero aún así, ese sujeto no deja de ser en otros muchos momentos de la teoría, el sujeto de la ciencia, como el mismo Lacan lo expresa, también en otras páginas de “La ciencia y la verdad” (p 837 y 842).

Es decir que ese sujeto del dispositivo de la sexualidad foucaultiano al que gran parte de los psicoanalistas *escuchan* para develar su verdad, especialmente sobre la sexualidad en el centro del inconsciente en tanto falta, *es ese objeto que ha de ser tratado para develar algo incognoscible, según nos ha explicado Foucault.*

En términos generales, el psicoanálisis enfatiza la posición del sujeto humanista, excepcionalista, y por qué no especista, del humano marcado por la significación fálica, por el orden simbólico edípico de la Ley del Padre y puesto en primer término como primera especie, que conoce al objeto, dentro de

un formato racionalista, falogocentrista como principio ordenador de las subjetividades y lo viviente.

Entonces si invitamos a cuestionar y repensar los conceptos, la idea sería entonces plantearnos: ***cómo nos pensamos y cómo pensamos a los otros.***

Es decir sería ubicarnos en la idea: “Que el otro no sea un objeto a dominar, estudiar, curar, gozar. Una concepción distinta de la alteridad requiere hacer el giro (ontológico) de pasar de un sujeto centro con un objeto de estudio, de uso, de tratamiento, a una relacionalidad abierta que rompe el binario y las jerarquías que conllevan usos del poder. Se trataría de pasar a otros modos de relacionalidades con poderes no jerárquicos. Quizás quepa la palabra heterarquía.

Y para este pasaje se necesita ejercitar la deconstrucción como modo de abordaje de los conceptos desde la misma estructura, tratando de desarmarlos. Para esta tarea tomamos la herramienta derrideana.

Derrida haciendo base en parte en ese martillo nietzscheano, colabora en la **deconstrucción de la metafísica occidental**. Lo interesante es retener que nos dice que la deconstrucción no es un método, es algo así como un ejercicio que nos acontece no voluntariamente. Los conocimientos mismos se van deconstruyendo. *Eso sucede* en homología a *Eso habla*, es decir sucede más allá de lo propuesto voluntariamente. Estas ideas derrideanas también combinan o hacen intertexto con Deleuze y Guattari que en “Kafka. Para una literatura menor” (1975) explican que la literatura menor respecto de una mayor, genera un efecto de desterritorialización de la lengua. Esa deconstrucción que nos sucede, nos hace nómades y desterritorializadores de los conceptos y metodologías. Devenimos nómades de las teorías que nos axiomatizan las ideas y las prácticas. Localizamos sus agujeros, sus fisuras y creamos a partir de lo anterior, nuevas lenguas que habilitan a otras prácticas. En deleuziano

guattariano se trataría de un agenciamiento colectivo de enunciación que escapa a las axiomatizaciones dogmáticas.

Por eso decía antes, que el trabajo con estos conceptos nos atraviesa fuertemente en lo personal y que nos implica como analistas. Nos sucede y lo asumimos, y recién luego de cerciorarnos que nos sucede, recibimos ese afán de deconstruir y volver a armar otra cosa, es decir que lo elegimos nosotros, luego. Y nos sucede con muchos otros existentes de nuestra época, no se trata de un pensamiento aislado en lo individual. A este aspecto lo trabaja muy lúcidamente el sociólogo rumano Lucien Goldman (1)

Se trata entonces de ir al revés del tejido y ver las fisuras y ponerlas a trabajar. En el caso de nuestra teoría se trata de salir de las lógicas binarias occidentales que tienen base en las tablas pitagóricas (frío- caliente, macho- hembra, noche – día) para abrir a lógicas de conjuntos abiertos, complejos, de multiplicidades, de varias perspectivas a la vez, rompiendo los principios clásicos de no contradicción, identidad etc. Romper el binario es también cuestionar el concepto de estructura fija e integrar las estructuras a las historias. La estructura no está antes del sujeto y lo recibe. Sujeto y estructura se producen en sincronía.

En el caso de Derrida, él dice que *no hay nada fuera del texto*, es decir que no hay nada que exista antes o sea anterior a ese texto. No hay una caverna de ideas, no hay una estructura fija que me recibe ni una estructura total y terminada y sin historia y sin movimiento. Se crea en el texto, al decirlo, esa realidad (performatividad). Hay una realidad material, pero para cada existente, al crear el texto entra a participar esa realidad. Esto va a debatir con la fenomenología que totaliza el sentido, con el estructuralismo más clásico por la fijeza a-histórica, y en parte con los nuevos materialismos que sostienen que la cosa existe aunque el humano no la observe. Al respecto creemos

que claro que la cosa existe, y claro que les humanas construimos representaciones de ellas. Pero lo que les humanas debemos lograr, es pensar que no son las únicas representaciones, ni que todo lo existente depende de que nosotres le representemos y que hay vínculos con las cosas que transitan por la vía cartesiano-kantiana de la representación, hay también presencias, mundo encantado, etc. De perder nuestra omnipotencia y nuestra soberbia se trata.

En relación a esta modernidad en donde la relación sujeto humano que conoce el objeto de la realidad, manipulándolo con su principio de orden y autoridad, es que surge la expresión *Metafísica de la presencia*.

Presencia que prioriza la palabra -a la escritura que siempre implica un desplazamiento- y con la palabra, va la voz y la mirada como bases posibilitadoras de la autoridad. Temas estos de la presencia material del cuerpo que seguiremos trabajando con la espectralidad derrideana, luego con el giro ontológico, los estudios posthumanos, nuevos materialismos, etc.

Esa autoridad en la modernidad, arma un centro organizador, por ejemplos: el hombre que es el centro del universo y gobierna omnipotentemente al mundo con su razón. Otro ejemplo es el significante fálico que es el significante privilegiado que determina la significación fálica para todos los otros significantes. Surgen las expresiones: teocentrismo, logocentrismo, etnocentrismo, antropocentrismo, falogocentrismo, carnívoro-centrismo, virilidad carnívora, hematocentrismo, etc. Dios, Rey, Ley del Padre, padre de la Horda, Complejo de Edipo, etc. En todos los casos hay un centro rector universal que organiza los binarios desigualados en lógica atributiva, clasificatoria, identificatoria y totalizante. Ese principio ordenador asimila lo otro a lo mismo. La episteme de lo mismo. El mundo se percibe por medio de esos pares que son aprioris lógicos considerados ahistóricos y universales y lo que se sale

de ese control, entra en los casilleros de lo extranjero, patológico, abyecto etc.

Ese edificio logocentrista tiene fisuras y está cayendo. No se trata de remendar las teorías haciendo exégesis y agregando hipótesis adventicias. Tampoco es la propuesta pasar de los binarios a monismos, porque se trata justamente de tolerar la tensión de los dos polos. No se trata de una solución dialéctica que resuelva la tensión. Se trata de desarmar desde adentro de ese binario, tolerar la tensión misma de los dos polos y abrirlo a otras lógicas móviles y también contradictorias.

Los conceptos que iremos comentando que permiten trabajar con estas tensiones al desestabilizar a través de una lógica abierta e inconsistente a la lógica binaria desigualada, constituyen también una herramienta metodológica que permite pensar nuevos modos de lazo y de constitución de intersubjetividades. Estos conceptos van a las relacionalidades, los *entres*, los mutualismos, terceridades no fálicas sino energéticas y simbólicas, los compost, la simbiogénesis, el hacer con, la simbiosis, las redes de actantes, las máquinas deseantes, los agenciamientos, los devenires minoritarios, las micropolíticas del deseo, las transversalidades y un largo etcétera. Y es interesante pensar estos términos tanto en la teoría como en la clínica. En la teoría salimos de las enseñanzas de las epistemologías ahistóricas y hacemos compost de conceptos. Como también en la clínica al salir del binario podemos trabajar con la riqueza de la tensión entre dos categorías sin reducir esa tensión a un conflicto metapsicológico que debe decantar en una opción verdadera o saludable contra otra falsa o dañina, sino transitar por esa inconsistencia. Por ejemplo *las vivencias entre*: querer que un familiar agonizante viva y muera, o un ahijador que ama y evita un hijo, los existentes muy ancianos, o los existentes con diagnósticos oncológicos, autoinmunes o cardíacos, que viven entre la salud y la enfermedad, entre la

vida y la muerte, las fidelidades y las parejas abiertas, los géneros no binarios, los mestizos, los inmigrantes, les existentes que viven en países en guerra y que corren periódicamente a los refugios, les existentes humanas que viven con otras existentes en convivencia inter-especie. Esta lista nos muestra las tensiones, la necesidad de poder trabajar en ellas, tolerarlas, usar otras lógicas que no utilicen el principio de no contradicción y entonces no reducir a binarios.

Aquí entra ahora un **concepto derrideano** que nos sirve muchísimo para tolerar estas tensiones y que lo sumamos a la caja de herramientas junto a los conceptos de *relacionalidad*, *terceridad* y *entre* de Jessica Benjamin. Este concepto es el **fantasma** en tanto **espectralidad** que propone Derrida.

No podemos pensarlo en consonancia con el fantasma lacaniano, porque Derrida no lo utiliza relacionándolo al deseo, o a la elección de objeto, o al goce, o a la sexualidad, o al narcisismo etc.

El fantasma del psicoanálisis no se dirige a lo ontológico existencial, sino que va unido a conceptos y avatares pulsionales y narcisíticos y se halla también impregnado de modalidades del poder en tanto dominación, captura del deseo del otro etc. Por ejemplo el ideal del yo del Otro, me identifico, lo amo, si lo amo no me puedo identificar con el padre del mismo sexo etc. el tener el falo, ser el falo para el otro, mujer objeto “a” del hombre, hijo en posición del falo de la madre o el bebé como “a” de la madre, etc.

De algún modo **estas conceptualizaciones entran en esa metafísica de la presencia**, porque se mueven en un binario desigualado y en base a los sesgos falocéntricos. Existe entonces una lógica centralizadora de dominación y atribución y en algunos sectores de la teoría son categorizadoras, respecto de los modos de funcionar, desear etc. Para botón basta el Edipo que tiene salidas prefijadas ahistóricas por lo que permite cero

espectralidad. O se es una cosa o se es otra, los *entre* van ubicados del lado de los no logros y por ende son patológicos.

Es decir que todos estos conceptos se alejan, según nuestro modo de ver, de lo espectral, del *entre*, de lo múltiple que escapa a la estructura ahistórica. El sujeto del psicoanálisis, si podría ser algo espectral porque está y no está, está entre significantes, no así el fantasma.

El **fantasma derrideano** se compondría mejor con otros conceptos menos cartesianos y menos kantianos, como los devenires deleuzianos-guattarianos, con las propuestas de Vincenne Despret (2) respecto al estatuto de los muertos y el cuestionamiento del duelo freudiano como obligatorio, con los estudios de los aborígenes que realizan los antropólogos pos-estructuralistas en la Amazonia y con el poshumanismo crítico y el abordaje entre humano y cyborg etc., porque apunta a la relacionalidad en la ruptura del par presencia ausencia. No está ni vivo ni muerto, está y no está. Me relaciono con el otro desde esa espectralidad, en ese entre presencia y ausencia permanente, ni vivo ni muerto que aparece y desaparece cuando quiere.

Derridá menciona como ejemplo al padre de Hamlet, pero en las cosmogonías amerindias pululan ejemplos. También la novela “Pedro páramo y el llano en llamas” de Juan Rulfo, recordada por Mónica Cragolini en sus clases por zoom para la Universidad de Perú en 2021 en pandemia.

Esta condición fantasmática nos sucede a todes. Todes estamos atravesados por esta condición, estamos atravesados por la ausencia, no es todo presencia porque la vida es un transcurrir hacia la muerte. No estamos ni vivos ni muertos, estamos en ese entre la vida y la muerte. Estamos también en entre esos géneros sin esencia. Ni esencia hombre, ni esencia mujer, ni del todo humano ni del todo animal, ni naturaleza ni cultura etc. No hay dialéctica sino que se trata del *entre*, la tensión y

el conflicto de las categorizaciones que constituyen el pensamiento complejo. No hay que superar el *entre*, hay que permanecer en movimiento.

El fantasma rompe los binarios, los pone en tensión permanente, tira por la borda las categorizaciones identitarias fijas, las jaulas epistemológicas. El fantasma no se puede ontologizar, resiste la presencia, la identidad y la identificación.

Como vemos rompe con la metafísica de la presencia, y rompe con el poder como dominación, es decir la jerarquía. Existen las heterarquías como aprendemos de los aborígenes y de Pior Kropotkin en el Apoyo mutuo de 1902. Aquí también agregamos al paso lo que ya expusimos antes con Judith Butler y Michel Foucault: el poder no siempre es dominación, el poder también genera, produce y respeta la alteridad.

Para seguir tomando herramientas - que trataremos luego de probar hacer intertexto con Jessica Benjamin - en “Políticas de la amistad”, Derrida reflexiona sobre el amigo como el diferente, como un encuentro con un diferente en la igualdad. *Una política de la igualdad en la diferencia*. Esta política nos va a servir o solo para le amigue, sino para las relaciones entre ahijadores e hijos. En cuanto a le amigue, Derrida ejemplifica con el **amigo** muerto que es recordado y al ser recordado es una presencia ausencia. Ese amigo es también como otro que es, como alteridad que es, es **incalculable, porque viene cuando quiere y se va cuando quiere**. Es **la lógica de la visitación**, donde recibo al que viene sin anuncio y no pido identificaciones, lo recibo en su alteridad radical en una posición de hospitalidad incondicionada. Es una **relacionalidad abierta** donde la espectralidad está incluida y tensiona enriquece los vínculos. También puedo ser amigo y enemigo de mi amigo, puedo disentir, porque es una lógica de la igualdad en la diferencia.

En la **lógica de la invitación** entra **la ley**. Elijo a quien invito y le pongo condiciones para recibirlo y trato de de asimilar-

lo a lo mismo, a lo mío, como una parte mía. En este ejemplo de la invitación como distinta de la visitación espectral, entra también la media naranja de las relaciones amorosas y la posición especista hacia los animales que se utilizan como recurso de uso humano. Y justamente aquí también hace entrada el concepto de *virilidad carnívora*, en tanto no solo el humano usa su poder y come la carne del animal, sino que devora al otro, sea animal o humano al ponerlo bajo su uso, sea este material, afectivo, laboral, sexual etc.

El otro derrideano es incalculable es una espectralidad que lleva a una **alteridad radical** que sale del encasillamiento binario desigualdad y jerárquico y lleva la relacionalidad heterarquica, diversa, abierta, histórica.

Y en cuanto al duelo, al igual que con Vinciane Despret (2) y los amerindios y otros, Derrida con la idea de fantasma al romper con la binariedad, romper con la presencia totalizadora, se aleja del duelo freudiano y habla de un *duelo imposible*. En el duelo freudiano elaboro la pérdida y el objeto pasa a recuerdo, sin guardar ya ningún nivel de presencia más que en la memoria. Pero en este caso, esa persona que ha muerto permanece espectralmente entre presencia y ausencia, resultando entonces imposible ese duelo.

En este fantasma no son dos, es *entre* y abre a los conceptos de las *comunidades de los vivientes* en donde se plantea una concepción de la relacionalidad y el poder que apuntan a *vivir con* en el respeto por la diferencia, vivir con una distancia que no confunde y no *vivir contra* o *vivir de*. En la política del otro como lo mismo, nace la competencia que no es competitividad. En la comunidad como la palabra lo dice no hay lugar para la competencia, si para la competitividad. Se trata de deconstruir el lugar habitual del sujeto que conquista y domina el objeto, para lograr una comunidad entre los vivientes sin que ninguno tome un lugar fijo de objeto de dominación. Pasar del *quién* al

qué, plantea Derrida. Todos son sujetos con falta, incompletos, que en la relacionalidad se completan y descompletan dinámicamente por fuera de la dominación.

La comunidad no está antes esperándolos, no es algo material y a la vez abstracto que está afuera. *Se es comunidad*, se la construye siendo. En esta comunidad como veremos en los capítulos que siguen, entran las distintas especies, los existentes no vivos y los cyborg, las máquinas, todes en una piel planetaria que los envuelve.

Esta línea de trabajo deja abierta Derridá al morir en 2004. **Es una línea que ya abre en esa fecha una dirección hacia el posthumanismo crítico.** Tomamos sus aportes para componerlos y hacer inter-texto con los posthumanismos en los otros capítulos y también con los que a continuación veremos de Jessica Benjamin.

Jessica Benjamin. No todo poder es dominación.

Considerando que la hipótesis base de nuestro trabajo – que llamamos hipótesis sujeto-poder relacional - sostiene siguiendo a Foucault y Butler, *que una teoría de la psique requiere una teoría del poder relacional como red compleja*, es que retomamos la propuesta de plantearnos *cómo nos pensamos y cómo pensamos a los otros* y encontramos en esta autora propuestas interesantes para la época en que las plantea.

Nos aporta desde hace ya más de 24 años herramientas lógicas-metodológicas y conceptuales para poder percibir el mundo del otro y convivir en tensión entre esos mundos, sin que ninguno se imponga autoritariamente al otro.

Provee así conceptualizaciones y metodologías para salir del binario y del contexto patriarcal y falocéntrico propio de la *metafísica de la presencia* que sostiene ese binario.

Su trabajo toma un sesgo epistemológico y político que nos

aleja de la modernidad y el pensamiento cartesiano, situándose en el contexto de una tensión entre el psicoanálisis con orientación relacional e intersubjetiva y el feminismo, abordando así el inter-juego entre amor y poder como dominación. Estudia la dominación en medio de estructuras sociales que por lógicas binarias desigualan los sexos.

Benjamin proviene de una formación histórico-filosófica previa a su formación psicoanalítica. Por esta razón considera que es necesario aunar el estudio de los efectos del poder y la dominación en la intimidad de los vínculos afectivos en el psiquismo de los participantes, incluyendo los aspectos tanto conscientes como inconscientes, junto con la influencia de las condiciones políticas, históricas, sociales y culturales de esas existencias. Estudia cómo se ancla el poder en los corazones, tanto desde lo subjetivo como desde lo contextual.

Alejada de Descartes, de Levy Strauss, discutiendo con Freud y con Lacan y apoyada en Foucault y Derrida, sostiene la idea que no es que el poder no debe existir, lo que no debe existir es la dominación. (Foucault, *Hermenéutica del sujeto* p. 138, 139). De este modo se acerca al aspecto productivo del poder foucaultiano.

Toma entonces aportes de Freud, Hegel, S. de Beauvoir, Foucault, Marcuse, Derridá, M. Malher, Winnicott y Stern y Chodorow (3).

Se caracteriza por hacer intertextualidad, pues va y viene por estos distintos autores, sin ser ecléctica y marcando similitudes, diferencias, aportaciones y tolerando la complejidad.

Benjamin muestra en ejercicio, que las disciplinas también toleran la alteridad entre ellas, que abren fronteras y que las diferencias no quitan intercambios y similitudes.

Ubicándose en el posestructuralismo, toma la herramienta deconstructiva derrideana para dedicarse a cuestionar seriamente las oposiciones binarias desiguales y complemen-

tarias que propician a las relaciones de dominación. Y esta ruptura con el binario atributivo complementario, permite deconstruir profundamente el andamiaje falocéntrico del edificio teórico, porque la primacía del falo se alimenta en el binarismo. Su tendencia se encamina a la colaboración para la construcción de un psicoanálisis no heterosexista comenta Judith Butler en “Deshacer el género” (p.197).

Con esta actitud deconstructiva aborda los temas: de las diferencias y como sostener las diferencias en un contexto de igualdad, aborda la estructura de la dominación desde los vínculos más tempranos hasta el erotismo adulto, propone desde la relacionalidad e intersubjetividad nuevas figuras de lazo que ubican el uso del poder sin dominación, en tanto instrumentos de interés clínico como *el vivir con* y *no vivir de*, *el separarse con* y *no el separarse de*, y también apoya fuertemente el conflicto necesario entre historia y estructura con la idea –pos-estructuralista -de que la estructura no es anterior al sujeto.

De este modo trabaja la influencia de los poderes en las conformaciones y las trayectorias de las subjetividades y sus lazos, abarcando una mirada intra e intersubjetiva incluyendo una perspectiva de género.

El epicentro de sus proposiciones se centra en la idea hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo, y a partir de ese modelo, plantea el concepto de *reconocimiento* aplicado a la relación intersubjetiva, generando un equilibrio entre dos sujetos iguales. Si este equilibrio se rompe surge la dominación y la dualidad del sujeto y el objeto.

La dominación es un proceso social complejo que se despliega en los lazos humanos. Ella propone abordar el tema a través reconocimiento mutuo. Para tener agencia, necesito del reconocimiento del otro. Surge así una paradoja – *tensión* - entre la autoafirmación y el mutuo reconocimiento que es propia de cada subjetividad y que se describe: “en el momento

mismo de comprender nuestra independencia, dependemos de que otro la reconozca” (Benjamin 1996, p.49) A diferencia de Hegel que propone resolver la tensión con una síntesis, Benjamin propone sostener la tensión y aceptar la paradoja. La incapacidad de aceptar y mantener la paradoja lleva al pasaje del reconocimiento mutuo al par binario dominación-sumisión (p. 24). Al fracasar las relaciones intersubjetivas, ese entre, esa tensión, se implanta el par binario sujeto objeto. Esta tensión se observa y se trabaja tanto en relaciones entre ahijadores e hijos como en parejas. De este modo, las relaciones de dominación no son naturales, sino que se construyen y pueden ser evitadas. Las relaciones humanas si no son *naturalmente* de dominación, entonces pueden enmarcarse en el ámbito de la hospitalidad derrideana, en donde *recibo al otro tal como viene*, como se presenta, en su radical diferencia sin imponer dominaciones.

De algún modo de la lectura de su obra se desprende la idea que el vínculo temprano con el ahijador, reúne potencialidades para romper las fronteras entre sujeto y objeto y naturaleza y cultura.

En función de estas proposiciones teóricas de partida, se pueden ubicar aquí algunos desacuerdos con Freud.

1- En principio Benjamin se sale más allá de una teoría de las pulsiones, no adjudica un gran papel a lo pulsional y a la agresividad del infante. Por este motivo la socialización no constituye tanto un ejercicio del control de los impulsos primitivos a través de figuras externas como el padre por ejemplo, y una percepción de los otros como obstáculos, sino que existiría una sociabilidad primaria. Se aleja de lo que dice son las opciones freudianas: aceptar una autoridad que controle los impulsos o concebir al ser humano como un ser pulsional que debe ser reprimido por un orden social. La autora ubica en cambio una tendencia primaria para interactuar con otros

y para el reconocimiento mutuo. Consideramos nosotres que también va más allá que T. de Lauretis y Laplanche porque no habla de la seducción generalizada porque hay mutualidad y va y viene entre el adulto y le niño, pero no hay imposición, es una adulte que hace sintonía por medio de una comunicación semiótica de relacionamiento con toda la corporeidad y de esa va y viene surge una terceridad. Benjamin no habla de falo.

2- otro punto que desacuerda con Freud se ubica en la separación pensada como un pasaje de una relación de conexión sofocante a un estado de autonomía independiente, a través de una prohibición impartida por un elemento tercero- padre- con el cual se produce una identificación fija en tanto es la autoridad. Benjamin argumenta que en la interacción primitiva de cuidados del primer ahijador con el niño, se dan signos de reconocimiento muy tempranos. Propone así con apoyo en Winnicott y Stern, un modelo de desarrollo subjetivo que no se reduce a una separación en términos de un sujeto y un objeto, sino que son dos sujetos en relación, donde lo que interesa no es la separación sino la intersubjetividad.

3- En tercer término argumenta que Freud naturaliza la estructura de la dominación porque asume la existencia de un enfrentamiento entre sujeto y objeto, entre externo e interno. Sostiene que más que enfocar la separación respecto del cuidador- ahijador, interesan los sentimientos compartidos, el entonamiento emocional, la sintonía afectiva intersubjetiva, es decir compartida. Es lo que ella llama mutualidad. El conflicto central entre afirmación y reconocimiento surge del choque entre el deseo de le infante de realizar su propio deseo (autoafirmación) y el deseo de permanecer en acuerdo con la voluntad de los cuidadores (entonamiento). Esto da posibilidad de entender la constitución subjetiva en términos de un equilibrio, una corriente de tensión entre separación y conexión, una mutualidad, de modo que en un camino sin grandes obs-

táculos, le sujeto puede separarse del cuidador sin rechazarlo y manteniendo una conexión. Aquí se ubica esta figura de lazo que conceptualiza Benjamin, que se expresa en “*separase con*” que – lo que sería un oxímoron para la lógica clásica- muestra que la constitución subjetiva no es de entrada un proceso basado en la dominación y el rechazo, sino en términos de una tensión entre la afirmación y la conexión, en el marco de un mutuo reconocimiento. Si la tensión de la paradoja fracasa, se implanta el binario de la dominación-sumisión, sujeto- objeto etc.

Benjamin destaca que la posición de objeto es solo una ubicación temporaria y reversible que ocupamos en la mente del otro, ya que cada cual constituye un centro de subjetividad en sí mismo y desde muy tempranamente. Hay una constante tensión entre el deseo de incorporar a le otre y a la vez el anhelo de que le otre se sostenga como un sujeto separade con centro propio.

Benjamin toma entre otros conceptos de Winnicott, el “uso del objeto winnicotiano” que permite constatar a le infante que el objeto sobrevivió a sus ataques y tiene una existencia propia como otro separado de elle, que también es otre. Esto nos recuerda a algunas sesiones en que les existentes comentan luego de hablar sin parar, quejarse, enojarse mucho, dicen a le analiste: ¿te aturdí?, ¡cuánto escuchaste! etc.

Toma de Daniel Stern (4) de la Escuela del Medio que usa un enfoque experimental, la emergencia temprana en le niño de una conciencia simultánea de el mismo y del otro. Es una intersubjetividad temprana con conexión al otro anterior al lenguaje. Dos que se afectan independientemente de una asimetría inicial desde lo orgánico y psíquico porque rápidamente llegan a lograr una simetría e igualdad.

En su afán de proponer un psicoanálisis no heterosexista, Benjamin toma como desafío lograr hacer a un lado el padre simbólico y la ley que castra, la significación fálica etc. Y

ofrece la posibilidad de identificaciones sobre-inclusivas que rompen con la cárcel simbólica edípica, que fija cuales son las identificaciones correctas según las anatomías.

Benjamin se libera del falo para explicar el recorrido que requiere la relación madre- hijo en el camino de generar un sujeto. Parte entonces de esta *mutualidad*, de este entonamiento emocional y reconocimiento alejándose de los planteos de una unidad o fusión asfixiante con la madre y de la necesidad de un tercero o padre como regulador simbólico.

Benjamin rastreará como se origina esa terceridad porque no acepta que sea una Ley impuesta por fuera de la díada, que sea castrante, es decir que sea una amenaza o prohibición, que tenga un momento de surgimiento puntual, etc.

Entonces su argumento es que la terceridad es co-creada. La persona que encarna la terceridad funciona como operatoria simbólica, solamente si está conectada con la niña, de lo contrario no hay mutualidad y solo hay dominación. La dominación anula la terceridad. La única terceridad que opera es la que se comparte en un espacio co-creado bajo la forma de mutualidad. La terceridad surge de ese entonamiento mutuo, por eso tiene un origen no estrictamente simbólico y sirve para dar más precisión a la diferencia entre sujetos que pueden ya ser iguales por transitar esa terceridad co-creada.

No es que no hay asimetría en esos primeros vínculos, asimetría hay por supuesto, ya que se ejerce un poder. El poder implica esa fuerza que imprime un sujeto sobre otro, pero no necesariamente para dominarlo. Entonces hay un poder en ese vínculo pero lo que no hay es dominación. Y esto se funda en un concepto de sujeto alejado de la lógica binaria complementaria de sumisión dominación y se abre a lógicas relacionales con otros principios organizadores no jerárquicos sino heterárquicos.

En la mutualidad, la díada no responde a una complemen-

tareidad sujeto objeto. La complementareidad es propia de las estructuras y las lógicas binarias de dominación y rompe la mutualidad. En la mutualidad hay tensión entre autoafirmación- reconocimiento a través de experiencias presimbólicas de acomodación, reciprocidad, ritmo, reconocimiento, conflicto. Hay un contacto experiencial cuerpo a cuerpo. A partir estas vivencias se va co-creando una terceridad que prioriza los dominios experienciales como terceridad proto-simbólica, sobre la que se asentarán las formas simbólicas de terceridad o lo que a veces denomina la terceridad moral, simbólica.

El ejemplo de estas experiencias proto-simbólicas serían por ejemplo el día y la noche, los ritmos de sueño y alimentación, la voz, el sostén de los brazos etc. Benjamin a este sector de la terceridad la llama terceridad energética.

Benjamin toma de J. Kristeva la conceptualización entre lo semiótico y lo simbólico.

Para Kristeva, lo semiótico juega un papel importante en el camino de la significación ya que conlleva la descarga pulsional dentro del lenguaje, asociada al ritmo, al tono del cuerpo del cuidador. Aunque por sí no significan nada, estos elementos semióticos son una base para lo simbólico. Lo simbólico va a proveer al camino de la significación de sus significados. Kristeva sostiene que son ambos necesarios. Es una corporalidad que produce significados. Sin lo simbólico hay un desorden, sin lo semiótico el lenguaje sería vacío y muerto. El reino simbólico, para esta pensadora, reúne lo semiótico y lo simbólico, aunque lo semiótico también se desplaza un poco más allá de lo simbólico por lo cual adquiere una importancia muy grande para el cambio cultural y social.

Lo relevante es que Benjamin se basa en Kristeva y propone experiencias de materialidad psíquica que no son reductibles a lo simbólico, saliéndose del reino de la ley, del significante, de las lógicas atributivas de lo binario, del sujeto y del objeto que el orden simbólico vigente propugna.

Se aleja del modelo de terceridad edípica donde la metáfora paterna establece tres lugares y distribuye cis-sexogenéricamente al padre como sujeto y a la madre como objeto de le niño. Para ser sujeto, le niño debe desconectarse del objeto, excluirlo como alteridad abyecta, prohibida. Benjamin no cree que haya razones para atribuir una ley de corte universal, si esto ocurre se cae en la dominación. El poder que propone Benjamin es un poder más que prohibitivo, es productivo y más que leyes simbólicas fijas pretendidamente neutras, toma a las normas sociales contingentes e históricas que posibilitan el cambio en los simbólicos.

De algún modo este vínculo relacional temprano rompe las fronteras del objeto y el sujeto en una relacionalidad, en un *entre*, y promueve otros modos de subjetivación y otros ordenamientos sociales donde la alteridad de le otre es recibida en un encuadre de igualdad.

Los conceptos de Benjamin deconstruyen la idea de estructura fija que precede a le sujeto tanto en la constitución subjetiva como en la construcción del grupo social.

En lo antropológico-social, no adhiere al estructuralismo levistraussiano ni a al orden simbólico que surge de la imposición de la ley del padre de la Horda constituyendo la sociedad en base a la diferencia sexual, con las mujeres como objeto de intercambio y la familia cis heterosexual garantizadora de la reproducción. Todo esto en un marco de desigualación.

Para Benjamin los órdenes sociales son contingentes y no universales y se constituyen por sedimentación de normas sociales. De modo que la teoría levistraussiana no pude funcionar como un universal que direcciona sociedades y subjetividades. En el terreno de la estructura subjetiva tampoco concibe una estructura a-histórica que espera al sujeto, sino que sujeto y estructura se influyen y se co-construyen. Tampoco usa el término función para los ahijadores, porque una función se en-

cuadra en una estructura y remite a la idea de familia tradicional como estructura estructurante, ahistórica. Para desamarrar lo interaccional y relacional del estructuralismo se piensa en experiencias de cuidado al otro. Como también hay sugerencias por ejemplo de Meler respecto de en lugar de hablar de una estructura, pensar en una *constelación* familiar, que muestra ser un concepto más plástico y abierto para conceptualizar otros lazos de parentesco.

El concepto de otredad en tanto alteridad radical, que surge de la relacionalidad - que incluye la dinámica entre la mutualidad y la terceridad - es una herramienta teórico metodológica que sirve para entender más ampliamente el mundo y las relaciones de los sujetos, de un modo alejado de lo cartesiano o del correlacionismo del sujeto- objeto kantiano, en tanto modos de conocimiento que implican un matiz de dominación de le sujeto que conoce sobre el objeto a conocer.

El concepto de sobreinclusividad es solidario de esta terceridad que rompe con los esquemas edípicos y las identificaciones obligatorias. Para Benjamin género no va fijo con deseo, pueden hacer variables combinaciones.

Durante el momento de las identificaciones primarias, los niños realizan identificaciones ampliamente inclusivas, estableciendo con los adultos lazos relacionales fluidos que trascienden la complementareidad de la lógica binaria porque aman a los progenitores de igual o de distinto sexo sin diferencias ni prohibiciones: “los niños en este momento son sobreinclusivos: creen que pueden tener o ser todo. No reconocen la diferencia anatómica; quieren lo que tiene el otro aparte de lo que tienen ellos” (1997, “Sujetos iguales objetos de amor” p. 83)

Este periodo creemos que coincide con lo que Laplanche, Silvia Bleichmar, Emilce Dio Bleichmar etc. les llaman identificaciones de género, anteriores a la percepción de las diferen-

cias corporales de los genitales y que se ubican en la construcción de los aspectos yoicos y no en lo pulsional.

La sobreinclusividad dice Benjamin “es un reino de libertad sexual e identificatoria que proporciona una fuente de resistencia contra las leyes y prohibiciones propias de la lógica edípica”. Benjamin sostiene que “pensar que el amor objetal y la identificación se excluyen es un producto edípico. (...) “No veo ninguna razón por la que el amor identificatorio y el amor objetal no puedan existir simultáneamente. (...) ¿Por qué no poder ver estos movimientos del amor objetal hacia el amor identificatorio y viceversa como alternancias constantes de toda la vida? El inconsciente tal como hace con las oposiciones puede invertirlos, la dificultad consiste en mantenerlos como tensiones, en lugar de fragmentarlos en polaridades escindidas” (1997, “Sujetos iguales, objetos de amor”. p. 107).

Benjamin considera siguiendo esta línea de trabajo, que la identidad no es un prescripción fijada y que existen combinaciones flexibles entre las identificaciones y una movilidad y riqueza en lo identitario, lo cual posibilita des-patologizar toda combinación sexo genérica o identitaria que se salga del formato cis- heteronormativo. Así también interrogar el privilegio de las normas propias de la familia cis heteronormada, cuestionando la familia nuclear tradicional como el único contexto en el que transcurren los procesos de constitución de identidades de género.

“La *ortodoxia de género* sería la idea de que cada individuo tiene que ocupar su lugar en el ordenamiento genérico y asumir una posición definitiva, dominante y presumiblemente heterosexual.

La *heterodoxia de género* trata de elucidar como cada individuo puede tener muchas posiciones de género distintas, lo cual permite una riqueza mayor en las relaciones con personas diferentes de sí.

La integración o el colorido de las identificaciones de género múltiples, es en realidad lo que debe apreciarse como una mejor condición psíquica”. (La Nación 22/10/1997)

Hace 25 años en 1997 en “Sujetos iguales, objetos de amor” (p. 108) Benjamin decía: “Si el género y el sexo tal como lo conocemos son atraídos hacia polos opuestos, estos polos no son la masculinidad y la feminidad. Más bien el bi-morfismo genérico en sí, solo representa un polo; el otro polo es el poli-morfismo de todos los individuos”.

El concepto de inmisión de otredad ⁽⁵⁾

Esta es una lectura que hacen algunos colegas de Apola en relación a cómo fue utilizando Lacan la noción de **intersubjetividad** en relación al dispositivo analítico, a lo largo de su obra.

Es así que B. Bonoris (2013) haciendo un recorrido del uso del término en Lacan, plantea que en el período 1953 a 1957 Lacan considera una intersubjetividad imaginaria, propia de una relación dual, que supone una reciprocidad de los sujetos en términos de comprensión psicológica e identificación entre los sujetos que se sienten homogéneos entre ellos.

En cambio la intersubjetividad simbólica, cuenta con tres términos en la estructura, que no siempre están explicitados claramente. Interviene el lenguaje que trasciende a los participantes y los articula a través de leyes que se pueden formalizar. Siguiendo en este nivel simbólico de la intersubjetividad, es importante señalar que Lacan considera que más allá de la asociación libre, es decir que el sujeto habla libremente, lo más importante es que se lo expresa a alguien, al analista. Alocución del sujeto y alocutorio del analista. Esta disposición muestra entonces una continuidad intersubjetiva del discurso dónde se constituye la historia del sujeto.

El nivel imaginario sería entonces solo una situación dual

de comprensión y el nivel simbólico genera una relacionalidad intersubjetiva, en la que y a través de la cual se despliega y constituye la historia y la verdad del sujeto.

Esa intersubjetividad sería un intervalo “entre” las instancias enunciativas de esos participantes, y en ese *entre* se instala la verdad. La verdad no proviene de un solo sujeto esencializado como algo intrínseco a él, sino que se produce en ese intervalo. Esto muestra que no se habla de un individuo con una verdad propia, sino que ese nivel inconsciente de la verdad, es una relacionalidad que va más allá de lo individual.

Pensamos entonces que a partir de estas consideraciones es posible pensar las dimensiones sociales del inconsciente. Temas que comentaremos en los capítulos que siguen.

La experiencia analítica entonces contiene tres términos: sujeto, otro sujeto e intervalo donde se ubica la verdad, sería un *entre nosotros*. De estos dos sujetos adviene la intersubjetividad misma, una terceridad, es el intervalo, el Otro, es el lugar de la verdad: lo que dice un sujeto y el otro sujeto y un discurso otro surge. Son dos enunciaciones en un contexto que se repite. Allí surge esta terceridad.

Pero Lacan, continúa Bonoris, en el Seminario La transferencia, por 1960-61, vira su posición y plantea que no hablará más de intersubjetividad sino de *disparidad subjetiva* porque la transferencia a diferencia de otros vínculos humanos implica una imparidad. Bonoris se pregunta qué está criticando Lacan y supone que está criticando el uso que los colegas hacían del concepto de intersubjetividad, porque no captaban el punto de conexión que proponía Lacan (cita de de Proposición del 9 de Octubre ps. 14 y 15). Los colegas usaban intersubjetividad desde lo dual, sea en forma simétrica o asimétrica, recíproca o no, pero en un binario.

Obviamente que Lacan se está dedicando a situar estos conceptos en el dispositivo analítico, no habla de las relaciones

humanas en general, pues allí sí se puede ubicar claramente cómo habita la intersubjetividad en sus dimensiones simbólicas pero también imaginarias.

Dicho todo esto, Bonoris sostiene que Lacan critica el uso que se hace del concepto, pero no la idea en sí misma que el concepto propone.

Bonoris propone entonces *la inmixtion de otredad*, para ocupar el lugar conceptual de la intersubjetividad tal como Lacan pretendía que se la utilizara. El autor investiga los pocos lugares en que Lacan lo pronuncia a este término.

En el Seminario 2 (p. 241) en el análisis del sueño de la inyección de Irma, el analista es parte y causa del fenómeno del sueño. Se produjo una inmixtion de los sujetos. Y ese inconsciente tiene lugar entre dos sujetos.

Luego en 1966 en Baltimore USA presenta su ponencia “Acerca de la estructura como mixtura de una otredad, condición sine quanon de absolutamente cualquier sujeto”. Allí Lacan explica que los sujetos no son aislados- es decir algo así como individuos con un inconsciente interno- ni totalmente colectivos, sino que dice que tiene una cierta forma que es inmixting. Para ejemplo de esta forma, se refiere a los inventos que se producen en sujetos en tiempos o épocas similares que se hallan a distancia geográfica. *Eso se pensaba*. Ese producto es un ejemplo de esa terceridad y esa conexión no se puede llamar sujeto en tanto persona viva, en tanto ser humano.

Lacan a esa terceridad que trasciende a cada subjetividad individual con un nombre propio, la va a llamar “sujeto” pero no como ser humano. Los sujetos no son las personas sino la conexión que se produce en el intervalo. Allí se da ese *entre*, terceridad, ese estado de inmixtion.

De este modo Bonoris intentó extraer de todos estos textos, el uso que hace Lacan del término intersubjetividad relaciona-

do al intervalo *entre dos* como terceridad del discurso analítico.

Quedó entonces planteado que se puede pensar que Lacan rechaza parcialmente el concepto de intersubjetividad, pues a la matriz conceptual del concepto no la abandona, la mantiene siempre. Se podría entonces –sostiene Bonoris– plantear la noción de inmixtion como posible sustituto de un concepto que perdió riqueza y especificidad por ser mal usado.

También es importante comentar sobre el tema de este Otro en relación a ciertas posiciones clínicas dentro del lacanismo en donde el final de análisis se piensa en un *sin Otro*.

Pero desde esta posición que toma el concepto de inmixción de otredad, al ser la inmixción una mezcla indisoluble, siempre hay vestigios metabolizados del otro en el final.

Ni el comienzo ni el final de un análisis puede ser concebido sin otro. Solo que en cada una de estas situaciones se tratará de un otro en condiciones muy distintas.

Acordamos con el desarrollo de Bonoris y lo recibimos con agradecimiento. Luego tratamos de ubicarlo en inter-texto con Benjamin y allí podemos observar muchos puntos en común con el concepto en Lacan y otros aspectos que desde Benjamin hacen una ampliación del concepto.

Pero antes de exponerlos, no podemos evitar pensar la idea de Lacan de los inventos en épocas cercanas y lugares geográficos distintos. Entonces, aplicando lo expresado por Lacan en Baltimore, entre Lacan y el psicoanálisis de la inter-relacionalidad, especialmente esta autora, se produjo una experiencia de inmixting. Y no puede ser de otro modo porque compartían una mentalidad. Así es como surge el conocimiento, en una época determinada. Dice Davidson (2003 p. 144) las *mentalidades* son hábitos mentales que caracterizan la comprensión y las representaciones colectivas de una época. Algunos sujetos en distintos lugares, en lugar de legitimar lo que ya se sabe,

emprenden el saber tratando de pensar distinto. Son varios que piensan modos diferentes de la norma, o modos desconocidos por los saberes imperantes. Y esos varios trabajan en inmixtion de otredad sin saberlo.

Los aspectos que pensamos que propone Benjamin que exceden la propuesta lacaneana, se podrían ubicar en: 1-el uso del concepto de poder. Benjamin incluye el poder desde un sesgo epistemológico y político en las relaciones, mucho más explícitamente que Lacan, pues ella estudia la dominación en las estructuras subjetivas y sociales que al usar lógicas binarias sufren desigualciones de sexos y vínculos amorosos tanto en sus aspectos conscientes como inconscientes. Estudia cómo se ancla el poder en los corazones tanto desde lo subjetivo como desde lo contextual. Lacan no toma ese espesor epistemológico del poder y del contexto social. 2- en un uso más amplio, rico y nada prejuicioso de los conceptos de semiótico y simbólico, tanto en las relaciones humanas fuera del dispositivo como dentro del dispositivo analítico. Benjamin habla de un nivel semiótico basado en Kristeva que tiene para nuestro gusto más continuidad y es más mixturado con el simbólico, que la relación que se observa en general entre el imaginario y el simbólico lacaneano, al menos en la porción de la enseñanza anterior a los nudos.

Al proponer *lalangue*, Lacan toma esa fuerza corpórea del lenguaje anterior al símbolo y se aproxima entonces a estos semióticos que sostiene Kristeva y Benjamin. No obstante y esto es lo que al menos a nosotres nos pasa con las formalizaciones lacaneanas, mientras la formalización termine inserta en un simbólico organizado por la triangulación dirigida por la ley castrativa del padre y el ropaje fálico, por más promesas de potencia formal que posea, no nos sirve. Nos reterritorializa en los binarios y en el vínculo de dominación. Lacan sitúa *lalangue* entre una madre y un hijo que necesita la terceridad

de afuera de la ley llamada del padre. Hay poder dirigido desde afuera y además que es castrante, hay líneas marcadas de identificaciones. Se trasluce un aspecto de dominación, de binario desigualado, de tercero impuesto, de deseo como falta, etc. Benjamin con la mutualidad habla de cocreaciones, sin terceros de afuera. Sin significantes amos, no propone *separarse de*, sino *separarse con*, etc. Si a la lengua la pensamos en otro orden simbólico, nace y actualiza potencia teórico-clínica a nuestro gusto.

Kristeva dentro del lenguaje, distingue dos aspectos. Lo *semiótico* como base física del lenguaje, es la fuerza pulsional del lenguaje, los sonidos, tonos, ritmos originados en el cuerpo. Este aspecto es anterior al símbolo y sin este semiótico y esta base corporal no podría existir lo simbólico, ni el lenguaje ni las producciones culturales. Lo *simbólico* provee de una forma y un contenido, un orden y lo semiótico de una energía, un ritmo, una tonalidad, una fuerza. Sin lo simbólico sería un caos y sin lo semiótico faltaría la fuerza y la vida. Este semiótico amenaza la rigidez simbólica.

Como feminista aún esencializante que es la autora, porque esto es dicho en 1980 aproximadamente, la cultura patriarcal liga lo semiótico a la función materna, a lo privado, íntimo y lo minimiza como lo impropio, inferior, abyecto, inentendible, mientras jerarquiza lo simbólico como parte de la hegemonía masculina y el mundo de los logros y dominio de la realidad pública etc.

Aquí Kristeva hará un desarrollo respecto a cómo al nivel de estas corporalidades semióticas y que no son mera materia sino que comunican y comparten se producen sentidos subversivos que pueden desestabilizar la abstracción, racionalización y generalización de lo simbólico instituido por las culturas patriarcales. La semiótica para Kristeva abre posibilidades de

cambio cultural y resistencia a una ley simbólica que no es ahistórica. Creemos que Kristeva también se halla aún con un pie adentro de la matriz cisidentitaria- heteronormada, esencialista y otro casi afuera. No creemos que sea útil o necesario asociar lo semiótico a la función materna y también a lo femenino. Desde nuestro punto de vista, el acompañamiento a crecer que realiza una ahijadore, va más allá de las esencias sexo-generizantes. Lo semiótico y lo simbólico no van fijados a ningún género o sexo.

Volviendo a Benjamin esta autora tomó el desafío de de hacer a un lado el padre simbólico edípico y castrante del patriarcado que se encuentra por fuera del vínculo diádico e irrumpe desde un exterior. Deja el tres de subjetividades separadas y pasa a un entramado intersubjetivo con una lógica no solo no jerárquica sino también heterárquica.

Propone a cambio una relacionalidad intersubjetiva, una terceridad que abre a lo simbólico y al reconocimiento de la diferencia en el plano subjetivo, inter-subjetivo, social, cultural etc. pero que ocurre en una base de mutualidad donde la terceridad es cocreada. La terceridad necesita y se produce si comparte y un espacio co-creado en esa base de mutualidad, es diríase, inmanente al entonamiento emocional, a la acomodación, al reconocimiento, al ritmo, al gesto. No hay simbólico sin esta base. Por eso Benjamin habla de un aspecto energético de la terceridad junto a un aspecto simbólico y moral de la terceridad. Y la estructura no existe antes y se genera en esta terceridad.

Estas concepciones de Benjamin muestran afinidades teórico políticas con las de Kristeva en relación a un orden semiótico y un orden simbólico que rompen con la rigidez del estructuralismo ahistórico del falo, el padre y la ley. No obstante la relacionalidad le permite a Benjamin salir mucho más de los binarios y las esencializaciones de lo que lo hace Kristeva. De

hecho en sus últimas producciones habla de identificaciones sobreinclusivas y heterodoxia de género.

Entonces hay coincidencias de Benjamin con los conceptos de Lacan en este aspecto de terceridad entre seres hablantes, pero a mi parecer Benjamin plantea un concepto y un uso del concepto de terceridad que ayuda a agregar otros ingredientes que lo tornan más rico, colorido, amplio y abarcador de lo vital que el concepto de inmixtion que vimos antes.

El orden semiótico es base de esa terceridad para la vida en general y también en el contexto del dispositivo analítico sea presencial o virtual Actualmente, en las sesiones virtuales experimentamos un nivel semiótico: ¿me escuchas? Te veo pero la voz se congela, etc. Considerar la dimensión semiótica no desaloja la consideración de la dimensión simbólica en la transferencia. Aún más, no hay forma de entrar en una relación humana que no conlleve una dimensión semiótica. Es tarea de cada analista ir la situando y utilizando para lo que corresponda.

Benjamin a lo largo de toda su obra, aporta marcadamente y claramente a la interrelación de los sujetos humanos sea en los vínculos de la vida, o para el vínculo que se entabla en el dispositivo de trabajo, el aspecto del poder. Basada en Foucault considera que el poder no es lineal ni se halla por fuera de del sujeto. El poder no se tiene, se ejerce en relación. No existe poder de un sujeto aislado. El conferencista no tiene voz con solo tener el micrófono, necesita un público que lo escuche. Benjamin estudia la intersubjetividad y el poder desde el vínculo inicial del infante y el ahijador hasta los adultos y las relaciones de género. Estudia cómo se juega el poder en sus modos atributivos, binarios de dominación- sumisión en la lógica patriarcal jerárquica y excluyente. Ella sostiene un *entre*. Y que otras interrelaciones se pueden da, dónde el poder

se destaque en su aspecto productivo. Es decir muestra que el poder no es siempre dominación.

Sostiene que el simbólico que no toma lo semiótico continúa en el binario, que es un orden de poder excluyente que ancla en el par dominación- sumisión y ley que cae sobre el sujeto desde afuera. La concepción de otros simbólicos basados en otros semióticos, posibilitan el ejercicio del poder sin el binario dominación- sumisión.

De hecho, en el vínculo analítico se juegan relaciones de poder que apuntan -en el entramado de esa relacionalidad que es el vínculo analítico - a generar una terceridad que produzca un saldo en capital humano generativo e inventivo y singular. “Si la impotencia para sostener una praxis se reduce al ejercicio de un poder”, tendríamos que agregar que esa impotencia se reduciría al ejercicio de un poder de dominación. Está también la otra cara del poder que es la que usamos nosotros y es la que nos da motivo para reelegir cada día esta tarea.

Ese *entre*. El sujeto, lo social. Discusión Lacan-Goldman en Baltimore

Ese *entre* que situamos en el dispositivo analítico, que es el nivel inconsciente de una verdad que en tanto relacional, va más allá de lo individual, nos conduce a pensar en la **dimensión social del inconsciente**. Si bien retomaremos este tema en los capítulos siguientes siguiente, podemos hacer acá un comentario de lo que surge en esas ponencias de Baltimore. En una de ellas se genera un cruce de ideas entre Lacan y las preguntas que plantea Goldmann.

Lucien Goldmann (1913- 1970) es un filósofo y sociólogo francés de origen judío rumano, un marxista crítico, profesor de la Sorbona, influenciado por Marx, Piaget y Lukacs, fue profesor de Kristeva, y debatió con el movimiento estructuralista francés de quien fue severo crítico. Goldmann investi-

gó desde el estructuralismo genético -que considera historia y geografía- la sociología del conocimiento y de la literatura. Él sostiene que una obra literaria es expresión de una visión del mundo que siempre es fruto de un grupo de individuos y de una época y nunca de uno solo, porque un individuo solo tiene una conciencia relativa de la visión del mundo. Solo ciertos miembros privilegiados del grupo pueden dar forma y expresión a esa visión del mundo por medio de su trabajo literario. Por lo anterior, la obra literaria es siempre expresión de la cosmovisión de un sujeto trans-individual. El juicio estético debe relacionarse con el mundo social e histórico que le proporciona la matriz de significaciones. Goldmann habla de la producción intelectual de un sujeto colectivo. Estudia los textos para comprobar en qué medida recogen la visión del mundo, de la clase social, etc.

Las obras literarias no son solo creación de un individuo, sino de un sujeto colectivo, de estructuras mentales trans-individuales, es decir de las ideas y valores que comparte un grupo.

Por eso la interpretación de la obra literaria no consiste en señalar solo los rasgos lingüísticos inmanentes sino que se deben agregar la consideración de las estructuras sociales.

En esta línea de trabajo podemos ubicar a Pierre Bourdieu, a M. Foucault, al culturólogo ruso Yuri Lotman con su semiósfera, Pierre Clastres, a Simondon, a Deleuze y Gattari, etc

Goldmann le pregunta a Lacan en Baltimore: Usted dijo que el inconsciente era la lengua corriente que todos hablamos en la vida consciente: inglés, francés etc. El lenguaje existe antes que este hombre en particular exista. Este lenguaje ya está simplemente conectado con los dominios del fantasma, del inconsciente, del deseo. No hay sujeto sin simbólico, sin lenguaje y sin un objeto.

Mi pregunta es esta: ¿la formación de este simbolismo y sus modificaciones está enlazada únicamente con los dominios del

fantasma, del inconsciente y del deseo o también está vinculada con algo llamado trabajo, la transformación del mundo exterior y la vida social?

Ante esta pregunta la respuesta de Lacan no nos convence ni satisface, nos parece parca, poco explicativa y más bien defensiva. Aduce que el trabajo no es un punto a tomar en esta dirección que estamos tratando y que la historia no le parece una musa en la cual depositar su confianza porque solo ha encontrado sorpresas que aún no llegó a entender. Que él se explica por coordenadas diferentes de las de Goldmann. En particular no pone la cuestión del trabajo en primera línea.

Goldmann a nuestro entender, pregunta

*si ese lenguaje está solamente vinculado a un sujeto aislado o está en plena relación a lo social, a unos otros que viven en la sociedad.

*Y además si ese aspecto social tiene una gran influencia en la constitución de subjetividad. Suponemos que en esta pregunta está en juego la estructura y la historia.

Entonces no se puede decir que Goldmann habla de un sujeto de conocimiento clásico, individual, cartesiano puro que conoce en solipsismo su objeto, sino de un sujeto en interrelación, que se constituye en la relación que nace y vive en colectivo y que constituye en ese colectivo un entramado de ideas, experiencias, estéticas etc. Como entonces se explica que Lacan hable de sujeto como conexión de ideas en esa invención, en esa inmixtion y que nadie se constituye sin otro. ¿Pero qué otro es ese? ¿Qué historia tiene ese otro para ser como es? etc. ¿Es un otro estructural a-histórico? Evidentemente aquí están las aporías de la teoría y las de Lacan que se posicionaba a la defensiva. Queda abierto el tema para trabajos siguientes tanto para pensarlo desde el marco de la trans-disciplina, como para el tema de la conformación de nuevos simbólicos y nuevos lazos de parentesco y sociedad. Podemos justamente ahora antes

de cerrar el capítulo, en forma muy breve, aportar el enfoque de Simondon.

Simondon al hablar de individuación como no correspondiendo solo a lo humano, sino también a los objetos técnicos y la transindividualidad, que es lo que hace que los individuos existan juntos que coincidan y se comuniquen a través de significaciones, es otro autor que plantea la relacionalidad como ese *entre*. Simondon desafía la filosofía atributiva y a los dualismos y binarios. No plantea ni un psicologismo que considere la anterioridad lógica del individuo respecto de lo social, ni un sociologismo que plantee a la sociedad como anterior al individuo. Ni el sujeto ni la sociedad existen antes o por separado de la relación. La individuación se da en la zona relacional. Quedan así rechazadas las oposiciones individuo - sociedad, sujeto- máquina y la oposición cartesiana entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Plantea una ontología de la relación y no una ontología de las sustancias.

En capítulos posteriores, tomaremos a Donna Haraway que también trabaja el concepto de relacionalidad y las otredades significativas en los modos de parentescos abiertos inter-especies. El sujeto no pre-existe a sus relaciones, sino que el sujeto se constituye en esas relaciones. Esta autora abandona los opuestos y concibe conexiones parciales y múltiples. Nos servirá también conocer las relacionalidades que entablan lo amerindios entre especies y con la propia tierra como piel que los envuelve.

Comentaremos también más adelante, como Pierre Clastrés (1978) al estudiar a los pobladores amerindios brasileños y los guayakies del Paraguay, relata como estas culturas ejercían el poder sin dominación. En la economía de subsistencia no había excedentes y todos formaban parte de una grupalidad colaborativa en donde el correlacionismo kantiano sujeto objeto se borra. También es interesante aquí observar como las

metrópolis occidentales consideraban a esas alteridades, al ser distintas a lo que occidente establecía, como atrasadas, salvajes e inferiores.

Notas al pie

(1) Lucien Goldman 1913 1970, filósofo y sociólogo judío nacido en Rumania que debate con estructuralismo. Sostiene la idea de un sujeto colectivo pues explica que una obra es expresión de una visión del mundo que siempre es fruto de un grupo de individuos. La obra literaria es expresión de la cosmovisión de un sujeto transindividual. El juicio estético debe relacionarse con el mundo social e histórico que le proporciona la matriz de significaciones.

(2)- V. Despret: Filósofa belga. Sostiene que el muerto visita, solicita al vivo que lo ayude a convertirse en lo que ya es, a que lo instaure y el vivo entonces toma esa demanda. “No los olvidamos porque se hayan muerto, sino que se mueren porque los olvidamos” resume Despret. Los muertos así tienen un estatuto ontológico interesante distinto al que tenían de vivos.

(3) Daniel Stern Estudia ubicado en la Middle School (Escuela del Medio) mediante un enfoque experimental reconstruido por la clínica, la emergencia en los infantes de experiencias intersubjetivas donde el infante comienza a diferenciarse de la madre casi desde el nacimiento en una modalidad de interacción pre-simbólica.

(4)- Nancy Chodorow feminista norteamericana de la 2da ola, articula conceptos de psicoanálisis con teoría social permitiendo un prolífico diálogo entre disciplinas que hoy en día son tomados para los debates entre género y psicoanálisis y de donde Benjamin también se sostiene. Irene Meler es otra de las que se siente muy a gusto y hace uso de los planteos de Chodorow.

(5)- inmixtion define una mezcla en la que la esencia de estos elementos queda disuelta. Los elementos permanecen en ella pero no ya en la calidad que se hallaban antes, sino que se hallan transformados. Creemos que no es una síntesis en una dialéctica, es un entramado, una mezcla.

Capítulo 12

¿Es la sexualidad la causa fundamental de los problemas psíquicos?

En el afán de ampliar los horizontes teórico-clínicos y construir otras miradas por fuera de los modos cis-identitarios, hetero-normativos, falocéntricos y patriarcales, es que nos parece interesante, en este capítulo- aunque también es hilo conductor de casi todos los demás capítulos- tratar de deconstruir la hipótesis que trabajan muchos psicoanálisis, que sostiene que la etiología de los padecimientos psíquicos se asienta en causas relacionadas al no logro de un “sexo verdadero”, que sería el eje fundante de las subjetividades.

Este sexo como verdad secreta a descubrir, creemos que es un producto del dispositivo de la sexualidad foucaultiano y fármaco-pornográfico preciadiano, que penetró en toda la modernidad de muy sutiles modos en su entretejido, con las dimensiones capitalistas que se fueron perfilando, controlando las corporalidades y las poblaciones. Actualmente, para los dispositivos neoliberales del capitalismo globalizado, no alcanzan ya esa clase de formatos, ya que hemos atravesado el umbral y avanzamos hacia la época cosmopolítica de los dispositivos semióticos técnicos del capitalismo digital absoluto que veremos en otros capítulos.

Desde el campo del psicoanálisis, las teorías sexuales infantiles de Freud, y los conceptos lacanianos de falo, goce fálico, Otro goce, la mujer barrada, etc. refieren a la sexualidad en el

centro del inconsciente en tanto falta etc. Pero esas hipótesis, esos conceptos son productos epocales, naturalizados, no son universales. Las teorías sexuales infantiles responden a preguntas existenciales donde la sexualidad cae por añadidura como algo más, no lo único”. Podemos acá recordar la cita de Foucault de “La historia de la sexualidad” 1976 Tomo I p. 150 que dice: “Quizás algún día la gente se asombrará. No se comprenderá que una civilización tan dedicada a desarrollar inmensos aparatos de construcción y destrucción haya encontrado el tiempo y la infinita paciencia para interrogarse con tanta ansiedad respecto al sexo; quizás se sonreirá recordando que esos hombres que nosotros habremos sido, creían que en el dominio sexual, residía una verdad al menos tan valiosa como la que ya habían pedido a la tierra a las estrellas y a las formas puras de su pensamiento...” Foucault refiere (p. 151) la participación de Freud con el discurso específico del psicoanálisis, como una parte de ese dispositivo de control de cuerpos y subjetividades que fue - y aún es con otros agregados- el dispositivo de la sexualidad.

El psicoanálisis entonces coincide con la idea de que es en el terreno del sexo, que hay que buscar las verdades más secretas y profundas del individuo. También, si hacemos memoria recordamos el debate Freud- Jung respecto a la cualidad de la libido en tanto fuerza, en donde para Freud la cualidad era completamente sexual, mientras que para Jung era una cualidad neutra y no necesariamente sexual, que se teñía de los contenidos propios de cada situación, siendo entonces algunos de ellos sexuales. Evidentemente, Freud quedaba bastante más atrapado que Jung del imaginario moderno en donde la sexualidad, siguiendo nuestro hilo de razonamiento foucaultiano, penetraba y controlaba pueblos y poblaciones. Freud no escapa al dispositivo.

En “Enfermedad mental y personalidad” 1954 (p. 83)

Foucault expresa: “la enfermedad no tiene realidad y valor de enfermedad más que en una cultura que la reconoce como tal. La enferma de Janet, que tenía visiones y presentaba estigmas, habría sido bajo otros cielos, una mística visionaria y taumaturga”.

En consecuencia, la clínica de Freud, si bien inauguró un nuevo saber con el campo del inconsciente y con el revolucionario planteo de la desvinculación de la pulsión y el objeto, responde no obstante y se halla inscrita en los dispositivos de poder y saber que venían estableciéndose desde el siglo XVIII. No en vano las corporalidades femeninas que atiende Freud, son corporalidades histerizadas, con madres pensadas como “mujeres nerviosas” como la de Dora. En ese momento la socialización de la reproducción con el familiarismo alcanza un punto de importancia, se pedagogiza el sexo del pequeño perverso polimorfo y también esa es la época de la psiquiatrización del placer perverso con el pasaje de la penalización a la psiquiatrización. Estas cuatro figuras como tecnologías ubicadas en la Historia de la sexualidad (p.101), van desde ya incluidas en una narrativa heteronormativa cis-identitaria y patriarcal. Agreguemos también aquí al amor romántico -indisociable de ese vínculo cis-identitario, hetero-normado, reproductivo que es la pareja moderna -que oculta y a la vez posibilita la dominación sexista de lo considerado masculino sobre lo considerado femenino.

Freud construye sus teorías sexuales infantiles en este contexto histórico, político y social y aunque logra salirse en parte de la epistemología dominante, en otra parte queda capturado.

Michel Foucault se abocó al trabajo arqueológico de investigar qué verdades se constituyeron en determinadas épocas y cómo fueron cambiando en el transcurso del tiempo y la geografía. También se ocupó de la tarea genealógica de investigar qué relaciones de poder se dieron, para que determinadas ver-

dades sean instauradas, ya que no hay verdad, sin un entramado de poder que la sostenga y viceversa, no hay poder si no se considera que se sostiene en una verdad. A lo largo de todo el tomo I de “Historia de la sexualidad”, allá por los años setenta del siglo pasado, Foucault se esfuerza en indicar cuáles son los mecanismos de poder que han hecho necesaria y esencial la influencia de los discursos sobre el sexo y en consecuencia la creación de los que en adelante se llamaría: *la sexualidad*. En el capítulo “Derecho de muerte y poder sobre la vida” (p. 127- 152) muestra la manera en que se ha pasado de una forma de poder que se ejercitaba a través del derecho de muerte sobre los individuos a otro modo que se efectiviza, al revés, mediante la gestión de la vida y la administración de las poblaciones. El poder soberano de los reyes sobre la muerte de los sujetos, ahora es administración y gestión de los cuerpos. Escuela, universidad, fábrica, regimiento, penales, instituciones del estado, consultorios médicos y psicológicos, estudio de la natalidad, longevidad, migración etc. Todas formas de sujetar y adiestrar y formatear corpo-subjetividades y controlar poblaciones. En la juntura, en la unión de la anátomo-política y la biopolítica, se sitúa *el sexo* como una jugada del poder, como un punto central para una concepción del poder como administrador de la vida de la especie humane. Entonces el sexo pasa a ser la matriz, la base de las disciplinas - entre las que se ubica el psicoanálisis - y el principio de las regulaciones. Se pasa de una *simbólica de la sangre* del poder soberano a una *analítica de la sexualidad*. Es decir que dentro de los modos de usar el poder, siempre dentro de los moldes verticalistas y no transversales, prima el poder como productivo, como incitación y no el formato de poder como represivo y prohibitivo. No es que la sexualidad preexiste al poder y el poder se apodera de ella para reprimirla— sexualidad en el centro del inconsciente como una falta en “El saber del psicoanalista” clase de Lacan del 4 de noviembre

de 1971) -- sino que un dispositivo bio-político de modelación de copo-subjetividades y organización de poblaciones, produce o crea sobre ese sexo, la sexualidad. La sexualidad no existe antes de esa ciencia del sexo. Esa ciencia del sexo se ocupa de la reproducción, de la ginecología de los cuerpos femeninos y los órganos reproductores, de la genitalización que asegura la reproducción para generar ejércitos de reserva para las fábricas y guerras. El psicoanálisis de esa época, pone a disposición su escucha clínica, hace *hablar* acerca de la sexualidad, evoca recuerdos, asociaciones libres e interpreta. Si interpretábamos era porque el sujeto no sabía, no conocía esa falta, ese continente negro, etc., es decir no sabía *la verdad de su sexo* y era necesario encontrarla. Los especialistas psi, por su formación, teníamos la capacidad hermenéutica de ayudar a descifrar esa verdad oscura. Pues entonces ahora las cosas han cambiado, y de ello hablaremos en este capítulo. Del dispositivo de la bio-política foucaultiano estamos pasando y ya hemos pasado al dispositivo de control siguiendo un concepto que nos dejó Deleuze, pero aún hay más. Al pensar en el concepto ampliado de subjetividad hasta llegar a subjetividades planetarias, pasamos a los dispositivos geo-cosmo-políticos (Stengers, Povinelli, Latour, Haraway, Kohn, Viveiros de Castro, etc.). Los distintos dispositivos obviamente, pueden actuar sincrónicamente. No se extinguen totalmente al aparecer uno nuevo. Persisten rasgos del dispositivo del poder soberano que se filtran en la tanto-política, pero con otras metodologías muy edulcoradas, persisten los dispositivos bio junto con los cosmo-políticos que son los que van delineándose con el agravamiento antropocénico- como veremos capítulos más adelante. Con este breve recorrido de dispositivos de poder que realizamos, empezamos ya a delinear por qué los padecimientos de los existentes que hoy nos llaman, no necesariamente tienen su causa central y

única en la sexualidad. Obviamente que Foucault nos da una gran base para todo este tema.

Siguiendo entonces el hilo foucaultiano tomamos el ejercicio del pensamiento crítico y la revisión constante de -podríamos llamar- las “necesidades conceptuales”. A través de este concepto Foucault 1982, “El Poder: cuatro conferencias” explica en la primera de estas conferencias, “que la conceptualización no debe fundarse en una teoría del objeto solamente, porque el objeto no es el único criterio de validez de un concepto. Debemos conocer las condiciones históricas que motivaron cada conceptualización. Debemos tener conciencia histórica de la situación en que vivimos”.

Podríamos decir de una forma muy a grandes rasgos, muy de entre-casa, pero que sería útil para explicarnos, que habría como una ontología que está detrás de las ideas de Foucault. Entender esta forma de ver foucaultiana -que a su vez hace pie en autores anteriores- nos da bases para sostener esta idea respecto a descentrar a la sexualidad como eje nodal, central, de los padecimientos psíquicos. Y también para poder conceptualizar a las constituciones subjetivas, en hipótesis más amplias que las sostenidas en el concepto de la sexualidad como centro rector de la vida humana.

Foucault se puede ubicar en una corriente filosófica con una muy fuerte influencia nietzscheana, que se basa en la idea de que el ser de las cosas no es lo que es inmutable o lo que es siempre idéntico y posee una esencia, una estabilidad. Nietzsche sostenía que la creencia de que existe un principio explicativo, a partir del cual todo nace, es la historia de un largo error. Y este error se debe a la debilidad humana de no poder tolerar que las cosas no tengan un fundamento, que la base esté desfondada, que la vida no tuviera un principio explicativo, que las cosas sean provisorias, que todo lo que existe es efímero. Y por esa debilidad, el humane empieza a crear ideas, relatos,

inventos de situaciones que duran para siempre, que le dan sosiego y luego las naturaliza como que son reales. La metafísica para Nietzsche se asienta en esas ficciones que son antivitales, porque usan la potencia de la vida para perseguir algo que no es, que no existe y es creado e impuesto. La vida es pura potencia que fluye, no es inmóvil, y no es una unidad sino que es múltiple. Es siempre cambio y diferencia. La ontología carece de un a priori trascendental, de un arje y este es entonces el *Dios ha muerto* nietzscheano. Pensar que el ser de las cosas es inmutable, idéntico, esencial, universal, que forma una unidad, que está quieto, fijo, implica pensar que la determinación de la cosa está en la realidad misma o bien la opción más kantiana que dice que a la determinación de las cosas las da el sujeto que conoce, el correlacionismo sujeto-objeto de la metafísica de la presencia derrideana.

En la historia de la filosofía antigua y medieval el pensamiento giraba en torno a las cosas que se creía que estaban afuera, externamente y el existente trataba de descubrirlas: agua, fuego etc. Con la modernidad la orientación filosófica cambia y el pensamiento pasa a estar orientado por el sujeto y no por el objeto. El pensamiento- en la modernidad- se centra en el sujeto que es el que va a observar la realidad. Lo que entendemos por realidad, es decir, la representación que tenemos de nuestra realidad se funda en el sujeto mismo. Son las estructuras a priori –kantianas- antes de cualquier experiencia que poseen todos los sujetos de conocimiento en todas las épocas y geografías. Y esas estructuras a priori moldean y definen los que termina siendo para nosotros, la realidad. Hasta aquí llegamos con la explicación moderna, la ficción que la debilidad humana moderna crea para tener sosiego. Entonces para entender porque la sexualidad hoy, no necesariamente es el centro de los padecimientos, y porque el falo, el Edipo y el orden simbólico de la Ley del Padre, no son los únicos y uni-

versales ordenadores subjetivos, tenemos que considerar que a-) la estructura de lo que determina la realidad, el principio explicativo, puede estar en el objeto mismo y no somos nosotros los humanos los que determinamos esas explicaciones o b) el principio explicativo de lo que determina la realidad puede estar en el sujeto. Pero, lo que es fundamental concebir es que en ambos casos, la realidad es una sola cosa, es ella misma, es por sí misma, se define por el lado del objeto o del sujeto. Los realistas especulativos y las ontologías orientadas al objeto de hoy 2023, dicen justamente que la realidad existe por sí misma aunque nosotros los humanos, no la enfoquemos con nuestros ojos-cerebros. En cambio una concepción tradicional de la ontología va a sostener que la realidad está determinada, definida de una sola manera, es igual para todos, no depende ni de la época ni de la cultura. Sintetizando, existe entonces la concepción del mundo antiguo y medieval que define la realidad tal como es en el objeto; y la concepción moderna en que la realidad aparece definida por la vía del sujeto que ficcionaliza sobre esa realidad.

Queda entonces otra opción, podría decirse una tercera forma de pensar que es una concepción filosófica más contemporánea, cuyo pensamiento- que tiene antecedentes en pensadores muy antiguos- no se orienta ni por el objeto, ni por el sujeto, se sale del binario y concibe que existe mucha más realidad que ese binario. Se trata de una fuerza o especie de materia en movimiento, que es pre-subjetiva y pre-objetiva. Es el flujo heraclíteano de las aguas que constantemente transcurren, que están en constante cambio, es un flujo que no tiene una forma definida porque es puro movimiento y que se define por la creación, la producción, no por la reproducción porque nunca repite nada. En sí misma esa fuerza no tiene la forma de un objeto, no son cosas, ni son sujetos, es algo que no es ni objetivo ni subjetivo. Volvemos al río de Heráclito, a la volun-

tad de poder de Nietzsche, al conatus spinoceano, al caos de Deleuze. Es un ser que es entendido como fuerza que genera constantemente realidad, es una potencia, una energía capaz de producir por sí, pero no una cosa u otra determinadas. Esta ontología es desfondada, carece de un juicio trascendental a la manera kantiana. Esta es la ontología de raíz nietzscheana presente en Foucault y que hacemos nuestra, y que nos permite plantear nuestros cuestionamientos e hipótesis en este ensayo. Mientras para Kant existe una estructura a priori que da forma a la realidad, que está al inicio en el sujeto de conocimiento y es universal, para nuestra forma de comprender y explicar - siguiendo la línea heraclitiana, nietzscheana, foucaultiana, deleuziana y un largo etcétera- no rigen esas estructuras a priori, sino que se trata de un abordaje de la realidad móvil, cambiante, histórico, contingente. El principio que da lugar a la realidad que es una fuerza, se halla encarnada en la historia, es un devenir histórico. Por eso ninguna verdad ni teoría, ni práctica, ni forma de padecer, escapa a esa situación, a esa historia, esa geografía. Simplemente las cosas varían con el tiempo. Y esta ontología del devenir, produce algo nuevo y se opone a la metafísica tradicional, que dice que la realidad ya está definida para todes, en forma ahistórica, permanente, universal, esencial etc. Entonces todes les humanas que acuden a consultan padecen sostenidos en una ontología fija de tipo sexual heteronormativa, a todes les aqueja el complejo de Edipo, a todes les tiene que regir la Metáfora Paterna, etc. Todes les seres tienen los mismos principio explicativos. La enferma de Janet que tenía visiones, hubiera sido entonces bajo otros cielos concebida con las mismas herramientas explicativas que usaba Janet. Evidentemente se trataría en este caso, de haber armado cajas de herramientas super livianas y adormecedoras. Pero no hay una realidad hecha de la locura, la locura no existía antes de que se la conceptualice como locura,

lo que existían eran vivencias, que una episteme por razones de juego de poderes, la concibe como una psicopatología. La locura entonces es una construcción. Igualmente sucede con la sexualidad del existente humano, no es algo como una cosa que ya existe y está ahí y debemos interpretarla sí o sí porque es lo único que lo constituye. Como bien dice Deleuze en “Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia” (2005, p 154) “¿De qué sexualidad se nos habla? Se nos habla de la sexualidad como sexualidad humana (...) Todo ese conjunto-Edipo, diferencia sexual, etc.- define no la sexualidad, sino la representación antropomórfica del sexo. Quiero decir que no hay sexualidad humana, solo hay representación humana de la sexualidad, que tiene en el falo su principio fundamental y su forma culmine”. Y agrega: “Lo que me pregunto es si esa representación antropomórfica del sexo es efectivamente una determinación que pertenece al inconsciente, o es una ilusión de la consciencia sobre el inconsciente”

Por eso toda este rodeo de explicaciones, porque necesitamos pensar y ubicar que concepción ontológica hicieron de la realidad los maestros de los psicoanálisis, como entendieron que eran las cosas en su momento y como las entendemos nosotros en este antropoceno. Sin duda, nos resulta una herramienta más útil la de la línea que parte en Heráclito hasta las filosofías contemporáneas, donde el ser es movimiento, fuerza y creación y no represión, determinismo, representación. La realidad es devenir y esos cambios en los distintos momentos históricos adquieren consistencia y definen una época, una cosmovisión, un orden simbólico y social. Y debajo de ese orden está ese caos que fluye. Tomando la arqueología- saberes- y la genealogía- poderes- de Foucault, las epistemes, las discursividades, paran, detienen el fluir y lo solidifican, le dan una forma determinada según los poderes que primen en cada momento. Por esta razón creemos butlerianamente que

los órdenes simbólicos se construyen en relación a las normas sociales y apostamos por otros órdenes simbólicos que permitan vidas menos enjauladas en categorías basadas en poderes excluyentes.

Sostenidos en esas reflexiones de raíz heracliteanas, spinoceanas, nietzscheanas, foucaultianas y deleuziano guattarianas- si no nos olvidamos de otros autores más- es que resulta tan acertada la pregunta- que es una interrogación que conlleva dentro de sí una proposición - acerca de si “¿podemos continuar sosteniendo aún hoy la hipótesis de la sexualidad como causa fundamental de padecimientos psíquicos”? Y si un sujeto en sus sesiones no habla de su sexualidad, ¿vendría entonces bien como analistas que introduzcamos nosotros esa hipótesis? Justamente aquí se presenta a nuestro pensamiento una frase de Monique Wittig 1992 “El pensamiento heterosexual” p. 47, que calza perfectamente. Ella dice: “Por lo que a mí respecta no me causa ninguna duda que Lacan ha encontrado en el inconsciente las estructuras que él dice haber encontrado, ya que se habría encargado de ponerlas allí con anterioridad (...) “al psicoanalizado entonces no le queda más elección que intentar decir lo que se quiere que diga”. Wittig describe así el *diván de Procusto*. Pensamos que por fortuna, hay psicoanalizados como Sidonie Csillag, la joven homosexual, como veremos en in capítulo siguiente, que cuando su analista no logra escucharla e intenta cambiar el camino de sus pulsiones tratando de orientar sus soldaduras y elecciones correspondientes a la teoría vigente, perdiendo de vista su deseo, fugan de ese diván. La preocupación de Sidonie no era su homosexualidad, ese era el problema de su padre y también en alguna medida de Freud. Por esta razón, si acude entonces un sujeto con síntomas de pánico, aunque presentara fenoméricamente los mismos padecimientos, ahogos, mareos etc. que en el escrito freudiano “La sexualidad en la etiología de las neurosis” de 1894, no pode-

mos nosotres pensar en una etiología sexual como la única y principal causa. Si así lo hiciéramos, pecaríamos de iatrogenia. Al decir de Jorge Reitter (2018 p. 34) “Es necesario que los analistas se dejen interrogar, que escuchen lo que les analizantes tienen para decir en lugar de aferrarse religiosamente a la teoría”.

Y esto es así porque haciendo veridicción, Freud participó de la Modernidad considerando un sujeto de la razón, del progreso, reflexivo, humanista, sujeto del mundo de las significaciones falocéntrico-patriarcales, cis-identitarias y heteronormadas, porque respondía al lenguaje, a lo discursivo, a la división o barradura subjetiva etc.

Pero los sujetos que se presentan hoy responden a otra noción de sujeto. Se trata de sujeto disuelto, fragmentado, con vivencias de vacío donde el semio-capitalismo- fase ya posterior a las sociedades de control deleuzianas- produce al decir de Bifo Berardi (2022, p. 14) una aceleración de la estimulación nerviosa que provoca perturbaciones en la esfera de la experiencia. Berardi describe las patologías del semiocapitalismo ubicándolas en la crisis de ansiedad, pánico, trastornos de la atención, entristecimiento, impotencia – temas que hablamos en capítulo 1. Como síntoma final, ubica a la depresión, porque la intensidad del ritmo de conectividad social y emocional se vuelve intolerable y la escapatoria es cercenar el vínculo deseante con la realidad. Se trata de existentes empobrecidos simbólicamente y también de grandes sectores de existentes muy empobrecidos materialmente por causas político sociales, otros existentes entran en la categoría de abyectos por no entrar en el régimen occidental, cis identitario, heteronormado, colonial, racista, etc. Esta inmersión de los últimos años en la realidad virtual, además de la aceleración de la estimulación nerviosa que sostiene Berardi, ha empobrecido lazos y también ha llevado a la transformación novedosa y en muchos

casos rica y compleja de lazos de presenciales a virtuales con la modificación en tiempo y espacio y las grandes ventajas y también molestias que esto induce en cada quién. Las corporalidades de los existentes que consultan hoy, son corporalidades dónde ya no podemos establecer una división naturaleza cultura, no hay límite precisos en los cuerpos, porque los marcapasos, los tubos stent en las arterias mediante la angioplastia, las prótesis, las inmunoterapias que permiten al sistema inmunológico defenderse de los tumores, las hormonizaciones en transexualidades, *son cuerpo*. Esto en los sectores pudientes, porque en los sectores desposeídos simbólica y materialmente, encontramos cuerpecitos Kwashiorkor que piden a gritos proteínas y calorías. Estos son niños con *estomago prominente* que también *son cuerpo que sufre*. No son ni naturales ni artificiales, ese estómago se halla así de grande, por una variable económica y cultural del capitalismo que trasvasa su carne. Y esta no división entre natural y construido, responde a que existimos todos ya un poco cyborizados. Y vivimos así, con lo beneficioso y lo destructivo de la cyborización interseccionada con las clases sociales y razas. A los niños con Kwashiorkor, la cyborización los está matando, literalmente.

También vivimos en medio del aceleracionismo tecnológico utilizado para los fines mercantiles del capitalismo global, que ha llevado a producir desde muchos años atrás, el cambio en la estratigrafía de la tierra. Habitamos una era geológica de la que no nos terminamos de convencer que somos generadores: el antropoceno. Nos cuesta mucho abandonar a los humanos las ilusiones modernas y futuristas y aceptar que la razón y la ciencia no lo pueden todo, que el planeta puede ir al colapso, que no somos el centro del universo o la existencia superior al resto de las especies, que lo humano no es natural y que es también una construcción. Los existentes con los que trabajamos y acompañamos a pensar como pueden vivir en

este mundo, hoy están ubicadas en este paisaje que se halla muy alejado de la Viena freudiana de 1900 o del París lacaniano de 1960. No creemos que el origen de los dolores de elles, tengan una etiología que se pueda ubicar exclusivamente en la sexualidad. Las preocupaciones de les existentes van más allá de una sexualidad cis-identitaria, heteronormada, falocéntrica. Hay otros modos de vivir las sexualidades, otros modos de habitar los cuerpos, otros modos de hacer parentescos y otros problemas a nivel mundial.

Por todo lo anterior entonces, como veremos en capítulos posteriores, existen variadas propuestas respecto a órdenes simbólicos y concepciones del inconsciente que amplían en mucho el campo del inconsciente que concibe el psicoanálisis freudiano y también el psicoanálisis lacaniano; y estas propuestas aportan también a la hipótesis que sostenemos respecto a que no es la sexualidad la única causal de padecimiento humano. Comentaremos al respecto el inconsciente productivo máquina deluziano-guattariano, el tercer inconsciente que explica Bifo Berardi, el inconsciente colonial capitalístico de Suely Rolnik, el inconsciente racial de Thamy Ayouch y otras propuestas.

En este sentido, porque estamos en el pasaje de un orden discursivo bio-político a uno cosmo-político, es que surge el requerimiento de concebir y considerar nuevas subjetivaciones, y a su vez esto nos genera a muchas la idea de trabajar con una epistemología ampliada (Ester Díaz 2007), de pensar la teoría y abordar la clínica junto con los otros campos del saber. El psicoanálisis nos aporta pero no nos alcanza. Como bien dice Deborah Tajer (2020 p. 131) “Con el psicoanálisis solo no alcanza pero sin el psicoanálisis no se puede...”

Desde hace tiempo no todos los casos son neurosis, psicosis y ¿perversión? Porque hay muchos casos “*entre estructuras*” y no en todos los casos la etiología es sexual. Entonces es im-

portante poder detectar cómo la sexualidad como causa etiológica fue derivando en las tres estructuras dónde la neurosis se asocia a cis-heterosexualidad, la homosexualidad se asocia a la perversión y las transexualidades a psicosis. Esta distribución centrada en la etiología sexual heteronormativa y falocéntrica, hace un anudamiento arbitrario entre elección de objeto y corporalidades y deja afuera a las presentaciones que no anudan de ese modo, a las que no se atienen a la lógica fálica y a las que se hallan entre estructuras. ¿Por qué todo lo que no se rige por la metáfora paterna y la lógica fálica se debe considerar como anormale, como psicótico? ¿Sirven aún estos conceptos, estos modos de explicar las subjetividades y de intervenir clínicamente? ¿Qué dificultades existen para cuestionarlos?

No hay duda entonces que los analistas escuchamos lo que nuestras herramientas teóricas nos permiten. Y para traer al psicoanálisis al siglo XXI, necesitamos autorizarnos a usar a los conceptos como *cajas de herramientas*. Expresa Foucault: “Todos mis libros son pequeñas cajas de herramientas. Si la gente quiere usar este concepto cómo si fuera un destornillador, unos alicates para cortocircuitar, para desacreditar, para abrir las sistemas de poder- saber, incluyendo eventualmente aquellos que puedan darse en mis libros. ¡Tanto mejor!” Hacemos acto entonces día a día esta cita, y este libro es una invitación a ello.

De la monarquía del sexo como automatismo, al arte de vivir en la complacencia consigo mismo junto a los otros

En función de lo dicho entonces podemos pensar en conceptualizaciones de las subjetividades y de los cuerpos, que se abren del régimen cis-hetero-normativo, binario y patriarcal.

Hay formas de pensar los cuerpos y placeres más allá de lo estrictamente sexual, expresadas por Foucault en las confe-

rencias y entrevistas de la época de su escritura de los tomos II y III y IV de La historia de la sexualidad”. Allí él deja la moral y la ley Modernas de la *scientia sexualis* y busca en la antigüedad greco-romana en la *ars erótica*, y en la *carne* de los cristianos, un modelo distinto al moderno, para comprender como se arma lo psíquico y cómo se construye la vivencia de las corporalidades, las sexualidades y el deseo, en tanto contingencias histórico- sociales. En los cuatro tomos de historia de la sexualidad, Foucault aborda la sexualidad como una experiencia histórica. El término mismo “sexualidad” aparece recién en el siglo XIX. Se aboca en primer término entonces, a ver cómo en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una experiencia por la que los individuos iban constituyéndose como sujetos de una sexualidad, que se hallaba abierta a dominios de conocimientos muy diversos y articulada con un sistema de reglas y prescripciones. Terminado el primer tomo, en 1976, Foucault conocía y poseía instrumentos que le cubrían dos ejes de tres que se había planteado en su investigación. El primer eje se ocupa de la formación de los saberes que se refieren a la sexualidad, el segundo a los sistemas de poder que regulan su práctica. Estudió el primer eje, con todas sus indagaciones realizadas sobre la medicina, psiquiatría, psicoanálisis, psicología, antropología, pedagogía e historia; y estudió el segundo, con los abordajes en las prisiones y todos los aspectos de las prácticas de los poderes punitivos, represivos y sistematizaciones legales. Necesitó luego ocupar ocho años más para completar el tercer eje y dejar escritos los temas de los tomos II y III y IV. No obstante al tomo IV lo conocimos en 2018, mucho después de su muerte. El tercer eje se va a abocar a conocer “las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad” (Historia de la sexualidad, Tomo II p. 10). Son entonces “los modos mediante los cuales los individuos

son llevados a reconocerse como sujetos de deseo, jugándose allí una situación que les permite descubrir en el deseo la verdad de su ser”. Y “en esa hermenéutica del deseo el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero no ciertamente el dominio exclusivo”. En suma, explica Foucault “para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una sexualidad, era indispensable despejar antes, la forma en que a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo”. Dicho de otro modo sería considerar a través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como sujeto de deseo. Emprende entonces un seguimiento y análisis de las prácticas a través de las cuales los individuos se vieron inducidos a prestar atención a ellos mismos y descubrirse como sujetos de deseo en la *aphrodisia* del mundo grecolatino en los tomos II y III, en el cuarto tomo se aboca a la *carne* en tanto experiencia cristiana de las relaciones entre los cuerpos y los deseos, y en el primer tomo, a la llamada sexualidad, la *scientia sexualis*, desde el pensamiento moderno ilustrado.

Estudia no solo lo filosófico como discurso, sino el uso de los placeres analizando las prácticas, los modos de vida, las maneras de prestar atención a sí mismos y a sus deseos. Prioriza al cuidado de sí por sobre el conocimiento de sí, considerando que el primero es más abarcador que el segundo y hasta lo incluiría.

Ya en el tomo I de “Historia de la Sexualidad” (p. 151) se despide pensando que “quizá un día en otra economía de los cuerpos y placeres ya no se comprenderá como la sexualidad y el poder que sostiene su dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo...” (...) “la sexualidad- expresa Foucault en p. 149 - es una figura histórica muy real, y ella misma suscitó como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción de sexo. No hay que creer que di-

ciendo sí al sexo se dice no al poder; se sigue por el contrario el hilo del dispositivo general de la sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de la sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo sino los cuerpos y placeres”

Podemos entonces hoy pensar que no todas las ausencias de práctica sexuales tienen que ver con represión o desviación. Las asexualidades hoy desmienten, no sin ruido aún, la percepción del sexo como instancia irrefutable y fundamental de la existencia.

En la genealogía de la sexualidad que realiza Foucault, queda planteado el carácter histórico y contingente tanto de los términos sexualidad, como el de homo o heterosexualidad etc. Los griegos y los romanos vivían de otra manera la homosexualidad, o la heterosexualidad y ni siquiera esas situaciones vivenciales recibían esos nombres. La sexualidad para ellos se llamaba *aphrodisia* y para los cristianos se llamaba *la carne*. Con el dispositivo de la sexualidad el siglo XVIII recién se consideraba la definición de una persona *sexual*.

Entonces en esta genealogía que hace de las sexualidades, Foucault sostiene que hay dos tipos de sociedades: 1- aquellas en las que el discurso no intenta fundar una ciencia sobre la sexualidad sino definir un arte –*ars erótica*– apoyándose sobre el placer y donde el maestro no reprime ni juzga sino que transmite los secretos sobre el placer y 2- otras donde el discurso sobre la sexualidad ha adoptado una forma científica –*Scientia sexualis*– donde el maestro no estimula el aprendizaje como invención de los placeres sino que interroga y descifra no para aumentar el placer, sino para modificar al sujeto si se desvía del camino establecido por ese dispositivo, quedando luego

perdonado o curado. En este punto, se ubica esta *hipótesis re-presiva* en la que quedaría posicionada la *oreja psicoanalítica*. Esa oreja queda capturada por el poder disciplinario con una ley jurídica patriarcal, sucesora de los poderes monárquicos, que en representación de un orden simbólico falocéntrico y patriarcal universal, separa el goce del hijo y la madre.

Después de transitar en el Tomo I de la “Historia de la Sexualidad”, por este dispositivo disciplinario de la sexualidad donde queda entonces ubicado el psicoanálisis, Michel Foucault se dirige al estudio de la *ars erotica*, en los tomos siguientes. Thamy Ayouch en “Géneros, cuerpos, placeres” (p. 62) comenta con sagacidad que “si Foucault se dirige después del Tomo I de “Historia de la sexualidad” hacia la antigüedad grecorromana, es para intentar extraerse del contexto jurídico discursivo de la Modernidad y mostrar una relación con la acción moral, distinta de la de la conformidad con la ley” (...) “Recurre hacia la historicidad antigua de la práctica de sí, para permitir pensar modos de subjetivación en la historicidad actual de la disciplina, más allá de la historicidad jurídica de la ley”. De este modo veremos renglones más adelante, cómo plantea siguiendo este arte erótico de la antigüedad formas de vida de placer en el hoy, que se salen del formato del dispositivo de la sexualidad de la Modernidad occidental, de la que participa el psicoanálisis.

Foucault considera dos temas en relación a la ciencia sexual moderna: **identidad y placer**. Respecto a la **identidad**, muestra como la sociedad disciplinaria exige una correspondencia rigurosa entre sexo anatómico, sexo jurídico y sexo social, que deben coincidir para ser “normal”. La identidad sexual es primera y determinante. Las identidades sin duda, prescriben. Ante esto, Michel Foucault, deleuzianamente, propone el más profundo ejercicio de despersonalización. Respecto al **placer** sostiene que **occidente y su ciencia sexual** más que el placer,

enfatisa el deseo y el goce sexual ligado a una verdad. Se trata de discursos y prácticas de: poder –represión y de poder- incitación en relación al deseo, a través de las cuales las instituciones van marcando y para ser más precisos, van imponiendo performativamente, las prácticas que entran en lo que es considerado que es verdadero sobre la sexualidad. El dispositivo de la sexualidad plantea a la sexualidad deseante en clave falocéntrica en el centro de la existencia. La instancia represiva *-hipótesis represiva-* no es para Foucault más que una parte de un campo estratégico más amplio que abarca discursos, prácticas, tácticas de poder que reprimen e incitan a la vez, armando así los modos de subjetivación. La ciencia sexualis se fue configurando en los primeros siglos del cristianismo y fue determinando las formas de vínculo matrimonial, monogámico, basado en la fidelidad, la procreación y muy especialmente en la penitencia, la confesión y la dirección de conciencia.

La ciencia sexual toma el deseo y no el placer, e intenta modificar al sujeto a través de esas *confesiones de la carne*, es decir a través de interrogar, escuchar, descifrar etc., de modo que quedaría reconciliado, curado, liberado al descubrir los secretos en torno a esa sexualidad. Se montó alrededor del sexo todo un gran aparato material, semiótico, tecnológico etc., para encontrar su verdad, convirtiendo a cada uno en un *sujeto de deseo* a la vez que en un *animal de confesión* de esas carnalidades reprimidas. Quedan ligados sexo con verdad, con identidad y unidos a la confesión, a la pastoral y también porque no al psicoanálisis en tanto discursividad científica como también a la biología, medicina etc. Es un poder que se asienta en esa sexualidad y multiplica sus discursos y expresiones. Se encorseta el cuerpo en una disciplina erótica con órganos específicamente diseñados, son cuerpos modelados por esa *ciencia sexual*. En lenguaje deleuziano –guattariano serían “cuerpos armados *con órganos*”, cuerpos armados todos a la manera de

calcos, con determinados protocolos de uso de los distintos órganos. A las disidencias también se las encasilla en categorías que se desvían de la normativa. Al respecto Paul Preciado basado en Foucault -entre otros pensadores - afirmará en su “Manifiesto contrasexual” (2000) que el deseo, los órganos llamados sexuales del cuerpo, las sensibilidades y erogeneidades, son producto de unas tecnologías sexuales, que identifican qué órganos se utilizan, priorizando los órganos reproductivos, en detrimento de otras zonas del cuerpo. El resto del cuerpo pierde potencia y los genitales son pensados como lugares naturales y universales de sexualidad.

Un ejemplo que da Foucault del diseño del cuerpo y del cuestionamiento al verdadero sexo lo encontramos en “Herculine Barbin llamada Alexina B. (1978). Alexina, una hermafrodita del siglo XIX que se hallaba con comodidad en su indeterminación y al imponerle un sexo y termina suicidándose. Foucault rescata del anonimato su relato y agrega apreciaciones propias, resaltando como es categorizada por las estrecheces morales de una pretendida ciencia del sexo que establecía modelos fijos considerados como los adecuados. Foucault a través de Alexina insiste en escapar de entrar al catálogo en donde el dispositivo nos quiere recluir.

El otro ejemplo que cuestiona ese *verdadero sexo* se sitúa en el homosexual, que como categoría vaciada de contenidos pre-establecidos, puede servir para llevar a cabo una construcción continua de identidades cambiantes. No se trata de salir del closet para entrar en una jaula nueva aceptada por el dispositivo de control, sino de construir otros modos de vida en tanto prácticas de libertad diferentes a los modos obligatorios. No se trata de una identidad sexual homosexual, sino de en forma permanentemente reiterada y distinta cada vez de llegar a ser homosexual. Esto sería usar el poder productivo, dejar de preguntarse por qué situación del

pasado se es homosexual y pasar a inventar en una resistencia constructiva otras formas más enriquecedoras de lazos expresados Foucault en la conferencia “La amistad como modo de vida” publicada en la Revista Gai Pied, en abril de 1981. Este trabajo de invención, continúa explicando Foucault, puede también ser útil para los sujetos heterosexuales en tanto posibilidad de ampliación de la pobreza de relaciones que los sujetos muestran. En una entrevista realizada por Gilles Barbedette en 1981, con el título de “El triunfo social del placer sexual” Foucault invita a huir de establecer una identidad fija basada especialmente en la sexualidad y generar permisividad de prácticas abiertas y despreocupación por el acto sexual. Aquí rige su frase de Historia de la sexualidad tomo I p. 149: “decir que sí al sexo no es decirle que no al poder”.

También en otra entrevista realizada en 1977 por Henry Levy titulada “No al sexo rey” que es editada dentro de “un diálogo sobre el poder y otras conversaciones”, Foucault comenta que el poder como entramado, controla y sujeta, pero también permite producir. Entonces desprenderse del *verdadero sexo*, es el paso previo a la creación de nuevas formas de vida ligadas al placer. Es posible la construcción de discursos y prácticas que escapen de los formatos establecidos por los dispositivos del “verdadero sexo” y el deseo estrecho y opresivo que clasifica binarios desiguales: hombre – mujer, homosexual – heterosexual, pene-vagina, por sobre el resto del cuerpo etc.

En estas formas de vida - inspiradas en la *ars erótica* - que se salen del dispositivo moderno de la sexualidad, resaltan conceptos y prácticas, con los que algunos psicoanálisis discuten, como son: 1 -el apoyo en el placer, y no en el deseo 2 -la despreocupación por el acto sexual y 3- el ejercicio de la ascesis como trabajo de transformación de uno mismo en el cuidado de sí.

El deseo va unido a lo eclesástico y a la sospecha de pe-

cado carnal, con connotaciones médicas, y es usado como una medida de calibración de la normalidad. El eje que estudia Foucault es: el sujeto, el deseo, la verdad. El deseo puede ser verdadero o falso. Es regulado por las represiones y llevado a una normalización porque también se relaciona con una orientación sexual. El deseo puede relacionarse con un pasado, con las represiones y con un descubrimiento de algo oculto que lleva a la confesión.

El placer no es verdadero o falso, ni patológico ni normal, se agota o se intensifica, tiene intensidades y no tiene orientación sexual. El placer rompe con el pasado, no viene dado de antes. Sería algo así como que el deseo tiene DNI y el placer no tiene DNI. Michel Foucault propone dejar correr al placer, para construir otra cultura.

También la pérdida de valor del deseo en esta propuesta foucaultiana, se relaciona con la menor importancia que propone para el acto sexual, pasando por encima del acto sexual elemental -sexo anatómico repetitivo con recetario de posturas y selección de otras manifestaciones afectivas y relacionales.

Entonces estas formas de vida inspiradas en la *ars erótica*, toman los cuerpos como una geografía de placer, escapando de una economía pensada en función del falo como significante ordenador. Propone pasar más allá del mero ejercicio de una estrecha sexualidad física, convirtiendo el placer en un foco de creación de cultura, donde el sexo es visto no como una fatalidad, sino como la posibilidad de acceder a una vida creadora. Desvaloriza el acto sexual y erotiza el mundo.

Foucault argumenta que hay una falsa creencia que el placer sexual es la base de todo placer físico, pero el placer físico no tiene porque ser placer sexual. Placer (*ars erótica*) y sexo (*scientia sexualis*) cursan caminos separados. Propone hacer uso del cuerpo y de la persona como sede de muchos placeres,

creando placeres nuevos y de allí surge el deseo. El placer da origen al deseo.

Sostener que el placer da origen al deseo, nos lleva a pensar que se trataría entonces a nuestro parecer de un deseo más spinoceano que freudiano. En el deseo spinoceano algo que experimenté con cautela y me compone, es placentero, por ende es bueno para mí y por eso lo deseo, ocupo signos vectoriales y no indicativos. En el deseo freudiano basado en la falta, algo es bueno a través de los signos indicativos, me falta y por ende lo deseo.

El placer foucaultiano siguiendo la línea spinoceana, iría más allá de lo que el dispositivo de la sexualidad como ciencia sexual señala, porque prueba, inventa, crea placeres que ocupan un horizonte más amplio que el radio material del cuerpo. Llega más allá y hace resistencia al dispositivo de la sexualidad que diseña al deseo en el teatro edípico, patriarcal, falogocéntrico, cis identitario, heteronormado. Foucault sostiene que la identidad y el deseo son conceptos afines, solidarios, que toman la base de la sexualidad como una verdad primera a descubrir y como centro de la vida de los sujetos.

Didier Eribón (1999, p. 465) dice que muchos hablan de desexualización en Foucault. Lo que se rescata es que escapa a la economía del falo, marca el interés por una corporalidad integrada, interés por la amistad y por una erotización generalizada del mundo. La propuesta es entonces de creación de nuevos relacionamientos y nuevos modos de vida. En el Tomo II (p. 14) de “Historia de la Sexualidad” Foucault dice “Hay momentos en la vida en que la cuestión de saber si uno puede pensar de un modo diferente al que piensa y percibir de modo distinto de cómo ve, es absolutamente necesario si uno va seguir mirando y reflexionando”. La creación de este modo de vida entonces implica escapar de los hábitos y rutinas automatizadas por la *ciencia sexualis* y realizar un trabajo sobre sí.

Haciendo pie en la antigüedad greco-romana pero pensando en una práctica para el hoy, se aboca a estudiar el **conocimiento de sí y el cuidado de sí**. El conocimiento de sí es un caso particular del cuidado o la inquietud sobre sí. Y ese cuidado de sí involucra una actitud en relación con uno, con los otros y con el mundo. Es también una vuelta a sí mismo, una manera de ser, un modo de actuar a través de lo cual uno se va transformando y esto incide en la relación con el mundo.

Siguiendo a Foucault en “La hermenéutica del sujeto” (1982) se trataría de respondernos: cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber, cómo somos constituidos como personas que ejercemos o sufrimos relaciones de poder, y cómo nos constituimos y desempeñamos como sujetos morales de nuestras acciones. Aquí es interesante el concepto de *parrhesía*- *parresia*- que apunta a decir la verdad sin disimulo y sin enmascararla con retóricas etc. asumiendo la responsabilidad de lo dicho.

En ese punto, la *parresia* permite desarmar el nudo que me fue formando como sujeto entre el saber, el poder y el cuidado, para rehacerlo de un modo más adecuado. Se despliega aquí una *concepción ética*, porque no apunta valores morales externos impuestos y también es una actitud crítica, porque se interroga a lo que se supone que es la verdad, sobre sus efectos de poder.

La filosofía occidental privilegió el conocimiento de sí al cuidado de sí, pues desde el lado religioso cristiano interpretaba a la preocupación por sí, como un egoísmo o repliegue narcisista en detrimento de la obligación cristiana hacia el otro. Y desde el punto de vista cartesiano, se considera al conocimiento de uno mismo como la vía fundamental y racional de acceso a la verdad.

La filosofía se plantea la verdad pero no como contenido sino como camino, cuáles son las mediaciones que permiten

al sujeto tener acceso a una verdad. El cuidado de sí en tanto práctica de una espiritualidad, es una experiencia a través de la cual el sujeto realiza sobre el mismo, las transformaciones y cambios necesarios que lo llevan a generar una verdad para él mismo.

La espiritualidad foucaultiana entonces, es ese conjunto de prácticas y experiencias que realiza el sujeto en la búsqueda de su verdad. El sujeto trabaja sobre él, realiza un movimiento de *ascesis*, se transforma para conocer su verdad. Y esta verdad lograda con ese trabajo, lo ilumina, le proporciona equilibrio de espíritu. No es solo conocimiento de la verdad, es un trabajo de transformación lo que genera el acceso a la propia verdad. Y esa verdad intersecciona entre cuerpo y alma, abarcándolos. Y también incluye al lazo con otros.

En el Tomo III de Historia de la sexualidad (p. 60) Foucault se refiere al tema de la participación del otro en estos cuidados de sí. Expresa “que esta actividad consagrada a uno mismo constituye, no un ejercicio de la soledad, sino una verdadera práctica social en varios sentidos.” De este modo, en esos cuidados también se requiere la existencia del otro como mediador y ese otro que está entre el sujeto y ese cuidado de sí y esa verdad, es la filosofía integrada a la vida cotidiana, que proporciona la capacidad de pregunta y de experimentación de prácticas. Hay una relación entonces entre el cuidado de uno mismo y la acción pedagógica y de gobierno y lazo social y político con otros. No se trata de un sujeto solipsista, es un sujeto en lazo con otros, cuya potencia no es sin los otros que le acompañan en ese despliegue. Están las conversaciones con confidentes, guías, amigos. Alrededor del cuidado de uno mismo se desarrolla toda una actividad de la palabra y de la escritura, en la que se enlazan el trabajo de uno por sí mismo y la comunicación con el prójimo. El cuidado de sí es entonces un camino de salida de uno mismo hacia el otro, en gesta socializante. Más adelante articularemos estos conceptos con

aportes spinoceanos y deluziano-guattarianos, para hacer un super compost de conceptos aplicables, en donde el cuidado de sí se pueda articular con el conatus y con los agenciamientos.

En el cartesianismo, la situación es otra, porque como expresábamos renglones antes, la filosofía occidental privilegió el conocimiento de sí al cuidado de sí, entonces en este caso, lo que permite acceder a lo verdadero, es únicamente el conocimiento sin que el sujeto tenga que ser modificado. De este modo, en la modernidad, esa verdad lograda en un movimiento de ascesis, esa verdad trabajada artesanalmente, ya no puede garantizar nada al sujeto. Dice Foucault que en la modernidad el saber se acumula en un proceso social objetivo que responde a otro dispositivo de moldeado de subjetividades. Y a lo que Foucault apunta es a instalar formas de vida alejadas de esos moldes forjados por la legalidad moderna.

La aplicación de este cuidado de sí entonces, requiere realizar una serie de prácticas, ejercicios como la meditación, exámenes de consciencia, recordaciones del pasado, escritura, etc. que se comparten – como expresamos renglones antes- con confidentes, guías y amigos que realizan experiencias paralelas o similares. Y estos ejercicios requieren la aplicación de ciertas tecnologías. Una tecnología es una práctica que se define por su regularidad y racionalidad en los modos de efectuarse.

Entre las distintas tecnologías, se encuentran las **tecnologías del yo** que permiten efectuar operaciones conscientes sobre el cuerpo, el pensamiento, la conducta, en vistas de una construcción y transformación de la propia subjetividad, un gobierno sobre sí, una resistencia ético estética, que trata de subsistir por sobre las tecnologías que impone la época. Entonces para Foucault en *Hermenéutica del sujeto* (p. 111) esta ética del cuidado de uno mismo es una práctica de libertad. “La ética es una práctica reflexiva de la libertad. La libertad

es una condición –ontológica- de la ética y la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”.

Como decíamos antes, en Occidente el cuidado de uno mismo ha sido y aún es visto sospechosamente. Pero para los griegos era muy importante construir mediante esas tecnologías del yo que ponía en práctica el cuidado de sí, una estética de la existencia. Las técnicas ocupadas en la antigüedad eran entonces el retiro, la meditación, la escritura, el examen de conciencia, el silencio y la escucha, el diálogo, la ascética, la interpretación de los sueños. Estas prácticas planteadas desde Foucault, nada tienen que ver con el egoísmo, el solipsismo, con el individualismo neo- liberal, ni con un aislamiento ascético escéptico de la vida social. Esta ascesis no se entiende como renuncia sino como trabajo que se hace sobre uno mismo para transformarse y acceder a un modo de vivir más susceptiblemente los placeres y relacionarse con el mundo. Este ascetismo es un trabajo sobre sí ético y no moral, porque no obedece mandatos impuestos por el dispositivo de poder. Lo que se busca es una forma de existencia personal coherente y relacionada con una reconstrucción del yo. Una ética del cuidado de sí como práctica de libertad, que se abre de las individualidades formateadas que nos imponen los dispositivos de disciplina o de control actuales.

Dice Eribón (1999, p. 342) La resistencia a los dispositivos y la subjetivación ética, fue un tema recurrente a lo largo de toda la obra de Foucault. Desde “Enfermedad mental y personalidad” en 1954 hasta “La historia de la sexualidad” de 1984, su objeto teórico fue “de qué estamos prisioneros y cómo podemos liberarnos”. Hace hincapié en los efectos prácticos de la filosofía, en el sentido de la transformación de uno mismo en el ejercicio de la reflexión teórica.

Como retomaremos más adelante, algunos críticos observan en ese cuidado de sí foucaultiano y en esas tecnologías del

yo, un exceso de mirada hacia el yo. Hay quienes asemejan esas prácticas con los libros de autoayuda. Pero es importante considerar que en ninguno de sus textos Foucault da una definición o un catálogo de prácticas de estos modos de vida. Foucault es muy cuidadoso de no imponer sus puntos de vista, para que cada uno descubra lo que le conviene a su situación individual. Son prácticas personalísimas, si diera instrucciones terminaría volviendo al dispositivo de control y coartando esa libertad, como lo hace el libro de supuesta autoayuda.

Trabajar sobre sí mismo entonces, no significa modificarse a voluntad, sino interrogar los modos en que nos constituimos como sujetos ante determinadas relaciones de poder y saber, para encontrar puntos desde dónde se pueden producir desplazamientos y cambios. Es una ética crítica de interrogación sobre cómo nos constituimos y de construcción e invención. Es una ética en tanto se aleja de obligaciones respecto a mandatos universales y es crítica porque se cuestiona sobre los modos en que se es constituido, gobernado.

La **crítica** para Foucault apunta a sentir el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad. Se interroga la verdad del poder y el poder de las verdades. La crítica es el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. Butler dice que Foucault presenta a la crítica como una práctica de la virtud entendida como transformación de sí, que no se realiza por una obediencia a un mandato externo. Es un rechazo a ser gobernado de un determinado modo.

También estas prácticas según Foucault expresa en Historia de la Sexualidad Tomo III (p.77, 78) permiten estos logros: “Aquél que ha llegado a **tener acceso a sí mismo**, es para sí mismo objeto de placer. No solo se contenta con lo que es y acepta limitarse a eso, sino **que “se complace” en sí mismo**”. Describe que este estado de complacencia no es provocado por

nada que sea independiente a nosotros. Nace de y en nosotros mismos. Se da “de una sola pieza”. Se opone al tipo de placer cuyo origen está afuera de nosotros y está en objetos cuya presencia no nos está asegurada y que en consecuencia se temen perder. Pero esta forma de placer generado por esta complacencia de sí, “es una forma de placer que serena y eterna, toma uno en sí mismo”. Y a este concepto de *complacencia en sí mismo* lo podemos relacionar como lo hace entre otros, Roque Farrán (2021, p. 138, 139) con el ***contento de sí spinoizeano***.

Spinoza concibe los afectos no en tanto sentimientos o emociones sino como grados de la potencia que permiten obrar y existir. Se trata de intensidades. El contenido de sí es reflexivo porque considero mi propia posibilidad de obrar y es un afecto alegre, que toma fuerza. Ese contenido de sí no depende de un exterior, ya que en ese momento no hay diferencia exterior-interior.

El contenido de sí implica hacer las cosas por el solo hecho de hacerlas. Farrán en “La razón de los afectos. Populismo, feminismo, psicoanálisis” (2021, p. 141) lo distingue del narcisismo especular en que se aliena el yo desde la temprana infancia, generando cuando sobrepasa los límites, los sufrimientos celosos y envidiosos. El contenido de sí – explica Farrán - sería una especie de narcisismo de auto-afección que emerge del amor a mismo por sentir que poseo una potencia de obrar, pudiendo usar activamente mi corporalidad, mi razón, mi afecto y además esa potencia no es sin relación a los otros que me acompañan en su despliegue. El contenido de sí no es una vida como un parque de diversiones. Como retomaremos más adelante, se trata más bien de un disfrute de existir y hacer, que no depende del exterior, de crear y hacer por el solo hecho de hacerlo, de existir sin dar razones y obrar desplegando la potencia componiéndose con otros existentes. Como la rosa del

poema de Silesius: “La rosa es sin por qué, florece porque florece, no tiene preocupación por sí misma, no desea ser vista”.

Continuando entonces con las conceptualizaciones foucaultianas, existen críticas variadas de distintos psicoanálisis y psicoanalistas respecto de ellas. Por ejemplo respecto a los conceptos de placer y deseo, J. Aleman en la Revista Psicoanálisis y el Hospital n° 47 “Nota sobre Lacan- Foucault. El constructivismo”, sostiene que Michel Foucault crea un cuerpo independiente del sexo y sin el tope de la castración y su más allá del goce. Según este autor, cuando Foucault propone el cuidado de sí, plantea una transformación del sujeto sin considerar la pulsión y el goce ni la castración.

A nuestro parecer lo que Alemán no alcanza a concebir, es que su crítica, al provenir del psicoanálisis, se halla presa en el dispositivo de la sexualidad que teoriza Foucault, entonces cómo va a poder cuestionar algo de lo que se halla prisionero dentro de su dispositivo. Es la metáfora de la mirada hacia el árbol que tapa al resto del bosque. Aleman habla desde el dispositivo de la sexualidad, motivo por el cual no puede visibilizar otros ámbitos del sujeto, ni de lo social e histórico y su influencia en las sexualidades y en las subjetividades en general.

Los ejercicios espirituales de Pierre Hadot. Buscador de formas de vivir por fuera de la trascendencia

Pierre Hadot fue un filósofo francés dedicado a la concepción de la filosofía en la Grecia antigua en tanto discurso teórico y como una forma de vida. Se dedica profundamente al estudio de los ejercicios espirituales de las escuelas griegas, que luego retomará Foucault en La historia de la sexualidad. Fue un crítico a la vez que un interlocutor de Foucault. Ambos se conocieron y leyeron sus planteos respecto al tema en común del redescubrimiento de la tradición antigua. Para Foucault era

el cuidado de sí y para Hadot eran los ejercicios espirituales. Hadot en (2006 p. 256) lamenta la desaparición temprana de Foucault pues su diálogo quedó interrumpido.

Hadot en “La filosofía como modo de vida” (2009) plantea que la filosofía no es un discurso que hace exégesis de autores y que ronda entre los conceptos, sino que es la capacidad de establecer un discurso, que nos autoriza a preguntarnos y experimentar sobre temas importantes. Como sacerdote que renuncia los hábitos y sale de la iglesia francesa, abandona las cuestiones relacionadas a que la salvación del hombre con respecto de la perdición de los placeres, se de a través de lo extra-natural. Hadot no considera que la dignidad humana pase por la conexión con la trascendencia, con lo sobrenatural, abandonando el cuerpo y lo sentires. Busca entonces formas de vivir que no dependan de esas trascendencias, otras prácticas distintas a las meditaciones y rituales jesuíticos etc., que apunten a la vida misma y las encuentra en la filosofía antigua griega. Esta última no era un tratado intelectual, sino un intento de explicación-experimentación de los maestros hacia los discípulos, sobre *cómo vivir*.

Hadot concibe *que somos seres vivos pero no sabemos vivir*, la vida no es una obviedad, no es algo tan claro y evidente para nosotros, por eso necesitamos aprender a vivir. Y la vida no es tampoco algo individual explica Hadot, pues el sujeto se halla también en la polis y en el cosmos. Entonces la filosofía antigua trataba de hallar formas de vida, dando discursividad a las condiciones no discursivas de la vida a través de ejercicios espirituales (2006, p. 23). Estos ejercicios que eran conversaciones, lecturas, meditaciones, respiraciones, rememoraciones, tenían una dimensión discursiva y otra no discursiva: pasiones, afectos, muerte, deseo. Estas pasiones eran llevadas a conversaciones que tenían fines de formación y terapéuticos, sobre por ejemplo qué relación tener con la muerte, envidia, miedo,

deseo, qué hacer con lo que en la vida no se puede cambiar y con lo que se puede cambiar etc. Esa filosofía como práctica para aprender a vivir abarca elaboración de conceptos pero puestos en función de la pregunta central que es *como vivimos*. Hadot al igual que Foucault también habla de espiritualidad, resaltando que no se trata de una espiritualidad religiosa que apunta a una trascendencia al estilo jesuita etc. (2006, p.24). Tampoco es una espiritualidad moralista adaptativa, sino que son ejercicios al interior de la existencia, que no son para adaptarse, sino por el contrario, para no corresponder a los automatismos que entristecen y apagan a los sujetos y grupos. Por eso tiene una dimensión terapéutica y como veremos renglones después, una dimensión política al estilo de la micro-política.

Hadot insiste en que la vida no puede ser automática en el sentido de un conjunto de saber-hacer prácticos, que realizamos automáticamente y recibimos ya en paquete armado y lo naturalizamos. Sus ejercicios espirituales evitan este automatismo y apuntan a generar una verdad de cada uno. Es decir que generar una verdad conlleva una transformación a través de interrogaciones a nosotros mismos en compañías de otros.

Los automatismos impuestos por los discursos dominantes proponen ideales de plenitud y un vitalismo exagerado que encubre los aspectos vulnerables de la vida. Hadot resalta esa debilidad humana y plantea la pregunta sobre las salidas a esos automatismos. Estos aspectos planteados por Hadot podrían de algún modo llegar a hacer intertexto a nuestro entender, con los planteos micro-políticos de Guattari y Deleuze.

Entonces la vida es capaz de adquirir formas, no tiene una forma dada, natural, pre-existente, sino que la vida es una investigación y además de individual es colectiva y cosmológica, porque busca una potencia para todos. Y la verdad tampoco preexiste, la verdad genera un trabajo de búsqueda y en esa búsqueda se producen formas de vida en relación al des-

pliegue de esas verdades que favorecen las potencias del sujeto y esas potencias se prolongan también hacia los otros. De este modo Hadot plantea el aspecto de la filosofía como política, porque incluye esa pragmática sobre cómo nos organizamos en los afectos y pasiones y nos conformamos como sujetos en una polis y en un horizonte cósmico, donde se dan conexiones variadas. Visto desde un aspecto de descomposición analítica, esta es una política anterior y por fuera de la política de las instituciones, estado etc.

Foucault y Hadot comparten entonces este tema común de los ejercicios espirituales o cuidado de sí como ascesis del mundo antiguo. Hadot expresa su preocupación respecto a la expresión cuidado de sí de Foucault comentando en “Ejercicios espirituales y filosofía antigua” (2006 p, 255 y 266) que más que de la estética de la existencia en tanto construcción del yo como obra de arte, se trata además de la superación de esa dimensión individual y un religamiento con una totalidad mayor de la cual ese yo es parte. Es decir que advierte que la exposición foucaultiana puede dar pie a lecturas filosóficas *dandy*, haciendo énfasis en placeres individuales, cosa que no ocurría en el mundo antiguo.

A nuestro parecer, es probable que surjan esas lecturas estilo auto-ayuda para adaptarse mejor a las exigencias del mercado capitalista. No obstante esa sería solo una posible y triste lectura, pues como más arriba mencionamos, son muchísimas las oportunidades que Foucault insiste en la resistencia a los dispositivos de dominación, en la subjetivación ética y la relación entre el conocimiento y cuidado de uno mismo y la política en cuanto que antes de poder gobernar a otros, el sujeto debe estar en condiciones de gobernarse a sí mismo (1982, p.65-6). Estos fueron temas recurrentes a lo largo de toda la obra desde 1954 a 1984. Su insistencia recayó en “de qué estamos prisioneros y cómo podemos liberarnos”, concentrándose

en los efectos prácticos de la filosofía que derivan en la transformación de uno mismo en el ejercicio de la reflexión teórica” y de las tecnologías y prácticas asociadas. En consecuencia era imposible que Foucault escribiera sobre un catálogo solipsista de prácticas de estos modos de vida. Como reglones antes mencionamos, era muy reservado respecto a imponer sus puntos de vista a otros, dejando que cada cual descubra según sus posibilidades. Dar orientaciones, es re-territorializar las matrices impuestas, es caer nuevamente en una modelización dirigida desde afuera.

Diego Sztulwark en “La ofensiva sensible” (2019 p. 38) propone dos nociones respecto al término vida. “Llamaremos modos de vida a toda existencia que persigue una adecuación inmediata a los protocolos de compatibilidad que ofrece la dinámica de la axiomática capitalista”. (...) “Por otra parte utilizaremos la noción de *formas de vida* para toda deriva existencial en la cual los automatismos hayan sido cortocircuitados”. Claramente entendemos que la forma de vida está ligada a lo que no cuaja, a la anomalía, a lo abyecto etc. Y tanto Hadot como Foucault con los ejercicios espirituales y el cuidado de sí que proponen, se ubican del lado de las *formas de vida* de Sztulwark. Mientras que el capitalismo neoliberal es un discurso autoritario, patriarcal, antropomórfico, racista etc. que impone romantizadamente, veladamente, *modos de vida* acordes a su propia sobrevivencia.

Jean Allouch y la espiritualidad del psicoanálisis

Jean Allouch reflexiona sobre este cuidado de sí y esta espiritualidad en relación con el psicoanálisis en su libro “El psicoanálisis. ¿Es un ejercicio espiritual?”(2007). Allouch retoma las palabras de Foucault en “Hermenéutica del sujeto” en donde ubica al marxismo y al psicoanálisis como las dos formas

del saber en la Modernidad que se han ocupado de la relación entre el sujeto y la verdad.

Como hemos visto antes, en la antigüedad se accedía a la verdad a través de un proceso de subjetivación siempre en relación a otro y mediante una ascesis.

En el siglo XVII con Descartes se abandona este proceso de transformación con la construcción de una verdad y se llega a ella a través del conocimiento, pasando de la duda a la certeza. Allouch refiere que Foucault resalta que “Lacan centró la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones de sujeto y verdad” (2007, p.43 y 44). Pero también refiere que Foucault sostuvo que el psicoanálisis no siempre mantuvo vigente esta relación sujeto-verdad, cayendo en un psicologismo adaptativo. Allouch se siente interpelado y como en “El psicoanálisis será foucaultiano o no será”, continúa también en este libro, con el trabajo de acercar el psicoanálisis a las aportaciones de Foucault en relación a la espiritualidad. Para Foucault, siguiendo lo expresado en “La hermenéutica del Sujeto”, la espiritualidad remite a una búsqueda, una práctica y una experiencia, a través de las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Allouch repasa lo que Foucault explica de la tradición griega en relación al momento socrático-platónico del cuidado de sí, en donde se daba una relación erótica y pedagógica entre maestro y joven. Ese joven en la relación con el maestro llegaba a conocer la verdad sobre sí mismo pasando entonces a poseer un saber sobre cómo gobernarse no ya solo a él mismo sino también a los otros. Para ser libre, para no quedar en la estulticia, era necesario relacionarse con un otro que ya pasó por esa experiencia y ayuda a realizar esa tarea. Esto remite al psicoanálisis, ya que se llega a ser psicoanalista, además de lo teórico por el análisis. No es casualidad que Lacan recurra al Banquete de Platón para presentar su metáfora

del amor y su papel en la transferencia. Tanto en la relación maestro-discípulo como analizante-analista la necesidad del otro es estructural y existe además entre ellos disparidad subjetiva, produciéndose por esta relación al otro la posibilidad de distintas subjetivaciones. Lo que Allouch recoge justamente al hablar de psicoanálisis en tanto ejercicio espiritual, es esta necesidad estructural del otro, que comparten el cuidado de sí griego que recoge luego Foucault y la cura psicoanalítica.

Usando la imagen del ajedrez donde con las mismas piezas se pueden jugar partidas distintas, propone que psicoanálisis y cuidado de sí foucaultiano tienen muchas piezas en común. Por ejemplo el dinero que en la Grecia antigua comenzó a utilizarse cuando la dirección de conciencia se profesionalizó. O la salvación en el sentido no religioso, sino de preparación para la vida que se obtiene luego del proceso formativo elaborativo de subjetivación. También la catarsis y finalmente el flujo asociativo

Allouch busca lugares en donde el psicoanálisis aloje lo espiritual y encuentra la espiritualidad del significante como argumento para vincular el psicoanálisis y la espiritualidad. Propone entonces sustituir el prefijo francés *psy* por *spy*. Con esta propuesta pareciera estar inscribiendo en la lengua la intención de mover la práctica analítica fuera del ámbito psi que denunció Foucault como adaptivista, hacia el terreno de la espiritualidad.

Allouch muestra que la genealogía más potente del psicoanálisis no se ubica en la tradición psiquiátrica adaptadora al medio circundante, sino en esta espiritualidad que se despliega en una conversación con otro, donde se trata que el analizante pueda realizar una transformación que lo lleva como consecuencia a producir una verdad sobre sí. Allouch llama así a seguir la invitación foucaultiana de problematizar ciertos conceptos, para salir de la indignidad de la adaptación a las im-

posiciones discursivas hegemónicas. Concebir el psicoanálisis como un ejercicio espiritual se halla en relación a la productividad que propone el psicoanálisis a le analizante, de no detenerse en la primera remisión de los síntomas, sino animarse a seguir un camino y construir una nueva manera de estar en el mundo, una nueva manera de ser sujeto ético de su propia verdad. Es decir no quedar en la mera interrogación por el deseo y abrir espacios para ir hacia la creatividad vital con otros, como forma de libertad, más allá de esa interrogación del deseo.

Propuesta esta que nos parece corresponderse con la incorporación de una dimensión micro-política en el psicoanálisis, tan necesaria para la clínica.

La antifilosofía de Lacan y los modos de vida

Hadot consideraba como expresamos renglones antes, que la filosofía antigua consideraba lo discursivo teórico y la búsqueda y ejercitación de modos de vida. En el Lacan de los setenta podemos ubicar algún punto de coincidencia con estos planteos de Hadot y también con los cuidados de sí griegos y foucaultianos en tanto construcciones de modos de vida.

En “Quizás en Vincennes...” en 1975, Lacan hace un breve comentario que apunta al discurso universitario y la imbecilidad que este genera, de modo que los estudiantes quedan reducidos a los dictados del discurso amo, al pensamiento autorizado de los autores, e incapacitados para preguntarse sobre lo indecible y sin posibilidad de interrogarse por sus modos de vivir y sus verdades singulares. Lacan plantea la *antifilosofía* como una reacción al discurso filosófico solamente teórico, al que se ven expuestos los universitarios y propone una sustitución de éste por otras formas de conocimiento, que salgan de la esfera de la trascendencia del yo y que apunten a lo real. Para Lacan la filosofía está sujeta al discurso amo porque busca el conocimiento en relación de dependencia de estados, gobiernos, institucio-

nes, universidades, que imponen una verdad. Lacan considera que la filosofía debe abrirse del discurso amo y e ir a lo que el amo calla. La filosofía asocia ser y pensamiento o bien se puede también decir que asocia verdad y pensamiento y deja por fuera el registro real. Lacan propone mediante el discurso analítico considerar ese real, es decir situar al sujeto frente a eso real que no se puede decir, que no entra a lo simbólico ni a lo imaginario. Se trata de un pensamiento sin pensador, de un sujeto dividido por el significante o por el objeto y no de un yo trascendental a la manera kantiana. El despertar de esa imbecilidad de pensar por un yo indiviso se ubica en el discurso analítico. En el nudo borromeo el pensamiento quedaría entre simbólico e imaginario. El pensamiento apunta a lo real pero yerra el tiro. La estructura entonces es una elucubración de un real que nunca es atrapado y al que la filosofía nunca llega. Ante ese real, Lacan más que elucubrar saber sobre él y seguir pensando interminablemente, propone *saber hacer con él*. De algún modo se puede asociar a lo que en Hadot apuntaría a los modos de vida o en Foucault los trabajos por el cuidado de sí. Y aquí también podemos ubicar los planteos de Allouch respecto a esta espiritualidad del psicoanálisis.

Además a nuestro parecer, estos planteos antifilosóficos lacanianos- como pensamos que ocurre en gran parte de la enseñanza- dejan casi nada de espacio para pensar a ese Otro inicial que recibe al sujeto en sus aspectos políticos, sociales, culturales. En este sentido, hacemos propia la reflexión de Foucault respecto a que Lacan centró la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones de sujeto y verdad *Pero que esta configuración relacional del sujeto y la búsqueda de la verdad* caen en un psicologismo adaptativo, porque aunque el sujeto esté en relación con un Otro, ese vínculo nunca está contextualizado con la intensidad necesaria desde lo político social. Y por consiguiente la verdad del sujeto pier-

de potencia y pasa a ser una verdad entristecida, automatizada, y en cierto modo inútil. De allí que para aumentar la potencia de las intervenciones del psicoanálisis consideremos necesario, siguiendo a Allouch, poder acercar las herramientas foucaultianas al terreno del psicoanálisis.

Elena Bravo Ceniceros, un encuentro cuidado de sí – psicoanálisis

Elena Bravo Ceniceros, en “El cuidado de sí como genealogía del psicoanálisis” (2021) trabaja también estos temas. Piensa sobre un posible encuentro entre filosofía y psicoanálisis, a partir del hilo conductor del cuidado de sí en Foucault. Y propone siguiendo algunos planteos de Allouch, pensar la genealogía del psicoanálisis desde estas propuestas foucaultianas, que lo alejan de las tradiciones psiquiátricas clasificatorias, adaptadoras y excluyentes. Se detiene en las escuelas filosóficas griegas antiguas, toma como referente a Allouch, pasa por Hadot y por la forma en que después Foucault lo retoma a Hadot. Bravo retoma la pregunta de Hadot respecto a Foucault, en relación a qué es este *sí mismo*, de que se habla cuando se dice cuidado de “sí mismo”. La autora entiende que Foucault plantea el sí mismo a través de ese cuidado de sí mismo como una construcción, un sujeto que se halla realizando una transformación que produce una verdad. Y esta transformación incluye al sujeto del inconsciente, al sujeto del deseo, al sujeto de la enunciación, al sujeto que sufre pérdidas del cuerpo, de los objetos amados, de los ideales, etc. Considera el lugar del otro en ese cuidado de sí y como ese otro va variando en los distintos contextos socráticos, helénicos y cristianos, modernos y actuales. También el papel del maestro y del analista y el discípulo y el analizante, estableciendo similitudes y diferencias entre los distintos lugares. Rescata en función de la utilidad para la teoría y la clínica del psicoanálisis - esa que no

entraría en la función psy adaptadora - que justamente la finalidad del cuidado de si, no es normalizarse, adaptarse a la hegemonía, sino que – aunque el libre albedrío no existe- siempre queda un margen para introducir cambios. Y ese cambio, esa lucha y ese trabajo por el potenciamiento del deseo, requiere un trabajo donde se gana y pierden elementos.

De la *verdad sexual* como centro, hacia las formas de vivir desautomatizadas, cuestionadas y cuidadas.

La pregunta y la apuesta entonces son: como con estas apropiaciones de conceptos provenientes de la filosofía foucaultiana con aportes hadotianos y spinozeanos, componer una epistemología crítica, que nos de posibilidad de una clínica tan ampliada como esa epistemología que la sostiene. Una clínica que permita recibir con otras herramientas los padecimientos que nos llaman y nos interpelan. Como ejemplo, no pensar que todos los padecimientos psíquicos se hallan causados por situaciones y experiencias sexuales, sino que hacen intervención en el nivel de la causación, muchas otras variables. Somos contingencias históricas, de modo que las etiologías no son inmutables. Les existentes que acuden a las consultas entonces, están preocupados por sus vidas, para ellos sus vidas no son una obviedad. Más que a trabajar la sexualidad, muestran su urgencia por poder hablar sobre cómo viven en este mundo y sobre cómo desearían vivir en este mundo de muchos, sobre lo que padecen, que no se centra exclusivamente en el terreno sexual.

Siguiendo a lo propuesto por Roque Farrán en “La razón de los afectos” (2021) y en “Afluencias” (2021) adherimos a la idea de “Nodalética” que permite instalar un campo de problematizaciones comunes en lo relativo a la constitución subjetiva y los lazos sociales, la sexualidad, instituciones, la

política etc. Esta idea de nodalética nos resulta sumamente útil y nos acompaña en este trayecto de apertura de las lógicas binarias, heteronormativas, cis-identitarias, patriarcales, antropomorfas, etc. hacia epistemologías críticas e intervenciones y prácticas ampliadas.

Un acto analítico desde esta posición, implica considerar lo ético, lo epistémico crítico y lo sociopolítico. Sabemos que no hay relación predeterminada entre las palabras y las cosas, que no hay significaciones fijas, no hay relación armónica entre las corporalidades y subjetividades, entre las territorialidades y clases sociales, las especies etc. Cada área de estudio muestra su real y su conflictividad y complejidad. El sujeto con el que trabajamos es una complejidad. Somos complejidades y estamos necesitando nuevas herramientas para trabajar con estas complejidades. Podemos pensar entonces que en determinados momentos de un trabajo de análisis y construcción de subjetividad podemos usar estas distintas herramientas.

De este modo, siguiendo lo expresado por Davidson (2003, p. 303) podemos encarar una clínica que use las herramientas psicoanalíticas en tanto teoría del inconsciente y que pensemos en modificaciones respecto a lo que el psicoanálisis ha concebido como teoría de la sexualidad. Abandonamos entonces el operador falo-castración, Ley del Padre y Complejo de Edipo. Pero utilizamos y nos valemos entonces de la lógica del no-todo, del objeto “a” sin imagen ni símbolo, de un inconsciente político y cosmo-político, abierto, un simbólico que se nutre de las sedimentaciones de las normas sociales, un imaginario y un real que cambian en función de la contingencia. Se trata de pensar en una tensión conflictiva permanente entre las categorías de historia y de estructura.

La verdad sería un proceso para hacer algo con lo real. Todas las prácticas tienen real. Y en psicoanálisis todos los registros presentan un real. Es decir tres registros en tanto estructuras

dinámicas, históricas, contingentes que forman parte de una organización de la subjetividad desde una óptica intra-psíquica y relacional, a la vez que contingente y situada políticamente.

En esta clínica ampliada habrá existentes y momentos de los análisis que requieran de la asociación libre, de un abordaje interpretativo porque priman aspectos reprimidos del inconsciente - lo que se trae como sintomático, *lo que no anda* - y un uso de herramientas brindadas por el psicoanálisis de del siglo XX y XXI. Pero también habrá otros existentes y/o otros momentos del proceso que se requiere construcción, oferta de simbolizaciones de transición que recompongan tejido psíquico donde no existe, momentos de constitución de sí a través de prácticas simbólicas y también concretas. Es interesante pensar que trabajamos con el mundo de las represiones, los conflictos intra-psíquicos, las representaciones y las herramientas de la asociación libre y interpretación, pero también con contenidos y corrientes psíquicas que son inconscientes y no se hallan reprimidas y que se relacionan al inconsciente productivo y creativo. No alcanza el trabajo con el mundo de las representaciones y las interpretaciones de lo vivido. Necesitamos pensar un mundo no solo desde lo representacional. Se trata entonces de utilizar herramientas y conceptos que pongan en juego o incorporen el uso de las potencias encaminadas a construir modos de vida en una polis, en una red. De esta manera, es que estos conceptos foucaultianos, hadoteanos y spinozeanos nos son muy útiles, porque habilitan al trabajo con estos afectos, pasiones, prácticas en relación a sí mismo y a la composición con el mundo.

Personalmente creemos haber estado incluyendo desde hace tiempo estos distintos enfoques tomando S. Bleichmar, Laplanche, Jesica Benjamin, en los distintos tiempos de los análisis y según las distintas estructuras subjetivas. Luego al incorporar a Michel Foucault, leer a Hadot, al ensayar hacer inter-texto con la filosofía de Spinoza, al encontrar últimamen-

te también a Hadot y al leer a Roque Farrán con su planteo de abordaje que llama nodaléctico, al conocer el trabajo de Elena Bravo, entre otros, puedo delinear con más claridad los conceptos y su articulación práctica, a la vez que intentar esta posibilidad de dejar escritas estas reflexiones sobre estas probables aproximaciones conceptuales y prácticas.

Como acabamos de expresar, el cuidado de sí que con sus prácticas genera esa complacencia de sí, hace inter-texto con el conatus, la fuerza del deseo spinoceano que produce ese afecto reflexivo que es el contenido de sí. Todos estos conceptos están atravesados por la parresia, en tanto decir la verdad y entretejen de una manera inseparable la división cartesiana de materia y alma.

Este cuidado de sí, con la complacencia o contenido de sí y la parresia, son potentes armas para enfrentar los dispositivos de poder que abogan por lo binario desigualado, lo excluyente, lo capacitista, lo fragmentado, el solipsismo competitivo, exacerbando la tristeza y la servidumbre como armas de dominación, control, gubernamentalidad, de cuerpos y poblaciones.

Entre la parresia y la ética del psicoanálisis podemos establecer relaciones. En la parresia, al decir la cruda verdad se pone en riesgo la relación con el otro y la propia existencia. Sería similar a no ceder ante su deseo, es decir como Antígona o Edipo, o como Sócrates, porque la verdad en ellos es la verdad sobre el deseo y en el caso de quien analiza, el psicoanálisis también lleva a poder articular esa verdad. En ambos casos, en la parresia y en el desarrollo de un análisis, esa verdad no pre-existe, es a producir cuestionando las verdades que la hegemonía ha tendido a imponer, y esa producción conlleva transformaciones subjetivas que no coinciden con lo esperado por esos dispositivos hegemónicos.

Según algunos psicoanalistas el concepto de cuidado de sí, no considera la pulsión, ignorando el cuerpo y proponiendo

prácticas conscientes. En respuesta a ello se puede proponer repensar primero con qué concepto de cuerpo se está realizando el cuestionamiento. El cuerpo pensado spinoceanamente por ejemplo, no es distinto de la mente o el pensamiento, pues cuerpo y pensamiento coinciden y son atributos de la causa sui: el atributo de la extensión que es el infinito de los cuerpos y el atributo del pensamiento que es el infinito de las ideas, que todo el tiempo se están causando a sí mismos. Se trata de una concepción donde juega la inmanencia, en tanto que una infinidad de cuerpos e ideas se causan a sí mismos permanentemente. Obviamente que en esta visión holística de la corporeidad juega todo lo pulsional, aquí no hay binarios y la pulsión está incluida.

Desde la mirada de ciertos psicoanálisis donde el cuerpo se asimila a real, el cuerpo queda en lo biológico. Pero el cuerpo es también imaginario y simbólico. Afortunadamente, existen otros psicoanálisis, donde el cuerpo como sustancia gozante sería en este caso entonces, lo que iría a rebatir que sea solo res extensa o res pensante cartesiana, dando así posibilidad de salir de los binarios desigualados falocéntricos.

De este modo el cuidado de sí abarca las materialidades, las corporalidades, las pulsiones, las sensaciones tanto las que se producen en un registro consciente como inconsciente, los pensamientos, las percepciones, las imágenes y las palabras. Y también actualmente todos los dispositivos tecnológicos que abren a los tiempos y espacios virtuales. Y todas estas dimensiones van en relación a los otros que son múltiples, en un entretejido de subjetividades y cuerpos.

Respecto a lo consciente y a la influencia del yo de estas “tecnologías del yo”, llegar a practicar estas tecnologías, implica haber hecho una ejercitación de reflexión, memoración, replanteo y cuestionamiento de sí y del Otro, que posibilite hacer el esfuerzo de ejercer la parresia en forma de ejercicio per-

manente. Trabajar usando estas tecnologías, requiere que antes se hayan transitado por las instauraciones que realizó el otro a través de las prácticas performativas en los cuerpos y subjetividades. Es decir que se requiere haber hecho la experiencia de haber atravesado los fantasmas, los significantes impuestos por ese Otro, por ese discurso amo, para llegar a identificarse con el síntoma, a ubicarlo en la propia vida y a concebirlo no solo en relación a los Otros más allegados al mundo pequeño del dispositivo disciplinario familiar, sino también en relación a las variables contextuales, políticas y cosmopolíticas ineludibles en la vida de cualquier existente. Es decir en relación a un A, en relación a un Otro muy amplio, mucho más amplio que lo que conciben los psicoanálisis hegemónicos.

Es fundamental considerar que el trabajo sobre sí, no significa que cada uno se modifica solamente por la vía de la voluntad. De lo que se trata es de hacerse una interrogación sobre nuestra constitución subjetiva, sobre los poderes y saberes que jugaron y sobre qué senderos quedan abiertos para posibles transformaciones, invenciones, devenires, que armen un modo de existencia crítica y por fuera de las imposiciones generalizadas. En relación a esto, es interesante poder pensar que ese yo, en tanto sujeto del conocimiento, luego de trabajar sobre los significantes alienantes, automatizados y performativamente impuestos, puede construir formas de enunciación, relatos, discursividades y prácticas, acordes a su verdadero deseo o potencia, etc. por fuera de los modos impuestos por el discurso de poder de la época. Entonces ese yo, sujeto del conocimiento, producto de la educación de ese discurso dominante, ya no es un yo que se halla sujeto de esos contenidos performativamente impuestos, sino un yo que aloja saberes amplios de un inconsciente cosmo-político. Se puede expresar también diciendo que ese yo es pensado no solo como lugar de

desconocimiento, sino como lugar de la potencia y la afirmación vital.

Como comentamos anteriormente, habrá quienes asemejen a la incorporación e implementación en los análisis de las tecnologías del yo foucaultianas con sus conceptos de conocimiento y cuidado de sí, como una especie de coaching de autoayuda con un exceso de mirada en el yo. En este caso entonces para responder a esta objeción recordamos que en ninguno de sus textos Foucault da una definición o un catálogo de prácticas de estos modos de vida, es muy cuidadoso de no imponer sus puntos de vista, para que cada uno descubra lo que le conviene a su situación individual. Son prácticas personales, si diera instrucciones se terminaría volviendo al dispositivo de control y coartando esa libertad, como lo hace el libro de supuesta autoayuda. Un analista que incorpore estos conceptos tampoco dará instrucciones sobre puntos a ejercitar, sino que solamente acompañará en esa interrogación- invención-construcción. Se trata de una ética crítica de interrogación sobre cómo nos constituimos y de construcción e invención. Es una ética en tanto se aleja de obligaciones respecto a mandatos universales y es crítica porque se cuestiona sobre los modos en que se es constituido, gobernado por los automatismos que el discurso neoliberal nos impone. Utilizar estos conceptos en un análisis supone haber cuestionado lo personal familiar y ubicarse en un nivel de cuestionamiento social, cultural, ideológico y bioscosmo político. No es solo abandonar mandatos de mamá y papá, sino fugar de lo impuesto por la cultura en este momento de la historia que me toca habitar y construir nuevas formas de vivir en grupalidad.

Respecto a que estas tecnologías del yo queden muy centradas en aspectos yoicos y abandonen el sujeto del inconsciente, necesitamos aclarar lo siguiente. Más allá de los aspectos inconscientes, trabajamos con una existente que para relacionar-

se con el mundo necesita un yo. El yo puede ser un lugar de desconocimiento en relación a lo inconsciente, es decir puede operar como forma defensiva, desconociendo dimensiones inconscientes. Pero también el que inviste al mundo y permite conocerlo, es el yo. El yo se hace cargo de la auto-preservación y de la auto-conservación del sujeto. Silvia Bleichmar (2005, p. 57) explica las relaciones entre la subjetividad y el exterior, describiendo como el yo con esas dos dimensiones o ejes: la de auto-conservación y auto-preservación, queda en relación con la realidad social, afectiva, cultural, política, interesando como el yo se relaciona con esta realidad y como esta realidad impacta a esa subjetividad. Bleichmar ubica a la auto-conservación con la conservación de la vida, de las necesidades básicas que no tienen una representación psíquica directa, sino por mediación de otro que hace de baluarte protector al inicio. La auto-preservación por su parte remite a los aspectos ontológicos identitarios del yo, *lo que se es, lo que se debe llegar a ser*, los ideales. En los tiempos de paz social, estos dos ejes coinciden: se puede ser judío y no tener que exterminar judíos para conservar la vida, se puede ser militante sin tener que delatar los compañeros al ser torturado para evitar la muerte. Pero en los tiempos de violencia, de crisis, de colapso, pierdo el trabajo y no solo no tengo alimento, sino que pierdo toda identidad y representación social y perspectiva de futuro. Las existencias abyectas para el régimen político cis-heteronormativo, obligadamente tienen que atravesar la amenaza de su eje autopreservativo. Y ¿con qué instancia subjetiva la van a atravesar? Obviamente, con el yo, que buscará ante esa realidad, distintos modos para representarse a si mismo tanto en lo individual como en lo social. Se someterá y entristecerá, se reapropiará de la injuria, etc., según sus recursos subjetivos y los aportes sociales con que cuente en ese momento. ¿Cómo no trabajar con el yo en un análisis? El super yo está constituido por sentidos coagulados

externos que se interiorizan aunque ese existente supone, cree que esos contenidos provienen de sí. *No se hace, no se piensa porque acarrea daños y genera castigo*. Desconoce su propio deseo y cree que el castigo ocurrirá, no concibe que ese castigo es solo una hipótesis que él se hace. Qué importante es este trabajo de desarmar mandatos para encaminarse a un cuidado de sí y a un contento de sí, llegar a tener acceso a sí mismo, ser para sí mismo objeto de placer, contentarse con lo que se es y complacerse en sí mismo en inmanencia, sin necesitar de algo de afuera. Es algo que “nace y en nosotros, se da de una sola pieza” dice Foucault en la “Historia de la sexualidad” tomo III (p. 77 y 78) El trabajo sobre sí en la búsqueda de una verdad propia, es una herramienta que genera la posibilidad de cuestionar ese discurso impuesto y abrirse a aspectos desconocidos propios, en lazo con los demás saberes y sentires de las otras existencias. De este modo quedan incluidos - con una finalidad analítico- epistemológica- en estas consideraciones, los aspectos referidos al sujeto del inconsciente y al sujeto del conocimiento, solo que cada uno de esos aspectos subjetivos, luego del trabajo crítico de cuestionamiento, queda transformado. Ya no son los mismos

Este trabajo no se lleva a cabo solamente interpretando la falta, la sexualidad en el centro del inconsciente y un largo etcétera. Necesitamos trabajar contra-normativamente, críticamente, desautomatizando las vidas enjauladas para que cada una intente darle su propia forma. Y se requiere trabajar en un análisis con todas las dimensiones del sujeto tanto con las conscientes como con las inconscientes, incorporando muchísimas facetas del mundo y con una rica y actualizada caja de herramientas que toma aportes y préstamos de campos del saber por fuera del psicoanálisis. Al neo-liberalismo actual, en tanto es un discurso sobre la vida que tiende a generar automatismos sin cuestionamientos, situando al sujeto en un mundo peque-

ño, muy fácil de controlar y dirigir por los dispositivos montados por esos mismos discursos de poder, no le sienta muy bien que nosotros desalquilemos las orejas y ejercitemos una práctica contranormativa

Ese contento de sí, esa complacencia consigo mismo, podría pensarse hasta cierto punto entonces, en consonancia con la identificación al síntoma del final de análisis. Y decimos hasta cierto punto porque hablar del síntoma ya desgastado de sentidos y transitar por su reconocimiento singular en un análisis, no queda completo, si no se agrega la consideración de las interrogaciones que se puede hacer el sujeto respecto a su sujeción cultural, social, política, a los aspectos políticos, sociales y -culturales que han conformado esos padecimientos que ha ido trabajando en las sesiones, y sus posibilidades de uso de su potencia, de su participación activa e inventiva en su vida personal y social, haciendo despliegue de los aspectos productivos del poder.

Como ejemplo, no podemos trabajar un sujeto que padece anorexia y bulimia desde la hipótesis del padecimiento sexual ligado a lo corporal hegemónico esencializado, al entramado familiar pequeño de las funciones maternas y paternas y de las identificaciones, sin que el sujeto pueda vislumbrar y por fortuna luego cuestionar todo el marco social, cultural y político. En esa conformación subjetiva intervienen fuertemente factores culturales, sociales, de mercado capitalista etc., que moldean las poblaciones en las que ese sujeto se halla inmerso.

Adjuntar al análisis la riqueza del concepto complacencia de sí o el concepto de contento de sí, permite salir del lugar que ha ocupado y ocupan muchos psicoanálisis, de normalizadores de sujetos *anormales*. Lo cual sería en definitiva seguir poniendo “nuestras orejas en alquiler” para servir al sistema hegemónico.

El sujeto en esos momentos después de trabajar sobre sí, no

se encuentra normalizado, *dado de alta*, se halla contento de sí, porque no solo se contenta con lo que es y acepta limitarse a eso, sino que se complace en sí mismo, aunque no calce en el común de la hegemonía. Y sentirse contento de sí a través de un análisis donde él trabajó activamente, no es haber pasado por ningún dispositivo normalizador que lo entristezca, sino por el contrario es haberse hecho cargo de las potencias que tenía y no se atrevía a desplegar. Como hemos expresado antes, el contento de sí no es ji- ji-ja-ja, una vida parque de diversiones como lo plantea el neoliberalismo, porque la alegría spinoceana tampoco es eso. Se trata más bien de un disfrute de existir y hacer, que no depende del exterior, de crear y actuar por el solo hecho de hacerlo, de vivir sin dar razones y obrar desplegando la potencia componiéndose con otros existentes.

En muchos psicoanálisis freudianos y en varias prácticas del psicoanálisis lacaniano, no se incluyen los aspectos del poder como fundadores de la constitución subjetiva. Y las consecuencias de estas no inclusiones se hacen ver luego, en sus resultados insatisfactorios respecto a esa falta de complacencia con uno mismo. El cuidado de sí entonces reviste una actitud crítica ante el dispositivo de control de cuerpos y subjetividades. Esto implica siguiendo no solo a Foucault sino a Butler en “Mecanismos psíquicos del poder” y Wittig en “El pensamiento heterosexual” etc., pensar y concebir que los sujetos se constituyen en función no solo del lenguaje, sino que ese lenguaje está atravesado por una trama de poderes, por normas, por repeticiones impuestas romantizadamente etc.

Se requiere por supuesto revisar un tiempo y una escena *otra* del inconsciente. Pero un análisis que se plantea ser ética y críticamente conducido o practicado, no queda allí, incluye además de lo propiamente interpretativo y representacional, los aspectos no representacionales y los aspectos de construcción de nuevos significantes, discursos, sentidos y nuevas in-

serciones vinculares, compromisos políticos- sociales y lazos. Allí va el conocimiento de sí como una de las tantas dimensiones del cuidado de sí. Y este cuidado de sí forma parte de las posibilidades de invención y creación que ofrece el aspecto productivo del poder foucaltiano.

Por esta razón, como renglones antes lo mencionamos, algunos sostenemos que si no agregamos este trabajo sobre sí, a ese análisis le falta la potencia del componente ético crítico. Ese cuidado de sí - que también como lo hemos dicho, no se trata de modificarse a voluntad porque abarca el trabajo con el sujeto del inconsciente - se trata de preguntarse las formas o modos en que nos constituimos como sujetos ante las relaciones de poder y de saber, para encontrar modos de realizar desplazamientos y transformaciones, es decir construcciones e invenciones. Y esta posición requiere o conlleva un modo de existir ético porque se aleja de las imposiciones externas de saberes universales y es un modo de existir crítico, porque cuestiona, interroga la verdad de los poderes y de los saberes respecto esos modos en los que se fue constituido. Creemos firmemente por la formación teórica y por la experiencia vivida, que este ingrediente de cuestionamiento a los poderes constitutivos de las subjetividades, es insoslayable para un psicoanálisis con efectos.

Vemos entonces y lo retomaremos, que el trabajo con estos conceptos foucaltianos spinozeanos nos enriquece, porque también en relación al analizante, podemos agregar a la noción freudiana del deseo como falta, la idea de deseo como potencia, como producción, que genera ese contento de sí, cuidado de sí con otros, esa complacencia de inventarse desde sí más allá de lo impuesto por ese Otro que formateo la subjetividad nuestra, al inicio de la misma.

También este cuidado de sí tiene un aspecto, que veremos en otros apartados, que refiere a la relación con el Otro y los

otros. La relación *con el Otro*, no a pesar del otro, o apoyado en el otro, o contra el otro. Y también la constitución de otros lazos de vinculación por fuera del familiarismo, parejocentrismo y el amor romántico, la monogamia y también por fuera del capacitismo, del racismo y especismo; aspectos todos estos insoslayables para un psicoanálisis con efectos a nivel del deseo en lo individual y también a nivel de los efectos de lo que deleuziana y guattarianamente podemos llamar una micropolítica.

Respecto al deseo del analista, sabemos que desea deseo, desea que el existente desee, el deseo del analista es una potencia. Desea que haya deseo y los objetos y composiciones con otros o relacionalidades que se ubican en esos deseos y se vinculan a esos deseos son contingentes. Por ello no existen tips para recomendar. Y el deseo del analista, si bien es vacío, puede ser visto como falta desde lo representacional, pero puede ser pensado también como potencia en tanto es “a” causa desde el psicoanálisis, haciendo inter-texto con el conatus spinoceano

El deseo del analista apunta a la inscripción de los aspectos deseantes como herramienta del dispositivo. La implicación del analista incluye los aspectos ideológicos, culturales, políticos. Todo analista está inmerso en un entramado de saberes y poderes propio de su época. Esta implicación requiere que el analista sepa que en las epistemologías juegan los poderes, que aún el más preciso y rigurosos de los conocimientos, hunde sus raíces en luchas de poder, factores económicos, pasiones, idearios colectivos, etc.

Es fundamental que se pueda conocer y ubicar estos aspectos de poder *sobre y entre* los saberes en la práctica clínica que realiza cada analista, para despejarlos, precisarlos y reconocerlos, de modo que no operen diluyendo la potencia del deseo del analista y del deseo propio de cada existente.

Y para cerrar estas interrogaciones y planteos, vale retomar lo planteado a su inicio en relación a la interrogación sobre si ¿es en esta actualidad la sexualidad la causa fundamental de los problemas psíquicos? Dijimos antes que somos contingencias históricas, entonces las etiologías nos son inmutables. En consecuencia, luego de nuestro recorrido en este capítulo, no quedan dudas de que los sujetos que se aventuran a un análisis hoy, lo hacen especialmente para darle una forma a sus vidas. Porque afortunadamente la vida no es una obviedad, porque la vida es capaz de adquirir formas, es la vida entonces una investigación y en esa desafiante y prometedora tarea nos adentramos los analistas con cada existente que nos solicita nuestra compañía en la construcción de esa investigación vital.

La construcción de las formas de vivir en una clínica de las potencias

Spinoza es un pensador clave para entender muchísimas coyunturas de este mundo que vivimos. Son varios los conceptos que plantea y hay mucho escrito y pensado y se continúa en ello. Tomaremos apenas algunos puntos que hacen, como planteamos anteriormente, inter-texto con los conceptos de cuidado de sí y complacencia con uno mismo de Foucault y Hadot, intentando lograr alguna impureza conceptual que nos sirva de herramienta clínica.

Ya en un inicio podemos apreciar que Spinoza no es un pensador moderno ni humanista. En el Tratado Teológico - político (p. 95) refiere aproximadamente sobre la estupidez de pensar que el hombre es parte principal de la naturaleza, buscando de ella utilidades. Pero la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, sino que se rige por otras infinitas leyes que se orientan al orden eterno, del que el humano es una partícula. Por consiguiente -expresa- lo que a los humanos les parece absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que solo

conocemos parcialmente las cosas y a que ignoramos casi por completo el orden y la coherencia de toda naturaleza y a que queremos que todo sea dirigido tal como ordena nuestra razón. Sin embargo aquello que la razón dictamina que es malo, no es tal, respecto al orden y a las leyes de toda naturaleza, sino tan solo de la nuestra. Y esa naturaleza equivale a Dios, a la sustancia, a la causa sui. Entonces luego de conocer este párrafo, es claro que Spinoza llama a Dios naturaleza, pero ese Dios no es un ente trascendente, el creador del mundo del cual se deriva el modelo de humanidad, los fines de las prácticas y de la vida. Como comentamos renglones antes, Spinoza no sigue el modelo de la Biblia y el Génesis en donde Dios crea los humanos a imagen y semejanza suya para que lo glorifiquen y crea al resto de las cosas de la naturaleza, para que sean usadas por los humanos. Este es un Dios trascendente al que hay que parecerse y una naturaleza para usar. La relación con las cosas se da por un fin que la cosa ya tiene de antemano, predeterminadamente siguiendo el modo platónico. Cada cosa es lo que es, porque sirve para algo y ese fin es impuesto.

Por el contrario, en su visión inmanentista, la idea de Dios, de sustancia, de naturaleza o causa sui, es pensada por Spinoza, como una ausencia de fines. La relación entre las cosas no tiene finalidad, la finalidad ya es producto del deseo, de la imaginación, de cómo nosotros los humanos enfrentamos el mundo. Las cosas tienen otra manera de presentación, que son las relaciones naturales que hay entre las cosas mismas, sin fin alguno. Ni el humano está subordinado a un modelo llamado divino, ni las cosas están marcadas por el sentido de la finalidad que les damos los humanos. De este modo Spinoza con su ética, se aleja del sistema de las moralidades. La moral indica la aceptación del conjunto de valores, sentidos y finalidades que están dispuestos desde siempre, nos anteceden y nos enseñan a distinguir que está bien y que está mal. Soy

libre de investigar y de decidir pero mi libertad de decidir está supeditada, encuadrada en una moral del bien. En este caso el trabajo clínico centrado rígidamente en el complejo de Edipo, la castración y el falocentrismo es un ejemplo de cómo ciertos psicoanálisis ofrecen un sistema de valores que nos muestra por dónde dirigirnos *para estar en salud* en tanto valor moral del bien.

Pero la ética spinoceana es lo contrario, es un modelo de experiencia que nos entrega información sobre lo que es útil y lo que no es útil para nosotros, lo que es bueno o no bueno para nosotros, solo en la medida que produce conocimiento sobre la relación entre las cosas. Una ética es una investigación de un sujeto que no está hecho a imagen y semejanza de nadie, que no tiene finalidad alguna en el mundo, que no tiene estrictamente un saber a priori sobre lo que es la existencia, sobre lo que es vivir. Porque la vida no es una obviedad, ese sujeto se vuelca entonces a una experiencia sobre en qué clase de encuentros o relaciones con otros, observa o siente, que aumenta su potencia de hacer y pensar. Para Spinoza no se trata de la libertad de los contractualistas y de normas impuestas, Locke por ejemplo, sino que de lo que se trata es de relaciones de determinación entre las cosas, propias de las cosas mismas, más allá de lo humano. Lo que existe es la posibilidad de usar la razón humana, aparte de la imaginación, para poder apreciar cuál es la relación entre las cosas y producir un conocimiento sobre lo que es bueno, lo que nos sienta o nos compone bien. Y esta posición es a todas luces una inversión en el plano epistemológico en tanto conocimiento, en el plano de los valores y también entonces en el plano político.

La naturaleza spinoceana no es creada por Dios, porque el Dios de Spinoza no es el de la Biblia. Tampoco Spinoza toma el comienzo del mundo al modo cartesiano que pretende conocer el fundamento del mundo y las cosas a través de la

duda metódica. Spinoza define al empezar el capítulo uno de la “Ética demostrada según el orden geométrico” (p. 39) lo siguiente. “por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente”. Se trata de un movimiento que se auto-causa, lo causa sui es la lógica inmanente donde no hay ningún principio exterior o más allá, que sea causa o dador de finalidades. Se trata del proceso mismo y es allí donde están los principios, las causas y los fines. Esa causa sui es causa de sí misma, no tiene tiempo, está afuera del tiempo, no tiene temporalidad, no hay primero ni segundo. Por eso es eterna e infinita. Eterno no es inmortal, tampoco es que dure mucho, es fuera de tiempo. El tiempo es para los modos de existencia, no es para la causa primera. Esa causa sui en el caso que le llamemos naturaleza, vale aclarar nuevamente que no es la naturaleza creada por dios. Esa naturaleza es simplemente un orden de determinaciones, que es el modo en que lo real se causa a sí mismo. Esta naturaleza o esta sustancia o este Dios spinoceano sirven para salir del representacionismo, mostrando que la naturaleza es inagotable, es el conjunto de todas las posibilidades, tiene una virtualidad desbordante que va más allá de las representaciones humanas.

Esa causa sui, ese auto-movimiento fundamental o sustancia, o Dios o Naturaleza- todos estas denominaciones valen- es un principio absoluto expresivo, que no existe sino es a partir de infinitos atributos, de los cuales solo Spinoza conoce o menciona dos. El atributo de la extensión, que es el infinito de los cuerpos y el atributo del pensamiento, que es el infinito de las ideas. Tanto uno como otro son parte de la causa sui. Eso es la naturaleza o Dios o la causa sui, que es un orden productivo que pasa por cada uno de esos modos. La causa sui no existe para nosotros sino como infinito de cuerpos y de pensamientos, que todo el tiempo se causan a sí mismos y no tienen fina-

lidad alguna. Es el vértigo de la inmanencia. Spinoza dice que el orden de conexión de los cuerpos es el mismo que el orden de conexión de las ideas. Cuerpo y pensamiento son lo mismo, conocidos o expresados en dos atributos o puntos de vista diferentes. Es la misma realidad expresada en dos lenguajes diferentes, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. Hay una sustancia, naturaleza o Dios que se expresa por esos dos atributos infinitos que conocemos. Y cada idea y cada cuerpo es un modo finito del cuerpo y del pensamiento. A esa idea también la llama alma, que es la imagen actual que nosotros tenemos del cuerpo tal como lo sentimos, es decir cada vez que el cuerpo sufre una afección. Nuestro pensamiento expresa las variaciones afectivas de nuestro cuerpo y las variaciones de nuestro cuerpo dependen del modo en que otros cuerpos nos afectan. Entonces no hay una perspectiva individual para Spinoza. Tenemos un conjunto de cuerpos afectados y una máquina de imágenes mentales que no deja de alterarse al experimentar el cuerpo variaciones en el contacto con los otros. La afección, es una materialidad invisible que hace que cada uno sea lo que es en el encuentro con los otros. Para conocerme a mí mismo tengo que incluir siempre el contacto con los otros que me afectan porque me hacen variar la potencia.

La posición de Spinoza es sin duda relacional. La potencia depende de los encuentros, de las mutualidades, de los agenciamientos, de las alianzas, las políticas, geografías, etc. La potencia es variación sometida a los encuentros. Hay diversidades pero no hay jerarquías, porque de lo que se trata es de diferencia de potencias. Todo modo produce efectos, todos los cuerpos producen efectos y todos los cuerpos realizan su potencia, es decir, todo lo que se puede ser en cada momento sin una finalidad. Se sale así de la carencia psicoanalítica como carencia consustancial a la existencia. Hay diferencias de potencias, hay escalas de intensidades. Cuando un cuerpo

recibe una afección se modifica en aumento o disminución de las potencias. La potencia es la posibilidad y la capacidad de hacer y pensar. Según que afecciones actúan sobre un cuerpo, ese cuerpo quedará con más posibilidades de hacer y actuar o con menos. La potencia no es lo que quiero, es lo que tengo en una existencia. *No se sabe lo que puede un cuerpo*. No se trata de ser, de esencia, se trata de existencias que hacen. Lo que se puede hacer en acto, porque la potencia spinoceana no está “en potencia”, está en acto. Los existentes no se definen por una esencia sino por una potencia en acto. Un afecto llena la potencia. Un afecto es la modificación de un cuerpo producto de afecciones externas que aumentan o disminuyen la potencia de actuar, junto con la idea que me hago de ello. El afecto no está en el cuerpo sin estar acompañado del pensamiento. Los afectos primarios son el deseo o conatus que es la fuerza que tiende a la existencia, a perseverar en el ser y que según como se relaciona con otros cuerpos puede aumentar o disminuir la potencia. Los otros dos afectos básicos son la alegría y la tristeza. Hay alegrías de pasión y alegrías de acción, del mismo modo que pasiones alegres y pasiones tristes. Lo que no hay son tristezas de acción. La tristeza siempre es pasiva. Si se posee el máximo de la potencia de actuar se sale del régimen de la pasión y se pasa a la acción en el caso en que soy yo mismo el que me afecto. Cuando la afección depende del exterior es una pasión aunque sea alegre (Leonor Silvestri 2022, p 195).

Nacemos a merced de los encuentros que aumentan o disminuyen las potencias. La pregunta entonces es cómo conocemos, cómo hacemos para saber que encuentros nos componen y cuales nos disminuyen y descomponen. Somos relacionales y hay distintos géneros o modos de conocer.

1-En primer término tenemos las imágenes, el mundo de los signos que actualmente lo explotan los medios masivos de comunicación. Este conocimiento consiste en la capacidad que

tenemos de generar imágenes que acompañan todos los cambios en la constitución de nuestro cuerpo. Si este se modifica por una afección externa, tenemos ideas o imágenes mentales que acompañan esa mutación, que nos anuncian que nuestro cuerpo está cambiando. Imaginar para Spinoza, es poseer un conjunto de ideas que expresan la constitución y el cambio de nuestro cuerpo, pero no dicen nada de las causas de la mutación. La imaginación no es un error, es una forma de conocer, es la potencia del cuerpo de producir imágenes mentales sobre lo que en el cuerpo está sucediendo. En este nivel entran los signos que son variados. Están los signos en tanto impresiones sobre mi cuerpo de un impacto exterior y acá es necesario no confundir metalépticamente causa con efecto, el sol por sí mismo no es malo, es malo si lo tomo a las doce del mediodía. También utilizamos signos interpretativos, que en gran medida impiden vivir las cosas por sí mismas, pues se arman cadenas asociativas que nos alejan de las cosas en sí. Además usamos los signos imperativos, que poseen ilusión de finalidad y distribuyen órdenes de mando. Y los signos vectoriales son los que ayudan a detener la máquina de interpretar, a desautomatizar la percepción capturada por el lenguaje dominante, para llevarla a la cosa misma, que ya no tiene nombre porque pasa a ser algo más relacionado al orden de una vivencia.

2-El segundo tipo de conocimiento investiga lo que un cuerpo puede en relación a otros, para formar nociones comunes. Es la capacidad de conocer las cosas por la causa, puedo investigar, puedo reconstruir la naturaleza de otro cuerpo que produce un cambio en la constitución del mío. Puedo construir una noción que es común a por lo menos dos cuerpos o más. Y es el inicio de los conceptos filosóficos, la ciencia etc. La filosofía nos ayuda a conocer la causa sui, los determinismos, el orden de lo real a partir de la experiencia. Es fundamental considerar que para Spinoza la experimentación va junto con

la razón y así construyo nociones sobre los cuerpos, la naturaleza etc.

3- Y el tercer nivel de conocimiento se caracteriza por lo siguiente: si puedo lograr ese segundo nivel de conocimiento en que logro mediante la razón y la experiencia investigar las causas y construir nociones comunes sobre las afecciones y sus efectos en mí y en los demás existentes, puedo salir de mí mismo, salir del nivel más elemental que consiste en proyectar en el mundo mis deseos, salir de los finalismos. En consecuencia puedo reconocer que la experiencia depende de un conjunto de relaciones impersonales llamadas naturaleza, sustancia, causa sui, Dios, y descubrir cuál es mi potencia, cual es mi capacidad de producir efectos al interior de esos entramados de signos y relaciones. Se trata de un deseo que ya es asistido por la razón y la experimentación cautelosa. Es un deseo que por la razón se hace cargo de las determinaciones impersonales de las causas, de las que yo soy efecto, registra cuidadosamente sus efectos en su cuerpo y mente y a partir de ello ubica que otros efectos va a producir en otros existentes, qué va a inventar, qué va a crear, cómo va a usar sus potencias. El contenido de sí, es una alegría activa que se ubica en este tercer nivel de conocimiento. Y este tipo de conocimiento lleva a políticas relacionales, de composición de existencias y grupalidades más complejas y variadas.

Es importante agregar en este punto, que para el pensamiento de Spinoza no hay una negatividad interna. El conatus, es decir el deseo, tiende a perseverar. Lo negativo surge porque una fuerza externa opera sobre el sujeto. Nos enfermamos cuando no somos capaces de eliminar la acción de esa fuerza externa que vence nuestro deseo conatus y nos entristece haciéndonos funcionar automáticamente.

En segundo lugar es necesario mencionar que la razón de la que habla Spinoza, es la que accede al conocimiento del

mundo, no como cógito cartesiano, sino como un cógito materialista que pasa por el cuerpo, que incluye la experimentación cuidadosa, es una razón -afectada o un deseo -razonado. “La razón en Spinoza es el arte de saber que compone mi cuerpo y por lo tanto incrementa la potencia, y de conocer lo que me genera lo contrario, para poder fugar” (L. Silvestri 2022 p. 194).

También es importante recalcar que para Spinoza, un individuo es una composición de órganos tomados por relaciones de movimiento y reposo, pero un estado también es un individuo compuesto de complejas organizaciones grupales, etc. Entonces son distintas escalas de composición y distintas escalas de potencia que van variando según como se den los entramados relacionales. Spinoza, siguiendo las reflexiones de Negri (2000 p. 79 y 35) concibe una política relacional del encuentro, unida a una ética que articula fuertemente lo social y o individual. El sujeto se esfuerza por su propia potencia y la quiere también para los demás. Se es potente en relación a otros, no existe potencia en soledad. Es una ética de la singularidad pero anti-individualista, no porque prime lo social, sino porque dentro del propio sujeto que llamamos individual, hay otros cuerpos que lo componen y que son y que funcionan a su vez ellos con singularidad. Recordamos aquí los conceptos de simbiote, simpoiésis, y por qué no los de mutualidad de Jessica Benjamin y la transindividualidad de Simondon, etc. Es decir que el encuentro con otros existentes, configuramos cuerpos más grandes. Expresa Negri caracterizando la posición de Spinoza “nuestra experiencia es siempre, en sí misma, colectiva”.

Este tercer tipo de conocimiento es correlativo a la beatitud, a la serenidad, a la paz y está emparentado “al placer sereno y eterno que toma a uno en sí mismo” de Foucault Tomo III de la Historia de la sexualidad (p. 78). En este punto por el uso de la razón, las percepciones son adecuadas y los afectos son ac-

tivos, ya no pasiones pasivas, en esta situación alcanzamos un nivel muy alto de la potencia y un nivel alto de relaciones y de composiciones con otros cuerpos y existentes y nuestra esencia al quedar enriquecida, se afecta a sí misma. El contenido de sí atraviesa los otros géneros de conocimiento. El sujeto ya ha hecho un mapa de lo que le compone y genera su alegría y correlativamente la de otros. Es el arte práctico de la experiencia sensible y razonada. Por este contenido de sí alcanzamos la univocidad del ser, implica intimidad, auto-afección, las causas de lo que nos afecta no vienen de afuera, sino que están en nosotros. Es una alegría reflexiva, razonada, no solamente una razón cognitiva, sino desde una razón también afectiva, serena, decidida que disfruta de la capacidad de hacer consigo mismo y con otros.

Y obviamente, este tipo de conocimiento no tiene mucho que ver con la sexualidad y menos aún con el falocentrismo y con la genitalidad y con las cartografías dominantes que capturan a las corposubjetividades y sus deseos.

En este recorrido apresurado podemos reflexionar que los conceptos spinoceanos, nos ayudan a armar herramientas para abordar un pedido de análisis sin recibir al sujeto munidos solamente de una muy limitada hipótesis, en donde la subjetividad gire alrededor de la sexualidad.

Estamos equipados para poder **intervenir acompañando en la desautomatización de los modos de vida y en la construcción de formas de vida**, transitando por afecciones, estableciendo composiciones con otros cuerpos y existencias, con el saldo de la potencia que no es individual ni grupal, es *entre*, es en entramados de afecciones que producen deseos, pasiones, afectos en composiciones que van más allá de lo individual, de grupalidades más amplias. Podemos trabajar con comodidad cuando el sujeto necesita y anhela salir así de la axiomatización y el delineado de cuerpos presos en matrices

cis- identitarias, heteronormativas, patriarcales, racistas, etnocentristas, clasistas y especistas.

Y esto es posible, porque los cuerpos spinoceanos no se enjaulan en categorías por una lógica atributiva binaria, sino por la lógica de las intensidades de la potencia. Esto permite que las corposubjetividades se liberen del binario hombre –mujer y también del binario humano- animal, humano-máquina o el binario vivo- muerto, como categorías opuestas, fijas, para poder experimentar y pensar en términos de potencias y devenires y agenciamientos. Esta lógica de las intensidades, no es jerárquica sino heterárquica y diversa. Lo que puede un cuerpo varía según con qué o cómo se compone, como se dispone y relaciona. Spinoza nos permite armar grupos diversos. Nos permite agrupar un caballo pony con un perro y no como se esperaría, un pony con otros caballos. Porque la potencia del pony coincide con la del perro y no con la del caballo percheron o de carrera- dice una explicación deleuziana. Estas lógicas nos recuerdan los armados relacionales de las poblaciones aborígenes Awás de nuestra América latina, donde además de amamantar sus hijos alimentan animales huérfanos, monos especialmente, que encuentran en la selva considerándolos un hánima parte del grupo y una vez crecidos los devuelven a la selva. También estas lógicas de las intensidades son útiles para nuestras grupalidades, saliendo así de los formatos familiaristas clásicos que arman fronteras y límites rígidos dejando por fuera a muchos existentes, y pensar en nuevos modos de hacer parentescos, raros, distintos, inclusivos, solidarios, creativos.

Y obviamente que todas estas grupalidades y políticas de encuentros, se pueden pensar, porque Spinoza sustituye la apuesta moral por una apuesta ética, que indaga qué se puede y que no, estableciendo el criterio de lo bueno para lo que incrementa la potencia, nos permite actuar y arma relación-composición con otros existentes. Como el ser es inmanente,

no hay nada por encima de ese existente, entonces todos son entes, todos existen por igual y lo que varía es la potencia que poseen, es decir cómo funcionan y se afectan y esta relación situada, atañe a una ética y no a una moral universal y fija. Esta ética entonces apunta a un colectivo de existentes donde cada uno pueda desarrollar su potencia, no sujeto a esencias pre-determinadas.

También esa mirada basada en la inmanencia, invita al alejamiento de los existentes de ese mundo de los signos, que coincide con las políticas neoliberales y con los medios de comunicación impregnados de contenidos de mercado, individualistas, consumistas, xenofóbicos, etc., que manejan hábilmente los signos imperativos e interpretativos. Son los signos vectoriales los que fugan de la representación y permiten ver la cosa misma. Estos signos vectoriales con esta posibilidad de inmanencia, pensamos que son base conceptual de algunos materialismos o realismos especulativos actuales. Corrientes estas últimas, que junto con las aportaciones de Spinoza y de otros autores más, nos ayudan a sacar, mejor decir a desempan-tanar, unos buenos trechos de los análisis del plano interpreta-tivo, que más que posibilitar el fluído de potencias, enjaulan al sujeto en sentidos fijos edipidizados, antropomorfizados, dog-máticos y diríamos casi religiosos. Para trabajar en una clínica de las potencias, hay que dejar de pensar que nuestras herra-mientas metodológicas son únicamente la regla fundamental y la interpretación. Si lo es la transferencia porque con ella se utilizan los signos vectoriales, porque arma los *entre*, porque compone, porque aumenta las potencias de los existentes.

La política y ética de los encuentros que posibilita la relación en base a las intensidades de las potencias, arma otras posibilidades identitarias, fluidas, variadas, no estáticas, otros entramados de parentescos por fuera de los familiarismos pa-triarcales falocéntricos y por qué no fuera del especismo. Por

qué no decir que Spinoza es un perspectivista amerindio de los que habla y conoce Viveiros de Castro. Su pulido de vidrios, quizá lo acostumbró día a día, a apreciar la realidad mediante el trabajo con distintos cristales.

En su capítulo 1 de la *Ética*, manifiesta claramente ya en el siglo XVII, que la especie humana no es la única ni es el centro de la naturaleza y que no debería usar la naturaleza como recurso. Lacan en el Seminario XX (p 113) al explicar cómo lo real accede a lo simbólico, refiere que Spinoza se maravillaba “con el trabajo de texto que salía del vientre de la araña, su tela”. La potencia de la araña en su lenguaje sobre la materialidad del tejido, nos muestra que la realidad no pasa toda por un solo sistema simbólico y que la relacionalidad es muy amplia y nunca está dada, fluye y se produce a cada instante.

En esa política de las potencias y las relacionalidades de Spinoza, el deseo nunca puede ser solitario, no puede existir si no es con otros, abierto a distintos semblantes, cuerpos y formas de vida. Este deseo que no es falta, que no es carencia, que es alegría, contento de sí y no espera nada de afuera más que compartir por compartir en la alegría, es una muestra brillante del grito que pide que la tan necesaria, la tan urgente clínica de las potencias, sea habilitada por nosotros. Porque luego de hacer camino analítico por los dolores y padecimientos que la imaginación tenía guardados, que si bien los localizaba en el pasado, tendía a eternizarlos en el presente, luego de eso, Spinoza nos invita a construir formas de vida productiva. La hegemonía, el capitalismo, necesitan ejércitos de existentes tristes, nerviosos y pánicos. Nosotros los psy, podemos desalquilar nuestras orejas y no ser los psy adaptativos ni de las neurociencias cognitivas, ni del psicoanálisis hegemónico, sino los psi contra-normativos y generadores de vitalidades relacionales y afirmativas. Se trata de acompañar en la transferencia que es también *composición entre*, al despliegue de la potencia que cada uno encuentra en sí y en su composición con los otros,

fuera de los formatos automáticos impuestos en forma romanizada por la hegemonía, para siguiendo esa *verdad-parresia* a la que se llega por esa razón-experiencial, o reflexividad afectada, se si es que se puede decir de este modo, poder existir transitando en complacencia consigo mismo –que no es estar adaptado, sino estar en tensión vital-- y en vínculo activo con grupalidades de otros existentes.

Y por esto de las afectaciones en las grupalidades, como anteriormente dijimos que éste contenido de sí se puede asimilar en parte a la identificación al síntoma en la lectura lacaniana, volvemos a recordar que esta identificación al síntoma no alcanza si el analizante no adjuntó a su recorrido analítico, las variables contextuales de los entramados de poder y los aspectos no solo a nivel de la polis humana, sino a niveles cosmopolíticos de su lugar y su forma de vivir entre las especies de existentes en este planeta tan tristemente afectado.

Nos preguntamos si el estado de contenido de sí, es un narcisismo distinto al narcisismo especular. Y claro que lo es. Creemos que es tan distinto que ya no necesita llamarse narcisismo. Y nos acordamos de Jessica Benjamin y Daniel Stern que no toman el concepto, porque desde el entramado de la relacionalidad de dos que se afectan en sus potencias- que Benjamin llama mutualidad -no hay necesidad de diferenciarse, porque ese sujeto que llamamos individual, se halla en un espacio *entre* donde está el otro cuerpo que lo compone y donde se unen y a la vez se separan y son en sí mismos y funcionan con senda singularidad. Se sigue una lógica no evolutiva, no binaria y no jerárquica, donde el poder es composición y potencia de protección y no dominación. También Simondon, Latour, Haraway, Deleuze y Guattari nos acompañan en este tema. Encontramos aquí un punto de inter-texto respecto de lo relacional, entre Spinoza y todos estos autores actuales que aún viven y otros que han muerto hace poco.

Para cerrar este apartado, como analistas, estos conceptos nos componen y nos generan una muy buena dosis de potencia, porque nos posibilitan salir del lugar de entristecidos normalizadores de otros existentes también tristes, todos inmersos, enjaulados en los dispositivos bio-políticos, de control y fármaco-políticos petro raciales -dice Preciado - y pasar a ser acompañantes alegres y propiciadores del despliegue de las potencias de los existentes en la constitución junto a los otros, que cada uno hace de su forma de vida, donde la sexualidad es una potencia más entramada en esos modos y atributos de los existentes.

Capítulo 13

Une “joven foucaltiane”, aquella que el psicoanálisis funcionando heteronormativamente no pudo alojar

“Desarrollad vuestra rareza legítima”

Rene Char

“Que el lector no espere encontrar una teoría de la homosexualidad. No tengo ninguna teoría, ni pretendo elaborarla. Me inclino a pensar que hay que desconfiar de los intentos de encuadrar la homosexualidad dentro de teorías”.

Didier Eribón. “Reflexiones sobre la cuestión gay”

Esta cita creemos va en la dirección de mostrar que la patologización es una actitud homofóbica. Por qué hacer psicogénesis, en tanto la homosexualidad no es una enfermedad y no conforma una categoría sexual definida, sino un conjunto de conductas y modos de sentir etc. ¿Y por qué entonces no se hace psicogénesis de un caso de heterosexualidad femenina?

Este escrito surgió a raíz de una invitación realizada por el colega montevideano Fernando Barrios, a un conversatorio titulado “Androgenización de “La joven homosexual” de Freud, realizado por de e-dicciones Justine de la école lacanienne de psychanalyse de Montevideo, Uruguay, en Julio de 2021. El trabajo tuvo como eje disparador la reflexión sobre un escrito de autoría de Fernando Barrios titulado “Androgenización de la *Joven Homosexual* de Freud o lo que la invisibilidadlésbica le debe al psicoanálisis”.

En esa ocasión surgieron estas reflexiones que fueron compartidas con otras muchas exposiciones de colegas uruguayos, mexicanos y argentinos. Son incluidas en este punto del ordenamiento de este libro, porque además de estar en consonancia con la hipótesis teórico-clínica del *sujeto poder relacional*, acompañan e ilustran a también la interrogación-proposición que desarrollamos en el capítulo anterior: ¿es la sexualidad la causa fundamental de los problemas psíquicos?.

Vista desde 2021, la vida de la joven homosexual sería la de una persona sometida al orden simbólico de la época, que trata mediante los modos y conceptos que tiene a mano, de buscar escapar de esa sujeción y generar resistencia.

Creaba sin detenerse a analizarlo, una política de la amistad siguiendo a Derrida y una economía de los placeres más allá de la genitalidad, transitando así en esos 100 años de vida, por los continuos devenires, siempre minoritarios y siempre llenos de emociones y sentimientos. A pesar de plantearse varias veces: “tal vez no sea yo normal”, continuó obstinada en el desarrollo de su legítima rareza.

Freud no pudo tomarla en tratamiento para acompañarla a desarrollar esa rareza minoritaria, ni a cuestionar las asignaciones que le imponían a su deseo por parte de su padre y de su época, ni a armar el cuerpo con los órganos de placer descubiertos por ella que conformaban un diseño liberado del erotismo fálico genital, reproductor y heteronormado. Le resultó inadmisibles a Freud que Sidonee, “joven de ojos inteligentes” le saludara besándole su mano (actitud nada neutra que puede ser leída desde el orden transferencial de muy diversas maneras). La joven es enviada por el padre. Sidonie por sí misma no estaba enferma, no padece síntomas. Quizás sí capta algo de la injuria que recibe aquél que no siente como se le prescribe. Freud estaba siendo prescriptivo sin quererlo. El marco teórico lo conducía querer explicar porque la joven no buscaba objeto

heterosexual y qué caminos llevaban hasta las disposiciones pulsionales. Como Freud tenía ya establecido cuales eran las soldaduras y elecciones correspondientes, no tuvo posibilidad de visibilizar el deseo de la joven como claramente no abyecto. Si esto hubiera sido posible, la joven seguramente hubiese continuado las sesiones y Freud la hubiese acompañado *a desarrollar su legítima rareza* y a resolver las angustias por vías distintas a los intentos de suicidio quizás. Pero arriesgamos a suponer que Freud vivía este punto ciego de la teoría y de su subjetividad personal justamente con su hija Ana

Tal como expresa el escrito de Fernando Barrios “Androgenización de la “La joven homosexual” de Freud o lo que la invisibilidad lésbica le debe al psicoanálisis”, la androgenización de la joven homosexual está motivada en gran medida, en esa confirmación desde la clínica, de las hipótesis teóricas construidas y sustentadas en una matriz de heterosexualidad con dominación masculina y fálica. “El psicoanálisis no escapaba a la medicalización occidental de la sexualidad como si fuera una zona de fragilidad patológica particular de la existencia humana” (M. Foucault *Microfísica del poder* p 188).

En este sentido es que la homosexualidad había sido psiquiatrizada como acompañamiento de la anterior represión penal. El psicoanálisis -dice Guy Hocquengheim en “El deseo homosexual”- descubre los mecanismos del deseo no como producción sino como carencia y de este modo colabora a su control. “Freud descubre la libido como fundamento de la vida afectiva y la encadena rápidamente bajo la forma de la privatización edípica familiar, con el falo como distribuidor de sentido y acompañada de un sistema de culpabilización” (...) El deseo nómada debe desaparecer, solo debe existir como carencia y siempre debe significar algo, referirse a un objeto que tomará su sentido por la triangulación edípica. Entonces la homosexualidad será definida por su carencia, no accede acceso

a la genitalidad ni al objeto sexual socialmente aprobado de distinto sexo y género”.

Hubiese hecho falta allí pensar, lo decimos retrospectivamente en palabras de M. Foucault en “Dos ensayos sobre el sujeto y el poder”1984: “que el objeto conceptualizado, no es el único criterio de validez de una conceptualización. Debemos conocer las condiciones históricas que motivan tal o cual tipo de conceptualización”.

En palabras de Tamhy Ayouch: “desvincular la verdad- la gramática interna de la teorización respecto a la Joven Homosexual en este caso- de la veridicción- como sistema de condiciones externas- es despolitizar y deshistorizar la verdad, ignorando que todo saber nace de prácticas de poder que le confieren un sentido positivo” (T. Ayouch “Géneros, cuerpos, placeres”)

Freud construye su teoría en el mundo patriarcal heteronormativo reproductivo de la familia nuclear con dominio del varón sobre la mujer y con la figura de un padre que declinaba socio-históricamente y que él trataba de revitalizar como bien lo explica Zafirooulos en “Lacan y las ciencias sociales”..

Entonces podemos ubicar dos miradas freudianas: la que abre conceptos y es una especie de antecedente para las teorías que se abren a la diversidad sexo-genérica (la pulsión separada del objeto y las series complementarias del apartado 4 del texto de Freud sobre la Joven Homosexual, donde la elección de objeto queda desabrochada de la identidad de género).

Y la que abrocha la anatomía a la elección de objeto y al género, con el enfoque evolutivo, las fases de la libido, la primacía genital, con el aparato edípico que dicta a la pulsión cuales son las soldaduras y elecciones e identificaciones -universales, ahistóricas e incuestionables - entre anatomías y semblantes y objetos de amor.

De las tres salidas fálicas del complejo de Edipo, Sidonie

estaría ubicada en la segunda. Aquí está la androgenización que la teoría hace de ella como solución, pues no hay representación del órgano femenino en el inconsciente. Ese continente negro- invisibilidad femenina- con la maternidad como salida normal, son conceptos freudianos que responden a modos patriarcales y falocéntricos de concebir lo femenino. Hay una superposición entre la imposibilidad de representar el todo en el campo de la organización psíquica y la localización de esa falta de representación justo en lo femenino, cayendo en que la falta, se refiere y ubica en un órgano que es planteado como faltante, por una teoría sexual construida en una época.

Por supuesto que Freud encuadra a la joven en una regresión del Edipo positivo hacia el invertido por rechazo del padre, siempre tomando como base la teoría sexual infantil fálico-castrado y la diferencia anatómica como eje. En consecuencia, la joven realiza un tipo masculino de elección de objeto y un modelo masculino de amor cortés a una mujer más bien degradada por su reputación a la que tiende a resguardar.

Freud no puede explicar y explicarse a la Joven Homosexual, si no es con el concepto fálico. El historial queda entonces girando en el rehusamiento edípico del padre que le da un hijo a la madre y el amor a la baronesa como forma de fastidiar al padre. Hasta el intento de suicidio es leído por Freud en relación a una fantasía de embarazo de la paciente, en ausencia de asociaciones de la propia joven. Todas estas interpretaciones resultan forzadas y son comentadas por Sidonie que se siente ofendida e incomprendida: “realmente que imaginación más sucia” (...) “le perdí todo el respeto” (...) “El no había entendido un comino de ella” (Biografía “Sidonie Csillag. La joven homosexual de Freud” de Inés Rieder y Diana Viogt en p 60 y 388).

No hubo allí lugar para pensar por ejemplo-como lo sostiene Silvia Bleichmar en “Las teorías sexuales en psicoanálisis”

sis”- que la niña - aparte de la corriente hacia el padre que por supuesto podía existir- experimentaba una carencia materna primaria y que el nacimiento del hermano es un hecho más entre otros, que le reactiva una nostalgia por el cuerpo femenino. Es decir, no solo que la dama era un sustituto de la madre en la lógica fálica, sino en un nivel relacional más temprano en relación a anhelos primarios insatisfechos en ella.

Además no necesariamente es lo mismo, pero asociamos con la melancolía de género de Judith Butler. A su vez es importante también recordar que en Freud, la identificación se dirige del niño al objeto, y en otros enfoques: Bleichmar, Laplanche, Olanier, T. de Lauretis etc. la identificación es recibida por el niño. Esta segunda posibilidad recibe distintos nombres según estos autores que mencionamos: proyecto identificatorio de los padres, implantación perversa, seducción generalizada entre otras denominaciones.

Así por ejemplo, es interesante mencionar como en 1973 la feminista radical Shulamith Firestone en “La dialéctica del sexo” toma aspectos de Freud, Marx y Engels y comenta que Freud omitió la consideración del contexto social.

Firestone desbiologiza el complejo de Edipo y propone leer el Edipo en términos de poder, y inicia el camino para las teorías que luego conciben la identidad de género como anterior y separada de la percepción de la diferencia anatómica genital.

La madre y los niños constituyen el grupo de sujetos con menos poder en la familia. Por lo tanto la niña no envidia el pene del padre y el hermano, sino que no desea permanecer en el limitado y encerrado mundo de su querida madre y anhela salir a la aventura del mundo externo de su padre. El varón, se desapega de su madre, para pasar al mundo de los logros humanos que es el del padre etc. Por qué no pensar que Sidonie, en la baronesa, más que encontrar una manera de tramitar el rechazo de su padre y su envidia al pene, traslada una carencia

materna y además encuentra *una figura de amor y de identificación a la vez*, en una mujer independiente instalada en un mundo público que se distancia de su madre, que vivía en un mundo privado, conquistando en secreto a los hombres en los balnearios.

En el curso de Yoica del 31-07-21, Elena Bisso toma la lectura de Luce Irigaray y en relación a la clínica de los nudos ubica, no un síntoma, sino un *sinthome* asociado al cortejo público de mujeres, y lo conceptualiza como la solución que encuentra la jovencita al rechazo y la falta de amor por parte de su madre hacia ella. Bisso marca una cita ubicada en la página 389 de la Biografía de Rieder y Voigt, que relata, expresado por Sidonie, esta relación entre vínculo materno y cortejo: madre que critica a todas las mujeres- hija que corteja a las mujeres.

Respecto a Lacan, en el Seminario 4, retoma el modo de amor platónico freudiano como un amor que no solo prescinde de satisfacciones, sino que apunta muy precisamente a la no satisfacción. Se da la institución de la falta en la relación con el objeto. Lo que Sidonie desea, está más allá de la dama que ama. Lo que busca es el objeto central de toda la economía libidinal- el falo. Y en concordancia con lo anterior, las homosexuales son sujetos que han desarrollado una muy intensa fijación al padre. Se identifica a él. Y aún más, ella quiere mostrarle al padre qué es un verdadero amor, ese que él le negó a ella. Le muestra cómo se puede amar a alguien, no solo por lo que tiene, sino por lo que no tiene. Es decir por ese pene simbólico que no va a encontrar en la dama sino- metonímicamente- en el padre.

En el Seminario 19 p 17 hablando de las Preciosas y las homosexuales, refiere que no toman al falo por un significante, cultivan fácilmente el discurso del amor y esto las excluye del discurso psicoanalítico que solo pueden solo balbucear.

Es decir que continuamos ubicados - en al decir de Fernando Barrios en “Androgenización de la “La joven homosexual” de Freud o lo que la invisibilidad lésbica le debe al psicoanálisis” en el “amor cortés como pivote histórico en la invención de la pareja heterosexual”, en la obligada elección de objeto del sexo opuesto y en el eje de la erótica específicamente fálica y en un supuesto amor estable y particularmente reforzado por el padre.

A esta altura de la enseñanza no existe el “a”, pero la dificultad del “a” es que al ser el falo el rector de la organización, se lo viste de significación fálica.

Las interrogaciones que podrían dejarse planteadas en este caso serían:

1- Si cada significante está en una cadena y toma valor solo por su diferencia por los otros, en qué medida la elección del falo como significante privilegiado y su relación sinédoque con el órgano masculino, no tiene que ver con lo político y cultural de la época en que se construyen los conocimientos. Aún en la última época de la enseñanza por ejemplo en las fórmulas de la sexuación se filtran efectos falocéntricos. Por qué la Función Fálica si es vacía se llama fálica etc.

Es importante pensar en trabajar con operadores formalizados que introduzcan la organización de las satisfacciones, bordes, narcisización, fantasmáticas, etc. pero que se hallen desprendidos de los lastres hetero-normativos y falocéntricos.

2-Lacan hace un despegue de la biología, pero si no se abandona el orden simbólico levistraussiano del parentesco guiado por la diferencia anatómica genital binaria de los sexos y la centralidad de la figura del varón, no se puede despegar de la anatomía. Y aunque pensemos que el significante es vacío y que no hay realidad pre-discursiva, continuamos empantanaados en un abrochamiento y en un binario atributivo.

3- Conjuntamente con el punto anterior, Lacan despega los

géneros y goces de la anatomía, pero nombra a los géneros y goces con los significantes hombre y mujer en tanto significantes sexo-generizados en su relación al simbólico, al lenguaje y sus reglas. Ese lenguaje es el propio del pensamiento heterosexual que es binario y se basa en la diferencia anatómica y siguiendo a Wittig, ese lenguaje produce subjetividades y realidades. Entonces esto es un problema.

4- por qué continuar con la superposición de la falta representacional existencial-fundacional trasvasada a lo femenino, determinando así a lo femenino como un continente negro.

Esta superposición quedaría explicada en su surgimiento por el dispositivo foucaultiano de la sexualidad, cuando el cuerpo de la mujer es medicalizado y puesto al servicio de la reproducción y del placer del hombre. Es un cuerpo con faltas que gira en torno a la corporalidad dominante masculina. Se continúa en una falta referida a una anatomía originaria en relación a un órgano y a una teoría sexual construida en una época. Se ubica lo real, lo que no entra al significante, en lo femenino, en función de los entramados de poderes y saberes de una época.

5- Si salimos del falocentrismo y la erótica genital, podemos tomar la propuesta foucaultiana, que era la de la joven homosexual, de inventar una nueva economía de cuerpos y placeres en relación a un dominio de sí.

Sidonie siente la pasión en momentos que otros no consideran excitantes. “Mirar una belleza por la calle o sostener y besar la mano de Leonie, lanzaba tormentas de fuego por su cuerpo”. (...) “La belleza es su criterio; el deseo es el motor que la impulsa. El cumplimiento, la realidad no son más que decepción y abatimiento” (Rieder y Voigt 2004). A los casi 100, aún disfruta del rostro de la presidenta del centro de ancianos, y se lo dijo. Por momentos se preguntaba por qué no entraba en el protocolo sexual del dispositivo de su época. Luego del 3er suicidio el médico le dijo que era una **clásica asexual**. Ella no entraba en la heteronorma.

Quizá se adelantaba a Foucault al querer resistir y no someterse al protocolo como sus amigas, se adelantaba al *cuero sin órganos* de Mil Mesetas, porque en su construcción erótica la excitaba el roce de una mano pero no el pene, se adelantaba a Leo Bersani, a Guy Hocquenheim.

En “Sexo, poder y gobierno de la identidad” Foucault dice: “Se trata de una suerte de creación, una de cuyas notas destacadas es lo que me permito denominar desexualización del placer. La creencia de que el placer físico procede siempre del placer sexual y de que el placer sexual es la base de cualquier posible placer, es de todo punto de vista falsa”. Quizás aquí irían los aplausos de Sidonie. Entonces en ese amor cortés exaltado, al modo masculino de amar según Freud, Sidonie encontraba su modo de amar fuera de protocolo. En razón de que concebirlo como un amor que prescinde de satisfacciones o que apunta a la no satisfacción o que instituye la falta en la relación con el objeto (Seminario 4 página 111) ¿Falta de qué? ¿Del objeto fálico? ¿Por qué no es satisfacción, si ella decía que “besar la mano de Leonie, lanzaba tormentas de fuego por su cuerpo”? ¿Por qué entonces no aceptar otra cartografía de la erogeneidad por fuera de la falocéntrica? Y por qué al decir de Bersani en *Homos* (p. 98) siguiendo a Foucault: “*para evitar la angustia, todos los placeres tienen que caer en la interpretación*”. Y agregamos nosotres, siempre en las mismas interpretaciones, como lo demuestra el caso de Sidonie y las interpretaciones que Freud le proveía.

Siguiendo la androgeneización que Fernando Barrios refiere en relación a lo escrito por Allouch, este último sostiene que la joven deviene Amo- maestro y que Lacan en tanto burlador burlado no advirtió que Sidonie enseñaba una figura del amor: *el amor perro*.

A Sidonie le gustaría “amar a Monique como Fifi, estar sen-

tada a su lado y que Monique le acaricie la cabeza” Según Allouch en la sombra de tu perro” (p. 83, 84): “un amor domesticado que sigue el principio de placer, un placer de contento, un amor fiel y que excluye el contacto erótico”. **¿Era Sidonie un Amo? Y ¿puede una erótica lesbiana devenir discurso Amo?** Se pregunta Fernando Barrios en el escrito de su autoría que ya mencionamos. Y se podría ensayar responder: Amo se puede leer por ejemplo en sentido lacaniano de Discurso Amo, con el S1 agente que oculta la división del sujeto, S1 que se halla asociado al falo y la lógica atributiva. También este discurso nos puede ilustrar la dialéctica del amo y el esclavo: amo S1 agente pone a trabajar al S2 esclavo, el excedente es el resto “a” del que el amo se adueña etc.

Respecto de este significado de Amo, Sidonie a nuestro entender no es ama, porque no la ubicaría en la lógica atributiva fálica, sino más bien en una lógica abierta, más inconsistente, más allá del falo, más hacia lalangue y la creación. Podría decirse quizá más rizomática. Al considerar esa lógica también se nos desdibujaría la dialéctica del amo y el esclavo, ya que allí no hay ningún binario, ni par, ni síntesis, etc.

También podemos pensar el discurso amo, en esta ocasión siguiendo a M. Foucault y J. Butler, como una matriz o un dispositivo en tanto entramado discursivo de poderes y saberes que le da forma y posibilidad de existencia al sujeto y le marca en gran medida la trayectoria de su deseo.

Pero ese poder además de sujetar, es un poder productivo en la medida que sujeto y poder funcionan sincrónicamente, uno hace al otro. Habría así dos aspectos: una sujeción a un poder que forma y luego ese poder posibilita una capacidad de generar otros poderes. Entonces la potencia es producto de la sumisión y puede llegar a desbordar ese poder que la habilitó.

Sidonie en esta acepción de Amo, no es amo, vive una sujeción primaria a los poderes que la sujetan y moldean, que

codifican los flujos de los deseos, marcándole la injuria de su amor por Leonie en tanto esto es considerado como condición inferior, porque se sale de lo inteligible socialmente.

Pero la joven no lucha en contra de la represión a través de la cual esos poderes la tratan de enjaular en categorías y modos de amar, sino que haciendo pie en ellos, puede usarlos más que como lucha contra la prohibición- represión, como potencias generadoras de algo distinto, a riesgo de no ser visibilizada socialmente, de ser rechazada del tratamiento por Freud y no aceptada por su padre etc.

Con Freud y el discurso psicoanalítico no fue Ama, sino que se reapropió de ese lugar y lo usó para liberarse del tratamiento.

De su sexualidad más que Ama, fue defensora de su propio modo de sentir ante un orden sexual que le mostró insistentemente otros formatos diferentes a los minoritarios que ella elegía. No fue Ama, fue protagonista, inventora de devenires minoritarios, no hegemónicos hasta casi los 100 años. Para ella no había un *sexo verdadero* como le mostraban otras personas, sino que vivía la realidad de su cuerpo y la intensidad de sus placeres que no pasaban por la genitalidad.

Respecto a si una erótica lesbiana – u otra- puede devenir discurso Amo, podemos siguiendo a Bersani en Homos p 100) -que se apoya en Foucault - recordar que la intolerancia del discurso amo hacia la condición gay- lesbiana, se vincula a una angustia política, por los reordenamientos de los cuerpos, placeres, órdenes sociales y parentescos y lazos que generaría.

Pero a su vez, pensamos que en la medida que toda erótica incluye deseo, sentimientos, placeres, si se constituye en dispositivo erótico Amo, esos deseos y vivencias quedan categorizados, prescritos, impuestos, enjaulados en un universal. Y para el deseo no hay jaula permanente y fija. En el inter-juego entre poder y sujeto, la potencia, facilita la resistencia produc-

tiva, para que el deseo se desmarque de los dispositivos amos y transite a una productividad creadora de los devenires abiertos que no se plantean especialmente una meta.

En este sentido Sidonie no es Ama, no es mayoría, y transita una vida agitada y desbordante que se va inventando por fuera de las normas dominantes hasta su muerte. A los 70 años y más expresa: “es una desgracia cuando uno tiene sentimientos que *no concuerdan con la edad. Por primera vez lamento no ser más joven*” (Reider y Voigt, p. 370). Como antes expresamos, Sidonie sin saberlo, se forjaba una estética de la existencia y un cuidado de sí, mediante esta economía propia de los placeres por fuera del orden sexual dominante y por su política de la amistad y modos renovados de lazo social.

En fin, **nuestra propuesta** en este ensayo ha sido construir una mirada que despatologiza, una mirada que permita ubicar la existencia de Sidonie sin recurrir al falo como concepto central ordenador, y que también conceptualmente considera el caudal de determinismo y sujeción a los entramados de poderes y saberes de una época y además la posibilidad de resistencia, vitalidad y creación, de una persona de género femenino en Europa del siglo XX. Es decir en este análisis que efectuamos, incluimos lo que nosotros hemos llamado para transmitir estas ideas, la hipótesis del *sujeto-poder-relacional*. Trata de abarcar la inter-conexión entre subjetividades, placeres, saberes y poderes. Esta mirada apuesta entonces, a pensar los sujetos cuyas verdades rondan, surgen y atraviesan las posiciones sexuales, pero también el resto de sus posiciones subjetivas e inserciones sociales culturales, geográficas y políticas.

Vale la pena cerrar con los últimos renglones de Historia de la sexualidad Tomo I, que en cierta forma nos alerta a los psicoanalistas, a pensar cada vez, que una posición sexuada, una identidad sexual, no son el total ni el único aspecto que

determina la vida de un existente. El centro de esa existencia, sus alegrías o padecimientos, no tienen por qué ser la identidad o la preferencia sexual, ya que una vida incluye una variedad de aspectos deseantes, aparte de la sexualidad. En consecuencia, no todos los sufrimientos humanos son causados por las preferencias e identidades sexuales, lo cual es solidario con la interrogación- proposición ¿Es la sexualidad siempre la causa fundamental de los problemas psíquicos?

Estos últimos renglones de Foucault expresan: *“Y debemos pensar que quizás un día en otra economía de los cuerpos y los placeres ya no se comprenderá como las astucias de la sexualidad y del poder que sostiene su dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas.*

Ironía de este dispositivo de sexualidad: nos hace creer que en él reside nuestra liberación”

Parte V
Hacia otras configuraciones
sociopolíticas, hacia otros
órdenes simbólicos

Capítulo 14

Otros inconscientes.

Las aportaciones deleuziano guattarianas

Nos situamos en un momento de giro antropológico de nuestra existencia en el planeta. Y por ello necesitamos pensar sobre nuestras vidas habitando en él. Y en relación a esos modos de habitarlo, es que entre otros aspectos, repensamos el peso de los distintos órdenes simbólicos en la constitución de subjetividades. Este re-pensamiento de los ordenamientos simbólicos, requiere necesariamente, entre otros replanteos, hacer una reflexión crítica e indócil, sobre el concepto de inconsciente en psicoanálisis, a la vez que abrir nuestras mentes a otras aportaciones de otros modos de concebir el inconsciente, en otros campos del saber.

Lo inconsciente, por su carácter mismo, se puede pensar como un ámbito sin historia. El inconsciente es “huérfano” dicen Deleuze y Guattari, es todo positividad, no hay negación ni fechas. Pero las subjetividades que portan un funcionamiento inconsciente, sí tienen historia, y sus inconscientes van siendo modelados por esos avatares históricos-sociales- políticos y cosmo-políticos.

Sabemos que el inconsciente es un concepto que existía antes que Freud lo utilizara como un concepto fundamental de la teoría psicoanalítica. Lo consideraron Von Hartmann, Schopenhauer, Schelling, Nietzsche. Freud ubicado en la modernidad, lo descentra de la neurología y lo sitúa en sectores

oscuros, inciertos, ubicados entre la sexualidad y el lenguaje y relacionado a los padecimientos psíquicos. Era una época de racionalidad, científicidad, educación, reproducción familiar y progreso humano, por lo que lo oscuro, irracional, pulsional, si bien era estimulado por el dispositivo biopolítico, a la vez era reprimido en las familias, las aulas, hospitales, cárceles y fábricas y recordado en los consultorios.

El paisaje de nuestras vidas ha cambiado y el inconsciente aún concibiéndolo o trabajándolo desde los tratamientos individuales, se alimenta constitutivamente y va siendo afectado permanente y dinámicamente por los avatares y flujos de la semiósfera o de la psico-esfera, o como se nombre esa relacionalidad, que es parte fundamental de su moldeado o conformación.

En la década de los setenta del siglo pasado, inmersos ya en el capitalismo mundial integrado y detectando por ese entonces algunos signos de la catástrofe ecológica, Deleuze y Guattari proponían otros modos de pensar el inconsciente y los padecimientos mentales, saliendo del formato freudiano y del molde neurótico. Jung había planteado un inconsciente colectivo, como sedimentación de experiencias pasadas que hacen a su vez de matriz inicial universal de un aparato psíquico. Deleuze y Guattari salen de la simbolización y representación del pasado, toman - desde el concepto de caos como conjunción de materia y pensamiento alejado de lo representacional interpretativo - el flujo de lo actual y plantean un concepto de inconsciente máquina, junto a un deseo que traspasa las barreras de lo individual desarmando el binario yo-otro, que hoy nos resulta muy útil. Deleuze y Guattari sitúan el inconsciente por fuera de lo representacional e interpretativo, lo repetitivo, lo individual y privado, para abrirlo a una experiencia sensible, a-significante, no necesariamente interpretable, de contornos y dimensiones sociales llegando en el Guattari de “Las Tres eco-

logías” a dejar bases para un inconsciente no antropocéntrico, un inconsciente cósmico. Cincuenta años después, llegados ya a la experiencia de vida en el alto capitalismo global, en plena emergencia de la catástrofe económica, política, social y ecológica, que incluye lo virtual y lo viral, el inconsciente necesita ser pensado cada vez más anti-antropocéntricamente, con nuevos replanteos que estén más acordes a estos contextos de colapso, destrucción, extinciones, transformaciones, y otras emergencias etc.

Continuando entonces con las propuestas de la máquina Deleuze-Guattari y también las de cada una por separado, “La revolución molecular” es un texto escrito por este psicoanalista militante que fue Félix Guattari en 1973, pero que muy tardíamente se publicó al español en 2017. Allí el autor se propone más que revisar conceptos viejos, crear nuevos. Considera que volver a las fuentes y repensar haciendo exégesis de las supuestas malas interpretaciones que se han hecho de ellas, no conduce más que a una trampa fetichista que tiende a momificar las teorías. “Lo interesante es hacer que se abran hacia otras construcciones también provisionales pero mejor afianzadas en el terreno de la experiencia” (2017 p. 21 y 22).

Afortunadamente, su lectura nos ubica respecto a algunas de las razones por las que los psicoanálisis hegemónicos, construyen un concepto de inconsciente, que hace ya tiempo, que no nos ayuda a movernos en el terreno de la experiencia. Se trata de ese modelo de inconsciente que vuelve al pasado buscando indicios de traumas y faltas, que está hecho de representaciones y afectos vinculados expresamente a la sexualidad y no a otros aspectos subjetivos como la raza, clase, especie, lo etnográfico, etc. Es un modelo de inconsciente que utiliza la función simbólica- antropocéntricamente concebida- en forma generalizada a nivel universal, y por lo tanto es familiarista y se encuentra reducido a las normas sociales y de parentes-

cos de una determinada cultura blanca, occidental, europea y burguesa que se piensa universal, que reafirma y reproduce entonces-aunque no lo acepte- el orden simbólico y social capitalista, colonial, blanquista, cis-identitario, hetero-normado y antropocéntrico dominante.

Ese inconsciente ya naturalizado, se revela en transferencia y se supone que debemos descubrirlo, pues ya está configurado. Además los analistas que conciben y aceptan naturalizando ese concepto de inconsciente, se hallan ellos también atrapados, aunque no lo sepan, en ese formato limitado de inconsciente y con él transitan las transferencias. Demás está decir que esta manera de intervenir de un analista, constituye un uso abusivo de poder pues impone veladamente y sin cuestionamientos al existente, formas culturales y modos de vida armados por los poderes hegemónicos, quitando la posibilidad de concienciación de esos modos impuestos y de elección sobre si aceptarlos o resistirlos e inventar otros modos. Sería entonces esta una concepción del inconsciente centrada en estructuras de tipo más trascendental, que deja por fuera los elementos concretos y situados de poder, que son constitutivos de las existencias.

Guattari explica en este texto de 1973, que lo que le sucede al psicoanálisis, es lo que le sucede a la cultura capitalista, donde el capitalismo funciona como operador semiótico que codifica los flujos deseantes y en este sistema de codificación justamente, el psicoanálisis se halló y se halla aún inserto. El Capitalismo Mundial Integrado se orienta por la ley del beneficio y para ello separa la producción de deseo de la producción social, reduciendo el deseo a lo privado y lo social al trabajo rentado. Así del deseo y lo íntimo se ocupan los psicoanalistas, y de lo laboral, el mercado, etc. se ocupan los operadores políticos. Dentro de esa división, al poder dominante del capital, le interesa **que las producciones deseantes queden enlaza-**

das a su máquina de explotación y producción constante de bienes, es decir a su orden productivo. Se ocupa de **modelizar entonces el inconsciente, mediante una sujeción semiótica** que configura los ámbitos familiares, educativos, deportivos, culturales, maquínicos, etc., a la medida de su preservación. “Le interesan tus brazos si eres barrendero, tus capacidades intelectuales si eres ingeniero y tu seducción si eres modelo” (2017 p. 25). Cuando el psicoanálisis aprueba y respalda estas configuraciones, reduciendo las interpretaciones al plano de la estructura subjetiva por sí misma, sin la incidencia aplastante sobre ella de esta normativa capitalista, está siendo reaccionario, explica Guattari. .

En este sentido, sostiene que es interesante plantearse: -1. Si el superyó, es una formación surgida del orden social, de los poderes y saberes vigentes transmitidos por la familia y la cultura, de manera que se logra que el sujeto termine por desear su propia represión y asumirla mediante una serie de relevos, algunos de ellos sintomáticos, ya que si se rebela contra ese orden simbólico establecido, es acorralado por varios sectores. Hipótesis que combina con las hechas por Fanon, Foucault, Butler, Preciado, etc. etc. -2. O bien se acepta a la represión como una escisión necesaria dentro de la tópica analítica, que le permite al sujeto alcanzar un equilibrio para adaptarse a la realidad. Aquí la castración juega un papel importante a través de la ley paterna. Esta segunda mirada que elige la aceptación de la represión, con la consiguiente vigencia de la ley castrativa y del super-yo en la tópica, respalda el orden establecido, manteniendo el deseo dentro de las expectativas del régimen capitalista, burgués, colonial, blanquista, cis-identitario, heteronormativo, antropocentrista etc., es decir que ese psicoanálisis queda reducido y limitado a la producción de deseo en el campo personal, íntimo familiar y desgajado del campo social y político. Todo queda reducido a un mismo triangulo edípico.

“El problema es que no hay ninguna estructura universal del espíritu humano ni de la libido”, dice Guattari (p. 31) Y además es imposible desgajar la economía social de la economía libidinal. Se trata entonces de superar, de abandonar esa idea de proceso de represión edipidizante, orientándose hacia el cuestionamiento de las formas de tutela que se ejercen sobre el deseo, de las represiones y esquematizaciones del capitalismo, de las sobre-codificaciones del super yo etc.

Es urgente replantear el peso de las normas sociales en las conformaciones subjetivas, a la vez que se abandonan las lógicas sujeto- objeto separadas del contexto, pues sujeto y contexto juegan juntos y no se puede pensar el campo individual aislado del campo social. Esto lleva necesariamente a cambiar el punto de mira respecto de los procesos inconscientes.

Concebido desde el esquizoanálisis de Deleuze y Guattari, el inconsciente es una modalidad histórica de organización de la producción social, deseante, semiótica. Es una máquina, una fábrica que inventa más que un teatro de representaciones o un reservorio subterráneo de huellas y representaciones. Es un agenciamiento colectivo y solo en un segundo momento, se puede individualizar en distintos sujetos. Y esto es así, porque el deseo como flujo traspasa las barreras, el deseo como producción va más acá o más allá de un individuo, desarma el binario yo-otro, se extiende más allá de la pequeña familia.

El psicoanálisis ortodoxo se mantiene en ese dispositivo limitado y restringido de control familiar, europeizante, blanqueador, falocéntrico, cis identitario, heterosexualizante, antropocéntrico, avalando las represiones y tratando a posteriori los síntomas que estas organizaciones generan.

En el esquizoanálisis se trabaja teniendo en cuenta el proceso esquizo, que toma flujos deseantes propios, singulares, que se oponen a la represión y al control social edipidizante,

falocéntrico, hetero-normado, racializado, colonial, antropocentrista etc.

Lo esquizo tomado como paradigma del deseo que atraviesa transversalmente las constituciones subjetivas y sociales, remite a la división y a la multiplicidad y no a la unidad del sujeto o de la sociedad. El inconsciente es todo positividad, es una máquina de flujos e intensidades que no pueden ser determinados por los sistemas de representación que el psicoanálisis hegemónico proyecta sobre esos flujos, determinando el teatro clásico edipidizante. El psicoanálisis ortodoxo es el que introduce la negatividad y la carencia, pero el inconsciente es huérfano, es todo positividad, no hay negación. Las representaciones que el psicoanálisis hegemónico proyecta o ubica en ese inconsciente, indican cómo se debe concebir y orientar el deseo en el campo social, y esa orientación va por la vía limitada de la castración, de la Ley del Padre, quedando el sujeto obligado a funcionar mediante sistemas binarios del tipo hombre mujer, genital- pregenital, vivo muerto, naturaleza-cultura etc. Para comprobarlo, explica Guattari, pensemos como Freud interpretaba los sueños. Lo hacía orientándolos en coherencia con las representaciones de las coordenadas sociales edípicas, ya que en su concepción, la libido siempre debía investir las representaciones consideradas *normales*. Se nos ocurre a nosotros, el ejemplo de las interpretaciones que se hacen en la cultura amerindia de Latinoamérica, donde el sueño con un lobo, se interpreta en relación a varias espiritualidades inter-especies y no solamente en relación a la pareja parental hetero-normada como en el Hombre de los Lobos de Freud. Contrariamente a este inconsciente edípico tan limitado, el carácter huérfano del inconsciente máquina, orienta sus flujos e intensidades, no hacia el padre, sino hacia las poblaciones, hacia el cosmos. Y esto se explica porque el deseo no conoce esos límites míticos, binarios, no conoce la pulsión de muerte. La pulsión

de muerte expresa Guattari (p. 50) “es una construcción que se constituye cuando se abandona el terreno de las intensidades deseantes por el terreno de la representación”. Explica que la pulsión de muerte no es una cosa en sí, sino que está vinculada a una cierta manera de plantear el deseo dentro de una determinada cultura. Entonces continua argumentando “En la medida en que un sujeto se encuentra unido a un sistema de representación, la libido individual cae en la dependencia de la máquina capitalista que obliga a funcionar en términos de comunicación fundada sobre sistemas binarios”. Se establecen así los dualismos hombre-mujer, falo-castración, vida-muerte. En consecuencia, ese individuo atrapado en esos dualismos “es el resultado de un repliegue edipidizante del deseo sobre la representación”. Guattari sostiene que el deseo como pura positividad intensiva en su funcionamiento, rodea los objetos, los sujetos y demás existentes. El deseo no es personalógico, es una producción que ocurre en el *entre*, entre dos o más términos de una relación. El deseo funciona a través de agenciamientos que forjan uniones, relaciones entre distintos estados, cuerpos, enunciados. “Se produce una catexis colectiva de la libido sobre partes del cuerpo, sobre grupos/individuos, sobre constelaciones de objetos e intensidades, sobre máquinas de todas clases que harían salir al deseo de esta oscilación entre el triángulo edípico y la pulsión de muerte, para conectarlo con multiplicidades siempre mayores, cada vez más abiertas al campo social”. Es innegable la base spinoceana de esos pensamientos, que abren a la posibilidad de pensar una ontología del inconsciente y del deseo que van más allá de lo específicamente sexual, abriéndose a la raza, clase, especie, orientándose entonces más allá de lo humano hacia lo cosmológico.

El inconsciente y el deseo no van solamente unidos a una sola forma de individuación de la subjetividad solitaria de la familia pequeña que ocupa el diván, propia del dispositivo bio-

político de control capitalista. Esa es una forma de modelización del deseo y de representación del inconsciente que nació en el siglo XIX en la Europa blanca, burguesa, que respondía al dispositivo de la sexualidad foucaultiano y que dejaba la lucha de clases, los colonialismos y los avatares de las razas de lado. Pero el inconsciente y el deseo funcionan en las distintas realidades y reciben la marca histórica de cada una de ellas. No se puede concebir categorías universales y extrapolarlas de una situación a otra. Por lo tanto en la constitución del inconsciente, juegan aspectos sexuales, pero también aspectos en relación a los sufrimientos por las luchas por la sobrevivencia, en relación las clases, las razas, las poblaciones subalternizadas, etc. Y estas consideraciones sostienen otra vez más, nuestra propuesta acerca de que no solo por sufrir en relación a la sexualidad es que consultan todos los existentes. Se interseccionan los aspectos que ocasionan los sufrimientos por los que se consulta. Muchos sufren por todas estas otras variables, que no son en estos casos las que tienen que ver con la sexualidad como tema privilegiado.

El inconsciente y el deseo como producción relacional que no se remiten solo al plano sexual, funcionan a través de agenciamientos que forjan relaciones entre distintos estados, objetos, enunciados, etc. El concepto de agenciamiento sustituye y cuestiona los conceptos de estructura e identidad, porque ubica en relación de co-funcionamiento elementos heterogéneos que comparten un territorio y tienen un devenir. Cada elemento más que una entidad fija, es una multiplicidad real o potencial, por ello el devenir es una de las características más fructíferas del agenciamiento. El agenciamiento colectivo constituye el inconsciente y es una pragmática que se sale del binario, porque no hay un sujeto y un objeto, es una acción y un lugar de enunciación, ese agente no encarna algo individual sino colectivo. “Todos somos grupúsculo” queda escrito en “Psicoaná-

lisis y transversalidad” (1973). Se produce - a la spinoceana pensamos nosotros - una catexis colectiva de la libido sobre las distintas partes del cuerpo, sobre los grupos/individuos, sobre grupos de objetos, de máquinas con intensidades variables, de modo que ese deseo fuga de las representaciones del teatro edípico.

El inconsciente edípico y representativo, sigue la lógica del árbol, que implica pensar en los conceptos de calco y representación. El inconsciente rizomático produce y experimenta. Se trata entonces de un inconsciente huérfano, que no viene dado de antemano y que se abre rizomáticamente las multiplicidades en el campo social para forjar otras realidades. En su producción se entremezclan procesos materiales, biológicos, imaginarios, simbólicos, técnicos, y también cosmopolíticos.

De este modo, el inconsciente no pre-existe, se va construyendo heterogéneamente en forma interseccional y atraviesa las razas, las clases y los géneros. Así es que Fanon, Ayouch, Paredes, Galindo, Rolnik y muchos otros, hablan y estudian los aspectos racializados, coloniales y los aspectos en relación a discursividades islámicas, los aspectos de clase, como también los aspectos propiamente capitalistas, blancos y occidental-centrados y antropomorfizantes del inconsciente. El mismo Fanon sostenía que los contenidos de los sueños que relata en sus escritos clínicos, no provienen de una matriz inconsciente universal fija, sino que se construyen con producciones socioculturales, colectivas, mostrando así al igual que Deleuze y Guattari, el aspecto colectivo y cultural del inconsciente y también el aspecto productivo y actual y no solo el aspecto sexual como lo que es siempre determinante en el horizonte de un inconsciente fijo, y reprimido que es el sostiene el psicoanálisis hegemónico.

También la psicoanalista y filósofa brasilera **Suely Rolnik**, que tiene como suelo teórico a Deleuze y Guattari, en “Esferas

de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente” (2018, traducción en 2019) explica cómo se constituye un *inconsciente colonial*, ligado a micro-políticas neo-liberales, que generan relatos del mundo que no dan lugar a la emergencia de otros modos vitales de existencias. Para imponer esta quietud, ese discurso hegemónico, cuenta con consumos y romantizaciones discursivas que fijan identidades, impidiendo y frenando la aparición de otras posibilidades subjetivas. La subjetividad que ese neoliberalismo diseña, es una subjetivación cartesiana clásica, de raíces religiosas especialmente cristianas que unidas con el patriarcado, el capitalismo colonial y el fallogocentrismo, constituyen moldes de gran impermeabilidad, que modelizan las vidas dejando las intensidades, las vibraciones y las tormentas que desestabilizan esa matriz discursiva hegemónica rígida, por fuera, como lo abyecto, lo que la autora llama fuera- de -sujeto. Esta instancia fuera –de –sujeto, es para Rolnik una instancia política que desautomatiza la rigidez hegemónica y puede llevar a nuevas formas de vida.

Y luego de hacer mención a la perspectiva de estos otros pensadores, repetimos entonces otra vez más, que el inconsciente psicoanalítico hegemónico leído en clave falocéntrica antropocéntrica, logocentrista, cis-identitaria, heteronormativa, etc. que inventa Freud, no existía en la edad media, ni en la cultura griega, etc. Los sueños, los lapsus, los síntomas, no se pensaban como formaciones del inconsciente. Esa vivencia, esos afectos, esas representaciones, se leían de otro modo en una riquísima variedad de narrativas y concepciones. Repetimos una vez más al decir de Foucault: “las visiones de la enferma de Janet, habrían sido, bajo otros cielos, los de una mística visionaria y maga” (1984, p.83) mientras que para los psicoanálisis hegemónicos regidos por el orden simbólico comandado por la Ley del padre y la castración, esas visiones corresponden a una psicótica del hospital psiquiátrico. Esto

muestra que los conceptos cobran realidad y valor siempre en un contexto que los reconoce como tal.

Al decir de Paul Preciado (2020) -treinta y seis años después, en 2019 cuando les habla a los psicoanalistas de la École en París- el psicoanálisis hizo una construcción de una epistemología política de la subjetividad y de las corporalidades, que reduce lo inconsciente al terreno dominante de un sujeto patriarcal, burgués, blanco, colonial, especista y hetero-normado (2020).

Pero este inconsciente de los psicoanálisis tradicionales, ortodoxos, sostiene Guattari, solo permite apenas comprender un individuo aislado, lo cual también es imposible de pensar. Y aquí Guattari -a nuestro parecer- abre ya la puerta para su Eco-sofía de 1989 y para la conceptualización de un inconsciente cosmo-político y no antropocéntrico. Aboga por “un inconsciente que incluya grupos de sujetos, de órganos, de funciones, de procesos materiales, fisiológicos, ecológicos, etnológicos, económicos y políticos.

Y este inconsciente no queda reducido al significante. Hay una concepción deleuziano-guattariana de los signos que difiere de la lacaniana y se orienta por la filosofía de los signos spinoceana. Esta visión considera signos que no son necesariamente significantes, no se limitan al lenguaje ligado a las representaciones y a lo verbal y atraviesan muy diferentes estratos. Esos signos habilitan a afectos, que se producen en encuentros con los mundos. Somos construcciones semióticas y el capitalismo es un operador semiótico que produce afectos por medio de distintos programas de signos.

Hay distintos tipos de signos funcionando. A veces funciona un régimen significante que tiende a la unidad, a la ley, a la representación y a la sujeción social y al formato de cultura donde el hombre usa y dispone voluntariamente de la máquina, propia de las sociedades disciplinares foucaultianas.

Y otras veces funciona un régimen asignificante que considera los flujos, sean éstos de dinero, de información, de afecto etc. ya más del lado de las sociedades de control deleuzianas de este siglo XXI y que produce servidumbre maquínica. Los sujetos ya no son individuos para controlar panópticamente en sus lugares acostumbrados de encierro. Ahora se gobiernan flujos, cantidades abstractas, bases de datos, contraseñas, flujos de consumos, de dinero, de afectos, más que individuos posicionados en una masa. Se trata entonces de las máquinas guattarianas -pensadas ya por 1969 - y no de las estructuras saussurreanas-lacanianas. Esas máquinas no son solo tecnológicas, son económicas, estéticas, semióticas y no es el hombre el que las usa, sino que el humano es parte del funcionamiento maquínico de producción, somos piezas nos componemos entre sí y con otros existentes y objetos, dirigidos por un flujo de capital despersonificado. Guattari muestra una nueva composición sujeto humano-máquina.

Obviamente, este panorama maquínico del siglo XX y especialmente el XXI, se adjunta al aspecto de la época antropocénica del planeta del que somos también protagonistas, entonces no podemos continuar con el viejo concepto de inconsciente del psicoanálisis freudiano o del psicoanálisis lacaniano. Ahora resulta más que útil e interesante y urgente tomar las herramientas guattarianas.

Otra muestra de esta ontología amplia del inconsciente la encontramos en “Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia” (p.154) -que no es a cuatro manos sino un texto solo de Deleuze - donde hablando de la sexualidad no humana y la representación antropomórfica del sexo, Deleuze plantea en primer término “que no hay sexualidad humana sino solo representación humana de la sexualidad”. Esa representación antropomórfica del sexo tiene al falo como principio fundamental. En segundo término se pregunta “si esta representa-

ción antropomórfica del sexo es efectivamente una determinación que pertenece al inconsciente”. Y continúa “si no es más bien un simple dato del preconscious, o aún más, una ilusión de la conciencia sobre el inconsciente. ¿Pertenece la máquina de castrar, la máquina fálica y su vástago edípico a una ilusión que la conciencia está determinada a producir sobre el inconsciente? Propone entonces un esquizoanálisis que alcance al sexo no humano. Para esto considera imprescindible abandonar la falta, la carencia, la castración, el Nombre del padre. Solo en tanto conjuntos molares y en tanto representación antropomórfica hay hombres y mujeres, pero molecularmente, si fugamos del Edipo y de la representación occidentalocentrada y antropomórfica, y pasamos a otros niveles e incluso a niveles de sexo no humano, hablar de hombre o de mujer, de homosexual o de heterosexual, ya no tiene sentido. “En estas regiones esas cosas no existen, no conciernen al inconsciente, forman parte de las imágenes que de él se hace la conciencia”. Igual procedimiento de razonamiento se puede aplicar -creemos- a la inter-seccionalidad con raza y clase, categorías o clasificaciones especialmente humanistas, modernas y antropocéntricas.

De este modo, Deleuze y Guattari, munidos de este concepto de inconsciente maquínico, concepto amplio, para nada neutral sino político – al que más adelante Guattari le agregará la ecosofía-, se abocan a la micropolítica del deseo.

Esta micropolítica deseante se desarrollaría en todos los niveles de la economía deseante absorbidos por el capitalismo: sujeto, familia, pareja, escuela, hospital, empresa, también sobre el poder represivo que se da sobre el superyó del individuo. etc. La macro política y la micropolítica se complementan, son modos que deben considerarse conjuntamente. La micro-política por acumulación de sucesos parciales, obtiene efectos importantes macro-políticos. Un enunciado individual

no alcanza ni repercute, si no coincide con algún agenciamiento colectivo. Únicamente una combinación grupo-sujeto puede trabajar con flujos semióticos, romper los sentidos del lenguaje y abrir a otros deseos y otras realidades. Así Guattari reflexiona que por ejemplo, los conceptos teóricos que se arriesgan en la escritura de un libro, si pretenden generar efectos, deben ser concebidos como un agenciamiento colectivo, porque todo hecho o apuesta micro-política remite a un contexto macro-político. Y el Capitalismo Mundial Integrado mismo, lo que pone a trabajar nunca es un sujeto individual y total sino una función de esa vida individual, que entra entonces en relación a un conjunto social, a un sistema de máquinas.

Generalmente los sujetos que acuden al psicoanálisis ignoran que todo problema o síntoma o afecto, es un hecho con repercusiones micro-políticas y que se encuentra su vez inserto en una configuración también macro-política. Una joven a cargo de varios hijos, puede ignorar que armar con otros cuidadores una guardería o un taller de juego o dibujo en su barrio, es una acción micro-política que se ensambla con un contexto macro-político y que produce a su vez importantes efectos subjetivos en elle y en todes les demás organizadores del evento. De allí que es tan importante que un análisis se considere que los problemas del inconsciente no son neutrales, son también políticos y que alerte entonces al sujeto de las modelizaciones de su inconsciente, que no se hallan solo en relación a papá y mamá, que hay un contexto macro moldeador de las formas de vida de su mamá, de su papá y de él mismo. Entonces luego de trabajar sobre cómo ese papá y esa mamá le influyeron en su constitución subjetiva, poder salir del mundo familiarista, cis-generizado, heteronormado, blanqueado, antropomorfizado y reducido, para ubicar los influjos macro sobre todes, sobre la mamá, el papá, elle mismo y les vecines, para sentirse entonces libre de elegir continuar con el modelo, o pensar otros hori-

zontes de deseo, otras formas de vivir y luchar por esos deseos y proyectos junto a otros. El análisis entonces contiene su aspecto micro y macro-político porque trabaja con existencias múltiples, móviles, situadas en territorios y en permanentes agenciamientos, es decir existencias políticas.

Entre 1989 y 1992 Guattari escribe *Las tres Ecologías y Caosmosis*, abocándose a pensar sobre la producción de subjetividades considerando lo ecológico, cuestionando los paradigmas científicistas-correlacionistas y posicionándose desde un paradigma estético-ético que abre, ya entrados los años 2000 y ya él fallecido, a hacer inter-texto con algunos enfoques de las filosofías posthumanas, entre muchas otras Braidotti. Las tres Ecologías de 1989 parecen escritas en 2022. Como veremos en otro apartado de nuestra escritura, Guattari deja abierta la pregunta sobre *cómo vamos a seguir habitando este planeta*. Insiste más que nunca con un inconsciente no visto solo como fijaciones arcaicas en la historia personal, sino como virtualidad productiva, como potencia creadora que nos liga a una ética del vivir, en una articulación de las dimensiones de lo singular, lo social-cultural y lo cósmico. Esto abre a la posibilidad de abandonar el inconsciente reducidísimo de solamente la sexualidad de los psicoanálisis hegemónicos y pensar el inconsciente desde una dimensión abierta a multiplicidades de experiencias, vivencias, prácticas, enunciados, narrativas y modos de existir, lo cual nos habilita como expresamos ya en otras ocasiones, para proponer un concepto no ya político, sino no antropocéntrico y cosmo-político del inconsciente. Y este amplio e impuro concepto de inconsciente nos posibilita hacer la experiencia de una clínica que produzca múltiples devenires vitales.

El inconsciente en la época viral de Berardi

Franco Berardi en su último libro “El tercer inconsciente. La psicoesfera en la época viral” (2022) [nos corrobora algunas](#) intuiciones sobre estos cambios en los órdenes sociales y en las constituciones subjetivas que venimos pensando, escuchando, conversando con colegas e investigadores y confirmando en la clínica.

Berardi analiza los cambios de este inconsciente- que llama social- en el momento histórico delineado por la pandemia en una sociedad capitalista neoliberal que se halla colapsando. Descriptivamente es claro el horizonte de caos, de agotamiento y de extinción. Extinción que empieza a ligarse a una idea de muerte muy amplia, ya que otros autores - Povinelli, Kolbert –trabajan el peligro de no-vida en relación a montañas, ríos y especies animales. Entonces no solo lo humano peligra, porque la erosión se expande a los órdenes sociales, simbólicos, políticos y planetarios. La tierra es actor y cobran otro cariz los virus, los incendios, las tormentas, las temperaturas cambiantes. El autor utiliza los términos neológicos de psico-esfera refiriéndose a la dimensión social de la subjetividad, donde circulan los flujos de la imaginación, significados, creencias, en forma no individual sino en relacionalidades colectivas. También el neologismo info-esfera, en tanto capa envolvente armada por tecnologías de la comunicación (p. 84, 85). El semio-capitalismo sería para Berardi un acoplamiento de acumulación entre producción semiótica y estimulación nerviosa (p. 14). La globalización del capitalismo absolutista genera una impresionante aceleración de la estimulación nerviosa, que provoca perturbaciones en la esfera de la experiencia: ansiedad, trastornos de la atención, pánico y depresión. Este medio ambiente mental de esta modernidad tardía, es solidario de un formato específico del inconsciente, que Berardi llama Tercer inconsciente.

Describe entonces la genealogía de un primer inconsciente freudiano de inicios del siglo XX, propio de la modernidad racional que apostó al progreso mediante la ciencia y la laboriosidad, asegurados a través de la familia nuclear burguesa, matrimonio monógamo etc. Lo que sería el dispositivo de la sexualidad foucaultiano. Esta vida social, económica de progreso y racionalidad, exigía la represión de las pulsiones, el moldeamiento del deseo por formatos fálico-patriarcales y carriles cis identitarios, heteronormados, y era generadora de los padecimientos llamados neurosis. Obviamente que la sexualidad era entonces el nudo a partir del cual giraba y se ordenaban esas estructuras psicopatológicas. También este era un inconsciente para ser interpretado porque velaba esa otra escena reprimida.

Pero se van produciendo cambios en las sociedades, como el generado por la aceleración de la info-esfera. Se pasa de la oficina de correos y del primer teléfono de Graham Bell y de Meucci, a los teléfonos móviles, los smartphones, los ordenadores, y todo el espectro robótico, que produce una estimulación nerviosa de nuestros cuerpos con una serie de efectos específicos.

Berardi ubica a Deleuze y Guattari como unos de los primeros pensadores que podían percibir estas transformaciones (p. 13). El Antiedipo se desliza desde el estructuralismo hacia los modos rizomáticos de pensar y vivir, liberando al deseo de la concepción representativa. Conceptos todos estos, que el capitalismo no tardó en captar y desafortunadamente aplicarlos para su propio funcionamiento en el formateo del deseo humano.

El inconsciente deleuziano-guattariano, como ya varias veces comentamos, abandona las representaciones y el pasado y no necesita los mecanismos de represión freudianos, ni de la interpretación de la escena reprimida. Este inconsciente, por el

contrario, abandona lo reprimido y se torna una fuerza que con ritmo rizomático, va a generar cada vez, nuevas posibilidades de pensamiento imaginativo, creaciones y experiencias. El deseo no es una falta, es máquina, es conatus. Como expresamos renglones antes, el capitalismo neoliberal formatea el deseo uniéndolo a un rizomático consumo y producción económica, desarrollando una automatización de las subjetividades, que relegan la capacidad de pensar por sí y las experiencias placenteras en segundo puesto. El principal producto que el capitalismo fabrica es la subjetividad y el formato que le adjudica es la pasividad, el consumo y la dependencia disfrazadas de libertad, es decir todas pasiones tristes.

Estas situaciones, eran ya percibidas por Deleuze en sus reflexiones sobre las *sociedades de control* y por Guattari en su *ecosofía* pero luego de iniciado el 2000, el aceleracionismo va en aumento, llegando a proporciones que ya no están planteadas en esos textos. El giro capitalista marca cada vez más una transformación de la info-esfera, incrementando la intensidad y la velocidad de las relaciones entre info-esfera y psico-esfera.

Berardi describe como los medios de comunicación prometen un disfrute que nunca se concreta, porque a la vez se aceleran los flujos de información, de modo que se genera una sobrecarga de la atención que en nada se parecen a las estructuras neuróticas de principios del siglo XX freudianas. Sino que más bien hay posibilidad de hacer aquí inter-texto con lo expresado- en capítulo 1 - por Virno y por Sztulwark al hablar del concepto de impotencia y entristecimiento. Esta sobrecarga de la infoesfera, conduce a una vivencia de un supuesto exceso de placer, que de solo imaginarlo, desborda las subjetividades, pero que a su vez este placer no se logra, porque no hay condiciones externas para ello. De este modo la consecuencia es la vivencia de pánico ante esa supuesta posibilidad de un placer

excesivo, pero que a su vez no está a su alcance. Este placer no es obviamente un específico placer sexual genital, sino que apuntaría a un concepto más amplio, más al estilo foucaultiano de placer en experiencias subjetivas múltiples, que resultan casi todas finalmente frustradas por los formatos de vida alienada que los existentes transitan. En consecuencia la otra opción, es la depresión que ayuda a descansar de la movilización que genera el pánico. Berardi expresa que esta es la oscilación interior de la psico-esfera pos-neurótica. Obviamente que aquí no se trata de represión sexual. Por el contrario, los jóvenes de 30 años en las consultas actuales, comentan muy naturalizadamente consumir Viagra, porque más que represión de la erección hay ausencia de erección por vivir atormentados, hiper-estimulados en la carrera de logros impuestos por el sistema y de consumos también impuestos. En consecuencia, terminan esa carrera desechos, impotentes y frustrados. Se trata de un deseo que no está reprimido, sino desplazado por el rendimiento fallo-centrado y el consumo de fármacos automatizantes. De este modo lo que queda fuera de la agenda es el vínculo deseante con la realidad que queda suplantado por un deseo - podríamos decir rizomático -de consumo formateado por el discurso de la hegemonía capitalista. Berardi expresa: “El semio-capitalismo con sus redes cada vez más aceleradas y feroces actúa como una permanente movilización del deseo y una perpetua prohibición del placer. Una economía de la acumulación nos empuja a desear, pero veta el placer, y sobre todo abole el tiempo mismo para el placer, ya que todo nuestro tiempo debe ser gastado en competir, acumular y por lo tanto desear de manera virtual y sin fin.” (p. 188)

En este sentido entonces, el torbellino rizomático de la experiencia de las redes virtuales conduce, desplaza a las experiencias inconscientes fuera de sí. Esto quizás grafica lo que cierto lacanismo milleriano llamaba “los desabonados del in-

consciente”. Estos desabonados eran aquellos que no llevaban a la consulta síntomas como formaciones de compromiso al estilo freudiano, incluyendo necesariamente la represión y los mecanismos de defensa propios de las neurosis en tanto estructuras duras, fijas, léase neurosis obsesivas e histerias etc. En este tercer inconsciente entrarían entonces todos esos desabonados que ya no reprimen, no hacen conversiones, ni formación reactiva, ni anulación y aislamiento de la representación intolerable, porque no hay una representación intolerable. “La represión es reemplazada por la hiper-expresión y la negación por un afloramiento del flujo inconsciente a la escena visible”, expresa el autor (p. 90).

Decíamos al inicio que el *semicapitalismo* para Berardi era acoplamiento de acumulación de producción semiótica y estimulación nerviosa que producen perturbaciones en la esfera de la experiencia que pueden llevar a configuraciones psicopatológicas de características desconectadas, entristecidas, autistas o alexitímicas, alejadas de las emociones, o pánicas y desbordadas, desatentas y siempre alerta, etc. Son entonces configuraciones de baja estructura, laxas, muy lejanas a las neurosis, son pos-neuróticas. El sufrimiento mental como expresamos antes, se produce por un exceso de luz de los contenidos mentales y estímulo acelerado de la semiósfera y no por la oscuridad de la *verdrängung* (p. 90). Es una excitación compulsiva del deseo, no su ocultamiento o su negación. Expresa Berardi que este tercer inconsciente no se halla por ahora muy estudiado, pero que puede ser moldeado por nuestra conciencia, por la acción política, por la imaginación, el arte, la poesía, y también por la actividad terapéutica. Tema este de los modos del abordaje terapéutico, que marca nuestro compromiso con la época, ya que requiere el uso de nuevos conceptos y nuevas herramientas de intervención clínica.

Y llevando este tercer inconsciente al plano actualísimo de

la pandemia, el autor llama bio-info-psico-virus al virus del Covid, y describe entre sus efectos, los cambios en la proxemia social, es decir en la proximidad de los cuerpos, pues cambia la distancia de las relaciones. Se estudia virtualmente, se hacen sesiones virtualmente y los existentes relatan en las sesiones que tuvieron sexo virtual con otra persona, que compraron por Mercado libre y ya no se miran escaparates, que hicieron clase de yoga virtual, cuando dicen “hablé con tal persone”, ese hablar equivale a un mensaje o audio de whatssap. Es decir que los cuerpos no están en el modo de presencia que antes manejábamos. Es otro modo de presencia que debemos integrar a nuestra existencia, la corporidad toma otras formas, etc.

Berardi describe este paisaje mundial que muestra a existentes avejentados, agotados tanto de recursos físicos como nerviosos por ese aceleracionismo de la info-esfera sobre la psico-esfera en pos siempre de la expansión capitalista, en un planeta maltratado al punto que se aproximan cada vez más las extinciones. El ciclo de aceleración de estos últimos tramos de los siglos XX y XXI, llevan al acecho de la extinción (p.191). Ante la destrucción planetaria, el agotamiento de energías físicas y psíquicas, y la llegada a límites físicos del mundo, la expansión se vuelve imposible. Berardi plantea que la era de la expansión se ha terminado, el virus solo vino a ponerlo a la vista. La tarea cultural es pensar el futuro fuera de la idea de la expansión y la aceleración, lo cual implica pensar en formas no capitalistas de vida, no solo de economía, sino de vida. Implica sostener que existen otras formas de vivir no capitalistas- como luego veremos en Mark Fisher. Es necesario separar la idea de producción de acumulación y utilidad del valor de cambio, del placer de consumir. Requiere aprender el apoyo mutuo y la solidaridad social, abandonar la obsesión del crecimiento económico, redistribuyendo los recursos y haciendo usos sustentables. Requiere una conversión psico-cultural a la

frugalidad y la amistad, que por el momento no son muy cultivadas. La acumulación no es instintiva, es una construcción que se puede deconstruir. La pregunta es entonces ¿qué inconsciente surgirá de todo esto, qué circulará y circula por esos flujos semióticos, hacia qué visión del cosmos se orientarán esos deseos, esos flujos e intensidades?

Berardi utiliza el sintagma devenir nada. En relación a esta expresión, explica que a nivel de la materia y de los cuerpos así como no existe el caos, no existe la nada, porque la materia no cesa de combinarse y de reorganizarse en otros cuerpos y nuestros cuerpos también permanentemente se alteran. Nosotros tenemos una percepción de la alteración y de la descomposición de nuestros cuerpos, pero es la conciencia la que se logra percatar que podemos extinguirnos, que podemos morir y no existir. La nada entonces no tiene valor para la materia sino que está en relación a la conciencia. La vejez implica entender esta nada. Occidente segrega la vejez porque niega esta nada y la esconde en las alegrías compensatorias y el ideal de progreso infinito que están al servicio de la acumulación de capital.

Berardi hace mención del pensamiento budista que nos enseña que el mundo es la proyección de flujos de imaginación, de pensamientos, de conceptualizaciones, de creación concreta y la nada es el apagamiento de esta proyección. Es como revertir el proceso de individuación que sostiene y explica Simondon. La individuación es el momento en que el magma se percibe a través de la conciencia y el lenguaje, pero hay un momento en que esa percepción se apaga y ese momento es la nada. Pensar la nada es imposible para el occidente moderno. La nada es un absurdo que no se puede concebir y en consecuencia debe ser removido, desplazado de la escena social. Esta remoción, este olvido parcialmente intencional, genera la impotencia contemporánea, pues hay una incapacidad de elaboración de este vacío. El envejecimiento no queda solo

concebido como un procesos de menos fuerza o energía. En ese mismo desgaste puede haber un refinamiento, una mayor agudeza de la percepción en relación a la sensibilidad de los devenires del mundo.

Berardi cree que solo el budismo ha sido capaz de pensar la impermanencia, la insustancialidad y el vacío como procesos de creación. Y nos invita a poder hacerlo, no solo en el plano individual sino también en el plano político. Esta sería una manera de dejar de atravesar las vivencias de extinción con una modalidad de furia colectiva, para poder pensar y atravesar con otra sabiduría la extinción individual la de la civilización moderna, occidental y blanca. Entonces si pensamos que ya el inconsciente no es un depósito de representaciones del pasado, pero sí es un laboratorio para crear y allí hay un compromiso importante a considerar por nosotros. Allí está nuestro desafío de trabajar más que interpretando un inconsciente descolorido de los traumas pasados, a acompañar a les existentes a la difícil experiencia de despertar y plantearse sin fugar de la idea de impermanencia, de insustancialidad, de vacío como procesos de creación no solo en el plano individual sino comunitario. Es decir, acompañar en el trabajo clínico, en la artesanal tarea de concebir mundos y formas de vivir en la frugalidad y la relacionalidad respetuosa y cuidadosa de las multiplicidades y devenires para evitar la extinción de los muchos existentes que ya somos y que todos quepamos y habitemos en los distintos mundos.

Creemos que lo expuesto en el capítulo referido al cuidado de sí de Foucault y Hadot y el contenido de sí spinoceano, tiene gran relación con esta visión del tercer inconsciente de Berardi y especialmente con los modos de sobreponerse a la extinción, alejándonos de la expansión consumista capitalista.

También en capítulos posteriores podremos hacer un breve inter-texto y comentar también rápidamente autores que apor-

tarán herramientas conceptuales importantes para este cometido. Nos referiremos al apoyo mutuo de Kropotkin, a la no existencia universal del *gen egoísta* y la supremacía neodarwiniana del más fuerte que sostiene Marshall Sahlins y a la sociedad contra el estado de Pierre Clastrés.

El inconsciente del budismo zen

Siguiendo entonces con la invitación de Franco Berardi, tenemos la posibilidad de nutrir la caja de herramientas con aportes de la rama culturalista del psicoanálisis. Erich Fromm en 1957 hace un aporte al efectuar un cruce, una relación entre aspectos del inconsciente concebidos por el budismo zen y los concebidos por el psicoanálisis, al trabajar el tema junto al filósofo japonés- principal divulgador del zen en occidente en ese momento- DT Suzuki, en un Seminario en la Universidad Nacional Autónoma de México y publicar ambos, el libro “Budismo zen y psicoanálisis” en 1960. Allí Fromm expresa que “el budismo zen es una mezcla de la racionalidad y la abstracción hindúes con el sentido de lo concreto y el realismo chino, mientras el psicoanálisis tan exquisitamente occidental es hijo del humanismo y racionalismo y por tanto va en la búsqueda romántica del siglo XIX en pos de las fuerzas oscuras que escapan al racionalismo” (p. 51).

El inconsciente que presenta Suzuki, según él maestro japonés expresa: “es acientífico, pre-científico, meta-científico, porque el zen en tanto camino exige que antes de entregarse a lo científico, reflexionemos en nuestro interior y veamos si las cosas están bien como están”. No se trata de describir el objeto desde el punto de vista objetivo, porque esta equivale a asesinar al objeto, sino en adentrarse en el objeto. Conocer la flor es convertirse en la flor, florecer como ella y disfrutar de la luz y de la lluvia. Nos recuerda a una especie de devenir deluziano-guattariano. Entonces al conocer la flor conozco sobre el uni-

verso y sobre mí también. Esta sería una manera pre-científica de acercarnos a la realidad. Se trataría entonces retraduciendo a filosofía occidental a una manera nada cartesiana y nada kantiana de acercarse a la realidad. Y Suzuki expresa: “no puedo determinar ¿dónde está el inconsciente, en mí, en la flor, en ninguna parte, en todas? (p. 12). Para el budismo zen nuestros actos cotidianos no tienen valor en sí mismos, lo tiene si se refieren a esa conexión con algo más amplio. Si conozco la flor, conozco también los secretos del universo y los de mi ser. Este tipo de acercamiento a la realidad preserva la materia como materia, no la disecciona y cosifica, no existe el dualismo y objetivismo de la ciencia. El inconsciente es algo que debe sentirse en lo más primario y fundamental. Se trata entonces de un inconsciente de creatividad cósmica, que es fuente de infinitas posibilidades generativas y que abre a lo desconocido. Y este inconsciente es entonces vivido, experimentado, pero no solo por los sentidos, sino de un modo más totalizador, al modo de un *artista de la vida*, eso que todos somos, explica el filósofo Suzuki (p.14). Y eso que somos está dentro de cada uno, de modo que se trata de una fidelidad a sí mismo. Y lo que se debe evitar es la contaminación afectiva es decir la interferencia de la conciencia con predominio de la intelección. Cobrar conciencia del inconsciente requiere un entrenamiento especial por parte de la conciencia, que no es racional al estilo occidental, sino que requiere una reducción de las proyecciones de imágenes y una disminución de la cerebración de la realidad.

Erich Fromm destaca que la tarea del psicoanálisis se centra *hacer consciente lo inconsciente*, el analista se halla en posición de observador imparcial, neutro etc. Además, que el inconsciente que se descubre en el análisis, se limita a un pequeño sector de la personalidad, especialmente concentrados en los impulsos sexuales infantiles sujetos a amnesia. Y todo este

trabajo se realiza en función de curar síntomas que se hallan especialmente en función de una sexualidad reprimida. Marca el poco interés por recuperar el inconsciente por fuera de lo sintomático y de lo sexual. Las escuelas no freudianas ampliaron el sector del inconsciente más allá de lo específicamente sexual, pero salvo Jung, se mantuvieron en los fines terapéuticos de suprimir o desandar síntomas.

Fromm aboga por una recuperación del inconsciente por parte de la conciencia, mucho más radical que la que lleva adelante el freudismo, adlerismo, rankismo etc. adentrándose en la riqueza de la experiencia del hombre total. Advierte que esta tarea tan amplia requiere un trabajo mucho mayor, al que no están acostumbradas las personas en occidente. Este tipo de abordaje amplio del inconsciente pone su afán en: “superar la enajenación y la separación entre sujeto y objeto al percibir el mundo, en superar la contaminación afectiva y racionalista, en abolir la separación dentro del mismo sujeto entre el hombre universal y el hombre social, significa también hacer desaparecer la polaridad de conciencia frente al inconsciente, significa llegar al estado de la percepción inmediata de la realidad, significa superar el deseo de aferrarse al ego, de adorarlo y vivirlo como indestructible, como los faraones egipcios esperaban conservarse como momias eternas. Ser conscientes del inconsciente significa estar abiertos, responder, no *tener* nada y *ser*” (p. 84).

Requiere pues una posición filosófica que no apunta al fin negativo de la falta de enfermedad, sino a la presencia de bienestar en términos de plena unión, de la percepción inmediata, no contaminada del mundo. Y este camino incluye lo que Suzuki llama *arte de vivir*, que involucra una posición ética de superación de la codicia y de la auto-glorificación narcisista, la superación del ideal de omnipotencia, la superación del deseo de someterse a una autoridad protectora que resuelva el

problema de la existencia. Obviamente esta experimentación requiere pensar en ir a un trabajo mucho más allá de las represiones psicoanalíticas. Fromm reflexiona respecto a qué posibilidades existen para que al abordaje del inconsciente por los psicoanálisis se lo pueda enriquecer con los aportes del budismo zen. Deja al respecto una hipótesis a trabajar que considera que a pesar de la diferencia de métodos, el zen puede afilar el enfoque del psicoanálisis, lanzar nueva luz sobre la naturaleza de la visión, elevar el sentido de lo que es ver, de lo que es ser creador, de lo que es superar las contaminaciones afectivas y las falsas intelectualizaciones que son resultados de la experiencia, basada en la separación del sujeto y del objeto de la racionalidad moderna occidental” (p.86).

Fromm sostiene entonces que el pensamiento zen puede ampliar la caja de herramientas del psicoanálisis y deja un camino abierto para profundizar estos trabajos. Han pasado sesenta años desde 1960 hasta el día de hoy. Y como Michel Foucault nos alertó, los saberes se hallan sujetos a poderes, por ello poco se ha difundido esta invitación, pero sí se han difundido otras. Agradezco entonces estos materiales y las referencias al colega Lino Schwartzman que cultiva el tema y nos lo ha compartido.

Como expresamos renglones antes, Berardi ha rescatado el enfoque y nuevamente ha invitado a abandonar las perezas, los órdenes y las limitantes clasificaciones modernas, para abrirnos a las impurezas, al caos, a la impermanencia, al vacío, a la indeterminación propia de la materia y de estas vidas. Estamos pues todos invitados a reflexionar y experimentar esa mezcla combinada, nunca es tarde si la tarea es sustentable.

Capítulo 15

Psicoanálisis, interseccionalidad, racialización, colonialismo.

Interseccionalidad. Luchas minoritarias que se entrelazan

El hacernos la pregunta sobre con qué sujeto y con qué concepto de orden simbólico, con qué amplitud conceptual de inconsciente trabaja el psicoanálisis, se funda en la necesidad de lograr una mayor apertura del mismo, para acoger y escuchar las diferencias de las subjetividades y experiencias en todas sus gamas y sus amplitudes. Esta escucha ampliada, requiere como muchas veces ya mencionamos anteriormente, de la incorporación de otras metodologías como es el caso del enfoque interseccional.

La **interseccionalidad** subraya que el sexo, la etnia, raza, clase, religión, orientación sexual, geografías, tipos de capacidades, etc., son categorías interrelacionadas, que interactúan en variados planos que se hallan asociadas al problema de la injusticia social, política y cultural. El componente psíquico, lo que llamaríamos la subjetividad en sentido estricto, incluyendo entonces allí la conformación del inconsciente - como explicamos en capítulos anteriores- se halla constituida y atravesada por estas variables de sexo, raza, clase etc., por lo cual no podemos dejarlas de considerar. Cuando llega un existente a la consulta a pensar sobre sus modos de vivir, gozar, luchar, padecer y morir, se juegan siempre estas categorías, variando la intensidad de cada una, vez por vez en cada existencia.

Justamente por ello en esta sección nos referiremos a la inclusión de las herramientas teórico-metodológicas pertinentes a los aspectos referidos al enfoque de la interseccionalidad, es decir que abra a la consideración de los efectos- en este caso -de la racialización y los efectos de la colonialidad en las subjetividades y cómo esa racialización juega junto con las otras variables: sexo-genéricas, de clase, geográficas y territoriales, de religión, etc.

Para que esta dimensión exista al interior de la práctica psicoanalítica, se necesita trabajar con la idea de un sujeto- otro histórico y un orden social situado, permeable a las configuraciones políticas y sociales. Consideramos que el no incluir una idea de sujeto que sea atravesada por estas categorías, es decir trabajar sin apropiarse de las metodologías inter-seccionales, puede llevar al ejercicio de intervenciones clínicas que apoyen los aspectos de dominación, generando mayor sufrimiento y exclusión.

Y en este sentido es importante marcar las diferencias que establecemos con ciertas corrientes psicoanalíticas como por ejemplo las que adhieren a los postulados de Zizek.

Santiago Castro Gómez en “Revoluciones sin sujeto: Zizek y la crítica del historicismo posmoderno” (2015), analiza el sujeto ahistórico con que trabaja Zizek, que siguiendo una línea kantiana hegeliana dentro de una orientación lacaniana, concibe un sujeto con una estructura trascendental alejado de cualquier posición histórica. Ante lo que considera la disolución del sujeto en los procesos de subjetivación históricos y políticos, propone una restitución marcada del sujeto trascendental, del que no se puede hacer genealogía porque no es historizable. De este modo no se puede plantear o no entran al campo de estudios, las subjetividades diversas y las luchas en los distintos ámbitos, sea feminismos, medio ambiente, luchas anticolonialistas, laborales, etc., ya que estos aspectos impi-

den aceptar la dimensión referida a lo real del síntoma, ve-lándolo con construcciones imaginarias como es la ideología. Este sujeto concebido por Zizek, va de la mano de registros fijos, con un real ahistórico, un imaginario también estático, visto despectivamente y donde ubica la ideología y por último, un simbólico inamovible. De este modo la ideología como es imaginaria y el imaginario es fijo, entonces ésta es eterna, al igual que el inconsciente.

Siguiendo esta línea de reflexión, los cambios subjetivos y sociales entonces están impedidos, y las luchas son modos de escapar al enfrentamiento con lo real del síntoma. Así el racismo es una ideología que está anclada en lo imaginario del sujeto y no porque pesen condiciones históricas y sociales. Consideramos que estos modos de abordaje facilitan el uso de las interpretaciones del psicoanálisis como una herramienta de dominación, que más que liberar, colaboran, ayudan, a la segregación y exclusión. Veremos luego como Franz Fanon mantiene la discusión sobre este tema con Octave Mannoni.

En este sentido, continuando con el propósito de situar a nuestra teoría y nuestra práctica en su época abandonando posiciones reaccionarias, conservadoras y los limitacionismos prejuiciosos, sabemos que el psicoanálisis nace y se gesta en el marco de la modernidad logocentrista, antropomórfica, dentro del dispositivo de la sexualidad descrito por Foucault, dentro del pensamiento blanco occidentalizado y del discurso de los “protectorados” coloniales. La colonialidad es una faz oscura de la modernidad que produce una epistemología occidental euro-centrada y allí se sitúan nuestros orígenes, nuestras condiciones contextuales al momento de crearse la teoría psicoanalítica. Les consultantes de Freud, no pensaban en absoluto en la raza, eran todos blancos, burgueses y se hallaban modelizados por el dispositivo disciplinar de la *scientia sexualis*, que instauraba una determinada política del cuerpo, en don-

de la sexualidad perseguía el logro del *verdadero sexo* y esa sexualidad era el campo central y estratégico donde primaron discursos, prácticas, estrategias de poder represión y poder excitación, que fueron determinando los modos de subjetivación de la época. En este contexto se construye una teorización, que luego se transporta para utilizarse en análisis de existentes de otras partes del planeta y otras épocas, lo cual ocasiona reduccionismos y muy tristes efectos clínicos.

Por ello es que al razonar sobre estos orígenes de la teoría psicoanalítica, es que sentimos que hoy nos resulta necesario abandonar las posiciones conservadoras, limitantes y propias de los siglos pasados, ampliando las herramientas que poseemos para tener posibilidades de escuchar, alojar y trabajar con esa herida colonial, con esos aspectos de racialización y colonialismo, que son parte de nuestra cultura diaria.

Entonces esta práctica que realizamos incluye en el dispositivo nuestra geografía y nuestra historia cultural. No es igual el psicoanálisis de la Viena del siglo XIX o al de Lacan en Francia después de la Segunda Guerra Mundial y el período de la Guerra fría del siglo XX, que el de hoy en pleno antropoceno, en pleno capitalismo neoliberal, aquí entre los países del Sur Económico, en América Latina y dentro de ella, el de las urbes o el de los pueblos de provincia pequeños con sus costumbres, con sus migraciones fronterizas, sus exclusiones etc. (2)

El psicoanalista uruguayo **Diego Nin** hace en la Revista de psicoanálisis Ñacate N° 6 de e-diciones Justine de la École lacanienne de psychanalyse, Montevideo 2020, un comentario del libro “Zoológicos humanos” de Báez y Mason. Fotografías de Fueguinos y Mapuches en el Jardin D’Aclimatation de París, Siglo XIX. (2006), ilustrando cómo en la Europa occidental, florecieron los zoológicos humanos “como expresión material, a la vez académica y popular del racismo científico”. Los zoológicos humanos que existieron en París, Londres,

Berlín, Munich, etc., mostraban el pasaje del racismo académico al racismo popular. Esta era entonces una nueva manera de tratar la otredad, dando por sentada la superioridad de la raza europea. La modernidad escondía así una contradicción, expresa Nin, aunque pregonaba la liberación e igualdad, había no obstante: razas que contenían sujetos inferiores con culturas y costumbres y corporalidades inferiores. Esta idea de alteridad inferior, además de en la esclavitud, se puede ubicar en la conquista de América, cuando se dudaba de la existencia de alma en los indígenas. Veremos más adelante, como trabajan estos temas Todorov, Clastrés, Viveiros de Castro, etc. Se pensaba que esos habitantes americanos podían parecerse a los animales que carecían de alma. Luego el racismo científico, con la influencia cartesiana de la carencia de alma, establece la conceptualización de inferioridad biológica. Se trata entonces de imponer a esas almas, nuevas y mejores formas de vivir, pensar etc., a través de las religiones hegemónicas. Siguiendo este hilo de supremacía de los superiores civilizades sobre los inferiores salvajes, los imperios blancos europeos establecen la racialización en África y América, de la que ya nosotros hablaremos más especialmente tomando a Franz Fanon. La mismedad blanca civilizada, genera su opuesto, la otredad negra, aborígen, salvaje. Se trata del sistema de ordenamiento de la realidad desordenada por medio de jaulas, que ejecuta la modernidad: jaulas superiores y otras inferiores.

Nin en este artículo sobre los zoológicos humanos en la Europa del siglo XIX y XX, expresa su consideración: “que los zoológicos humanos fueron parte de los que podríamos llamar un *dispositivo de raza*, si se nos permite hacer aquí una analogía con la forma en que Foucault describió el *dispositivo de la sexualidad* que se constituyó en el siglo XIX”. El autor continúa expresando que “la colonialidad del poder, el racismo y el sexismo, son formas inherentemente conectadas de po-

der, que están funcionando todo el tiempo, que nos atraviesan y que operan como aparatos de producción de subjetividades más allá de nuestra conciencia y voluntad. Funcionan entonces interseccionalmente, como expresábamos renglones antes. La interseccionalidad como herramienta metodológica, permite unificar una cantidad de luchas por las injusticias que se sufren, ordenándolas en categorías-jaulas, pero en este caso, no para aprisionar, sino para planificar o encarar las luchas, es decir transformar el poder opresivo en un poder subversivo y productivo a través de las distintas formas de reterritorialización de sus existencias. Por ello cada una de esas categorías puede ser la plataforma desde donde se inicie la lucha, pero la lucha no queda solo anclada en una categoría, género por ejemplo, va más allá, se entrelaza con las otras categorías, en el camino de lograr transformar esa injusticia ampliada. Por ejemplo los feminismos negros o los feminismos islámicos o los feminismos que luchan por el capacitismo, o los feminismos anti-anthropocentristas, o el feminismo comunitario de los aymara de Bolivia que incluye clase, raza, género y colonialidad, trabajando la opresión inter-seccionalmente en todas esas dimensiones.

Europa construye una categoría de otro que va sincrónicamente en relación a la idea de sí mismo que posee. La mismidad necesita construir otro. El otro vendría a ser como un espejo invertido de esa mismidad. Europa se piensa a sí misma como la Civilización: burguesa, racional, ilustrada, masculina. Y esta mirada de superioridad imperialista sobre los otros inferiores, supone que esos otros no saben gobernarse, que entonces necesitan ser educados, gobernados, tutelados por la civilización adulta. Esta idea es criticada por las corrientes que estudian la colonialidad y es para muchos de raigambre kanteana. En “Qué es la ilustración” Kant divide a los mayores de edad como los que utilizan el entendimiento, la decisión,

la independencia, la autonomía. El menor de edad es todo lo contrario, depende del otro para decidir, no razona etc. Kant se refiere concretamente con ejemplos sobre esos menores de edad, al estudiar en antropología y geografía a las razas. Inspirada entre muchos otros en Kant, Europa se inventa entonces como la civilización ejemplar, adulta que va marcando distintos otros a través del tiempo que siempre son bárbaros, salvajes, primitivos, no racionales, impulsivos.

Y en relación a lo anterior, si lo seguimos a Mignolo (2014) es interesante hacer la distinción entre la colonialidad del poder y la de-colonialidad. Es necesario conocer esa colonialidad del poder, para transitar un proceso de desenganche e iniciar el camino de la decolonialidad que llevaría hacia un tercer momento de *lo comunal*.

El psicoanálisis nace en Europa y su corpus teórico se ve impregnado de contenidos, pensamientos y sentimientos de las gentes propias de esa época. Freud mismo en sus escritos, por ejemplo en “Tótem y Tabú” nombra a los habitantes de otras regiones que eran colonia y se hallaban en la periferia de Occidente, como primitivos, como salvajes, invadidos por modalidades psíquicas inconscientes, por las características poco racionales -en el sentido moderno- que detentaban. “En el neurótico la acción se halla inhibida y reemplazada por la idea. Por el contrario, el primitivo no conoce trabas a la acción” (...) “la acción reemplaza en él a la idea” (tomo III O. C. p.1850) Los pensares y sentires de los pacientes freudianos, no son ni eran los de las gentes de las tierras africanas, asiáticas o americanas. Muy poco enteradas estaban de lo que sucedía en África y América la Joven Homosexual de Freud o Dora.

Por todo lo anterior importante que los psicoanalistas de aquí y ahora, emprendamos el análisis de los proyectos decoloniales, que conozcamos y consideremos los efectos de la modernidad y la colonialidad en los sujetos, en las corporali-

dades que se presentan en nuestras prácticas. Es decir, que es fundamental contar con la capacidad conceptual para alojar e intervenir con respecto a los efectos psíquicos de la colonialidad del poder, del saber interseccionando con el género, las clases etc.

Tamhy Ayouch en sus clases virtuales de los ciclos 2020 y 2021, organizados por La Tercera Género y Diversidad, siguiendo a Quijano, concibe esta *colonialidad del poder*, como una cierta relación-organización social que caracteriza la división del mundo y del trabajo en una jerarquía racial, con el ensalzamiento de la racialidad europea, blanca y el trabajo forzado de habitantes de regiones conquistadas que viven en condiciones de vida precarias en relación a las jerarquías mayores.

De este tipo de organización se deriva la *colonialidad del saber*, devaluando todo conocimiento que no sea europeo y occidental. Luego veremos que Pierre Clastrés a esta situación la llama etnocidio. Quizás también la podríamos pensar como violencia epistémica. Solidariamente con la colonialidad del saber, se agrega la *colonialidad del ser*, la colonialidad del saber moldea la colonialidad del ser. La subjetividad del conquistador se impone como modelo, llevando implícita la idea de imponer sin importar los medios, órdenes, cultura, costumbres etc. Y por último, *la colonialidad del género* en el sentido que si bien la antropología detecta en muchas poblaciones originarias la división desigualada en binario macho-hembra previa a la llegada de los conquistadores, se trataba de *patriarcados de baja intensidad* según Segato o un entronque de patriarcados donde se entroncan un patriarcado ancestral de baja intensidad y un patriarcado occidental como sostiene Paredes (2010). No es así en los yorubas de Nigeria que estudia Oyèronké Oyewùní (1997) donde no existía división binaria sexo-genérica antes de la conquista y es el imperio el que lleva con su idioma, el masculino y femenino.

Se trata de la necesidad de poder considerar además de las variables sexo genéricas, las variables que incluyan los efectos coloniales y raciales y de otras poblaciones con características autóctonas desconocidas o subestimadas por las urbes. En el caso de nuestro país tan extenso, si bien no predomina la llamada negritud, sí existe lo mestizo, la mezcla de indígena y criollo y la división política, geográfica, económica, cultural y social entre la capital y las provincias, que determinan aún globalización mediante, realidades socioculturales muy distintas. No es igual trabajar con un sujeto de la Capital Federal, que con uno de un pueblo del interior de la provincia de Corrientes o Jujuy y por qué no de Entre Ríos considerando también todas las migraciones que existen entre fronteras.

Dicho todo esto, qué importante es no ocultar detrás de un sujeto pretendidamente apolítico, neutro del inconsciente, las violencias y sufrimientos que se desatan en relación a las discriminaciones e injusticias que vive una existente en su contexto cultural-político-social.

Si no escuchamos esas manifestaciones, esos padecimientos, somos cómplices de un silenciamiento que nada tiene que ver con mecanismos psíquicos como la represión freudiana o la alienación del lenguaje lacanianos. Tiene más bien que ver con la pobreza de las herramientas teóricas que utilizamos en tanto profesionales y con nuestra propia falta personal de investigación y reflexión sobre nuestras propias condiciones de enunciación, de formación teórica y de nuestra ética de trabajo.

Thamy Ayouch habla de un **psicoanálisis Híbrido** que arroje luz sobre la raza en la teoría y en la práctica, incorporando otras epistemologías y teorías con saberes propios de cada lugar, estudios afro-feministas etc. Esta hibridez conlleva epistemologías situadas y requiere abandonar la neutralidad analítica dejando de considerar **un inconsciente** atado a la sexualidad infantil, para pensar un inconsciente en cuya cons-

titución también juega un papel importante lo **racial**. Se trata entonces para este investigador, de tomar una visión política del inconsciente, situado e inmerso en las redes de poder - saber y dominio.

En este sentido es que podemos hablar de la implicación del analista, que va a alojar al otro en su ajenidad y en su diferencia, a la vez que él mismo en su concepción sobre la realidad que habita, posee aspectos ideológicos, culturales y políticos, pero es neutral en el sentido de que nos le impone sus valores al paciente. Dirigir la cura no es imponer valores al sujeto, sino acompañar a que haga sus propias elecciones. Pero esto no exime de la necesidad del compromiso y posicionamiento ético del analista en cuanto a considerar una realidad multifactorial, amplia, abierta y siempre cambiante que vaya más allá del mundo cerrado, pequeño, familiarista, del psiquismo aislado de su contexto, como si se tratara solo de un sujeto transcendental y ahistórico al estilo zizekiano.

Al referirnos a la ampliación de las herramientas para alojar los aspectos no solo sexo-genéricos, sino también los coloniales y raciales, se requiere hacer justo reconocimiento de las producciones teóricas de estas latitudes, que iluminan las vivencias y experiencias propias de nuestra cotidianidad situada. Existe abundante y muy rico material al respecto que produce teoría de acuerdo a las propias realidades. La decolonialidad del saber, es dejar de pensar que el conocimiento está afuera, en la enciclopedia, en la web, en la biblioteca, ya que eso es más del orden de la información y disciplinabilidad moderna y universalista. Se necesita elaboración y producción de teoría desde las experiencias situadas.

La **raza** pensada desde la teoría decolonial, es una construcción social y relacional resultado de una categorización y jerarquización de las poblaciones según sus características físicas, lenguas, culturas, prácticas, religiones e intereses eco-

nómicos en la distribución del trabajo. Es relacional porque no se trata de características de un solo individuo, sino de un individuo en lo social.

De este modo, la **blanquitud**, el **pensamiento blanco**, no es un color de piel, sino una **categoría política**, un sistema de pensamiento- como el “pensamiento romántico” o como la heterosexualidad en tanto régimen político. El pensamiento blanco no es el pensamiento de las personas blancas sino “un pensamiento del mundo”. En un mundo de dominios, el que domina impone la manera de pensar, sentir, percibir, que son asimiladas y naturalizadas. El racista es el que crea al inferiorizado así como sería el antisemitismo el que generó al judío. El pensamiento blanco del imperio occidental impone una categorización jerárquica que lleva a que las personas que no son blancas se sientan inferiores y no aptas. Es una mismidad exclusivista, superior, que genera una otredad inferior. La piel deviene una categoría política. Se educa a las personas con la idea de que hay supuestas razas y que unas valen más que las otras, creándose identidades en base al color de la piel. Hay una carga histórica detrás del *eres blanco*, *eres negro*, hay un discurso que lleva a esta racialización y jerarquización del color de la piel. En libros y películas se transmite esta idea que ser blanco europeo es mejor y más respetable, y los sujetos sin reflexionar reproducen estos esquemas o sistemas de pensamiento, obsesionándose por blanquearse. También se encasilla a las producciones que no son blancas y así aparece la música negra, el arte indígena pero nadie habla de la literatura blanca. Algo similar ocurre con la heterosexualidad, ya que no existe la música heterosexual, la poesía heterosexual etc.

La sociogénesis de Franz Fanon

Franz Fanon escribió en 1952 “**Piel negra, máscaras blancas**”, un gran libro, que plantea ya en esta época que lo

personal es político, Este texto que cobró especial peso en la década de 1980, es un texto teórico pero a la vez usa su historia personal en la construcción de los conceptos. En estos escritos, Fanon exige un nuevo humanismo. El humanismo existente abre la pregunta sobre qué es lo humano en sí. Quienes se incluyen y a quiénes se excluye del mismo. Sus propuestas colaboran intensamente a la decolonización de la colonialidad del saber y del ser, porque allí indaga profundamente la experiencia de los seres humanos negros sumergidos en el mundo blanco. Se opone a lo esencialismos, a los trascendentalismos y las jerarquizaciones. Por ello, este libro no es un llamado de Fanon a una política de la identidad negra. Lo expresa de este modo: “La desgracia del hombre de color es el haber sido esclavizado” (...) “Yo, hombre de color solo quiero una cosa: que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí dónde se encuentre. El negro no es. No más que el blanco”. Esa alma negra es una construcción del blanco. No proponía crear una civilización negra y así fortalecer el binario blanco- negro. No intentaba a través de una política de la identidad, fijar al hombre a determinados aspectos porque concebía que “su destino es estar suelto”. No se trataba de imitar al blanco, de imitar a Europa, sino de crear e inventar modos nuevos y mantener siempre el espíritu de interrogación. “Oh cuerpo mío, haz de mi un hombre que interroga”. Fanon ubica entonces cómo estos modos construidos de ser, donde el negro está preso en su negrura y el blanco en su blancura, constituyen esencializaciones jerarquizadas. Si la propuesta fuese crear una identidad negra que se defiende así de la blanca, se continúa en el dominio binario de la dominación de un grupo sobre otro. Fanon no ignoraba que la lucha antimperialista era más amplia que la lucha sobre la variante raza, pues al capi-

talismo imperial lo que le interesaba era la producción de los dominados. Fanón trabajaba entonces considerando la intersección raza y clase, a la vez que desesencializando y saliendo del binario negro-blanco, dejando abierto un camino que luego retoman otros autores entre ellos Deleuze y Guattari (Antiedipo p. 102 y 103). En “Variaciones sobre el deseo, colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia” (2017) Posleman y De Oto, trabajan un punto de convergencia en las concepciones del deseo incluyendo el tratamiento del complejo de Edipo en Deleuze y Guattari y en Fanón, considerando que en ambos abordajes existe una coincidencia en cuanto a la crítica del concepto de deseo como negatividad y falta, a la vez que una crítica a la representación. Según los autores, “Fanon muta desde una idea del deseo articulado a partir de la falta hacia un deseo que se transforma en el espacio de una reflexión política productiva sobre la sociedad poscolonial”. También Deleuze y Guattari conciben al deseo no como falta ligada a la representación, sino como un flujo de producción y ubican al complejo de Edipo como una manera más en que el deseo puede codificarse y hasta axiomatizarse, pero no la única. Para ambos abordajes el Edipo responde a un imperialismo analítico. En Fanon el poder y el saber de la colonización se inscriben en los cuerpos a través de la imposición de un orden simbólico y de complejos, que son pensados desde la metrópolis, pero que se toman como universales. Fanon (1952 p. 112) expresa “que el complejo de Edipo no está cerca de ver la luz entre los negros” (...) “en las Antillas francesas el noventa y siete por ciento de las familias son incapaces de dar a luz una neurosis edípica”

En este sentido, este joven psiquiatra consideraba en función de las realidades en las que ejercía su práctica, que solamente un análisis psicológico, no era suficiente, puesto que la verdadera desalienación del negro, implicaba una toma de conciencia abrupta de las realidades sociales y económicas. El

complejo de inferioridad que se detectaba habitualmente en esas poblaciones, respondía a la situación socioeconómica y a la epidermización de esa inferioridad que es psico-racial. Refiere que en su época Freud necesitó acentuar el factor individual pasando de la filogenia a la ontogenia.

Pero Fanón, como comentábamos renglones antes, sostiene “que la alienación del negro no es una cuestión solo individual. Por eso junto a la filogenia y la ontogenia freudianas, está la sociogenia”.

Hace un “sociodiagnóstico”. La sociogénesis como método y perspectiva de abordaje, precede y es constitutiva de la ontogénesis. Es necesaria una comprensión total que involucre lo subjetivo, lo social, situando el conocimiento a la temporalidad, a la geografía, y a los poderes. La teoría del poder está incluida en esta sociogénesis y es una variable que atraviesa y modeliza todos los aspectos subjetivos y sociales. Lo social y lo individual no se hallan disociados, se hallan inter-penetrados y actúan en sincronía, a la vez que son coloreadas por los distintos modos de ejercicio de los poderes dominantes. La negritud responde estructuralmente a una situación social en la que juegan la colonialidad del poder, y la colonialidad del saber. La negritud no está ligada a una dimensión intrapsíquica por sí misma. La colonialidad del ser dentro de esa negritud, responde a los poderes y saberes impuestos que van constituyendo esos inconscientes. Por ello se necesita que esa sociogénesis contemple esa negritud, incorporando a la teoría los aspectos relativos a una teorización del poder y la dominación en las constituciones subjetivas.

Es así entonces que Fanon en los inicios de 1952, ya mucho antes que Foucault - en sus Conferencias sobre el poder, escribiera que la conceptualización no debe fundarse solo en el objeto, sino que debe considerar las condiciones históricas y sociales que rodean esa conceptualización - consideraba en qué

condiciones contextuales se producían esas verdades. Él era un antillano en París. Diferenciaba lo que era ser antillano, ser africano, ser francés en París o funcionario francés en Antillas o en África, porque cada subjetividad inscripta en cada una de esas geografías portaba características y experiencias propias. “Yo pertenezco irreductiblemente a mí época” Desde esa época: 1952, llamaba a una identidad dinámica, a una desencialización de las identidades, a un abordaje de los sujetos desde un enfoque interseccional e integral que aunaba lo individual y lo cultural. Una cultura en la que donde en este caso primaba la colonialidad y el racismo además de las clases sociales y los aspectos sexogenerizados. Respecto al género, Fanón en esa época se manejaba con masculinos y femeninos cis- heteronormados entre personas de piel negra y mestiza, además de los funcionarios blancos que venían de la metrópolis.

Analizaba el lenguaje marcando que hablar es existir para el otro, y como el colonialismo impone un lenguaje y entonces un negro antillano es más hombre, más humano, más valioso como lo es el blanco, si habla francés. El colonizado hace suya la lengua de la metrópolis. Muchas mujeres negras de las Antillas aman a hombres blancos para aumentar su amor propio. O un hombre negro que trata de blanquearse, lo puede lograr a través de encontrar una mujer blanca que lo ame. Estos ejemplos clínicos son muestras de las historias que relata Fanon en su libro. Esto nos lleva a pensar que dentro de nuestras herramientas e intervenciones, es necesario aprender esa lengua otra, esa otra memoria, para un cabal tratamiento. No es igual pensar un enamoramiento de dos sujetos donde solo juega la variable sexogenérica que interseccionarle la variante del color. Fanon relata en el capítulo III “El hombre de color y la blanca” (1952, p.79) como un hombre negro antillano que vive en Burdeos al ser amado por una blanca, se siente amado como a un blanco. Este amor lo eleva hasta lo blanco. El racismo es

para Fanon una aberración ya que es enfermizo adorar u odiar a un blanco o a un negro. Pero en el mundo capitalista colonial, ser blanco es ser superior. Y es necesario tener en cuenta este especial complejo narcisista de superioridad a la hora del trabajo analítico. Es decir que para una decolonización del ser, no alcanza solo un psicoanálisis que se reduzca solo al ámbito de la estructura subjetiva desligada del contexto, porque quedamos presos de un reduccionismo metodológico epistemológico. Los individuos y sus estructuras psíquicas constituyen para Fanón internalizaciones de estructuras sociales y relaciones de poder más amplias.

De este modo en 1952 Fanon expresaba como recientemente comentábamos, lo que luego trabajarían Foucault y Butler en “Mecanismos psíquicos del poder” o Bourdieu con el hábitus o internalización de las estructuras sociales en los cuerpos de los individuos. Grosfoguel (2009) señala que Fanón llamaba “epidermización” a esa inscrustación psíquico-corporal de procesos y estructuras sociales de poder. En el capitalismo occidental y patriarcal, las desigualdades generadas por factores sociales de poder quedan *epidermizadas*, naturalizadas y se tiende a reducir su explicación solo a comportamientos individuales. Esta era la idea que desarrollaba y trataba de dar a conocer Fanon, en relación a esa *epidermización de la negrura* impuesta por el blanco.

Así por ejemplo en el mundo blanco, los negros encuentran dificultades en el desarrollo de su esquema corporal. Es el ojo del sujeto blanco, la mirada del blanco: El niño francés que Fanón escuchó decir por las calles de París, “Mamá, un negro, ¡tengo miedo!” racializó epidérmicamente su esquema corporal. Esa mirada es la que tiene la capacidad de clasificar al otro generando un esquema corporal racializado epidérmicamente. Al decir de Helena Maldonado Goti en “Tiempo, historia y alienación en Fanon. Puntos de discusión con el psicoanálisis”

sis” (2014), Fanon propondría “una nueva lectura del estadio del espejo que contemple la variante de color en el reflejo del mismo”. En este sentido, en París, hay historias que se hacen a los niños de barcos repletos de esclavos negros, de fetiches etc., por lo cual les temen a los sujetos de piel negra. Por esta razón, para comprender la realidad de la persona negra, para Fanón es necesaria la unión de planos individuales y sociales. No se puede trabajar con reduccionismos, solo lo material o social o solo lo psíquico. Una neurosis para Fanon no posee solo elementos individuales. El complejo de inferioridad del negro y de los pueblos colonizados en general, no es una característica intrínseca, propia, esencialista, a-histórica, que precede a la conquista colonial como Fanón le critica a Mannoni. El complejo de inferioridad es en estos casos el resultado de una relación histórica de dominación colonial, en un sujeto X llamado Pedro, que vive en una colonia de un imperio. El inconsciente entonces expresa Fanon “no es una herencia cerebral: es la consecuencia de lo que llamaré la imposición cultural irreflexiva. Nada sorprendente que un antillano reviva los mismos fantasmas que un europeo. Es que el antillano tiene el mismo inconsciente colectivo que el europeo” (p. 163). Ama y prioriza lo blanco, porque así le fue impuesto desde el inicio. Su madre negra le cantaba en francés romanzas francesas que no trataban de negros sino de blancos. En su estudio situado, Fanon analiza al negro de las Antillas –lo particular- y luego intenta hipotetizar paralelismos con otros negros de África, buscando los universales y los particulares de cada caso.

Mannoni escribe “Próspero y Calibán. Psicología de la colonización” publicada entre 1947-48. Este libro ejemplifica para la opinión de Fanon, la des-historización del colonialismo y el racismo, su naturalización. Mannoni atribuye la existencia de un complejo de inferioridad en los colonizados que arraiga en sus infancias, llegando a decir que existiría como una nece-

sidad inmanente de dominación en los negros y una necesidad de superioridad en los blancos. Todo se reduciría a *estructuras subjetivas inconscientes, naturales y atemporales*. Es decir que el complejo de inferioridad preexistiría a la colonización. Este complejo surge en base a la religiosidad animista de los pueblos originarios que toma muy en cuenta el espíritu de los antepasados muertos, para tomar decisiones cotidianas. Estos aspectos referidos a los antepasados son el antecedente de esa necesidad de dependencia que es desplazada hacia los colonizadores, ubicándose en la subjetividad de esos pobladores originarios, una sensación básica y generalizada de inferioridad respecto de los funcionarios de la metrópoli. Algo así como las formas latentes que se encuentran en espera y que se desencadenan después de un traumatismo. Habría ya algo antes de la llegada de los colonizadores en esas subjetividades. Fanon sostiene que la inferiorización es creada por el racista, no es una estructura psíquica preexistente. El hombre negro sufre por no ser blanco, en la medida que el hombre blanco le impone una discriminación, hace de él un colonizado y le arrebató todo valor. Igual pasaría con la envidia al pene freudiana.

Mannoni no considera la historia, ni las estructuras de dominación, se trata de estructuras psíquicas congeladas, fuera de contextos culturales y que son universales.

Así es que Mannoni analiza los sueños sin situarlos en tiempo y lugar, porque esos serían detalles del contenido manifiesto que no ayudan a descubrir al inconsciente reprimido. Fanon considera que no puede dejarse de considerar que los contenidos de los sueños de los seres humanos, dependen también de las condiciones generales de la civilización en la que cada uno vive. El toro negro furioso no es el falo, sino la irrupción de ataques reales. Ejemplifica refutando las interpretaciones de Mannoni centradas solo en contenidos reprimidos. Los dos hombres negros no son los dos padres –el actual y el ancestro.

El fusil del tirador senegalés no es un falo, sino un verdadero fusil. Hay que ser muy psicoanalista egocéntrico para pensar que solo Freud trabajó sobre los sueños. Los Aztecas, los Mayas etc. interpretaban también los sueños según cosmologías propias. Por qué no aceptar entonces pensar algo distinto y que los contenidos de los sueños no proceden de una matriz inconsciente universal y fija, sino que se construyen con producciones socioculturales, colectivas etc. Es un inconsciente colectivo, cultural, aprendido. No hay una esencia del inconsciente blanco y una del inconsciente negro, sino que estos contenidos refieren a lo culturalmente vivido. La racialización es constitutiva del inconsciente como lo es la sexualidad u otras experiencias vitales sociales. Y los contenidos de los sueños de estos pobladores de Madagascar que estudia Mannoni, para la opinión de Fanón, no revelan un inconsciente reprimido, sino aspectos ligados a las condiciones generales de la sociedad diezmada y maltratada en la que ese soñante vive. Es un inconsciente que aloja la raza en su constitución subjetiva, en un especial contexto donde se trata de buscar sobrevivir en una cultura injusta donde gobiernan poderes que jerarquizan cuerpos y subjetividades

El principio sociogénico de Fanón incluye una teoría del poder pues abre a lo múltiple y a salir de las estructuras a-históricas de la filogénesis de la biología y de la ontogénesis de la subjetividad aislada del contexto socio-histórico abriendo a la variación, a la coexistencia de otras epistemologías y ontologías de identidades móviles y lazos variados.

Este principio socio-génico en palabras de Mignolo (Fanon 1952, p. 309) en “Fanon y la opción decolonial. El conocimiento y lo político”, contribuye a una “ruptura epistémica espacial, a una geopolítica del conocimiento”. Es decir a analizar cómo se realiza el control imperial del conocimiento. Abarca la corpo-política y la geo política, es decir esas corporalidades

originarias ante la llegada del colonizador. Fanon corporiza la negritud cuando relata su experiencia de observar y escuchar a un niño parisino que dice “mirá mamá: un negro, tengo miedo” (1952 p. 113). La sociogenia abre a la multiversidad, a la heterogeneidad, desprendiéndose de la hegemonía epistémica, de la homogeneidad de todos los seres, para abrir los conocimientos a otras experiencias que son y han sido consideradas subalternas y otros modos de existencias.

Fanon pensaba que si su paciente sufre e intenta ser blanco, y ha corporizado esa piel negra y la vive como negritud inferiorizante, es porque vive en una sociedad que hace posible esa inferiorización porque sostiene la superioridad de una raza sobre otra.

Fanon entonces orienta hacia un trabajo que considere el individuo y el grupo, abriendo a una **clínica situada**. Aboga por la necesidad de que una práctica considere los aspectos estructurales de la subjetividad y sus cambios, pero no sin la consideración y transformación de las estructuras sociales. Como psicoanalista, no va disuadir o convencer a su consultante que desea inconscientemente ser blanco, de ningún contenido específico, sino que una vez que ese consultante hace conscientes esas motivaciones inconscientes y los factores de poder que han jugado en su instauración, Fanón como psicoanalista lo llevará a la posición de optar por mantenerse pasivo respecto a las fuentes del problema, es decir al sistema capitalista colonial etc., o por actuar en el sentido de un cambio de las estructuras sociales y las relaciones de poder. De este modo no trabaja solo sobre ese sujeto aislado, sino inserto en un grupo, en un lazo, en una época.

En nuestras consultas encontramos estos aspectos socio-políticos de interseccionalidad que involucran aspectos raciales y de culturas propias de los llamados pueblos del interior del país donde también juegan aspectos de inferiorización de

lenguajes, modismos, costumbres más emparentadas con pueblos originarios, conformaciones grupales abiertas o cerradas, que influyen en la conformación subjetiva y no pueden pasar desapercibidos en nuestras intervenciones. También con más intensidad y mayor número encontramos relatos respecto a trabajos con procesos identitarios racializados en Uruguay y Brasil como lo presenta un coloquio realizado en 2020 “Eros racializado” de e- dicciones Justine de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, que ilustra el trabajo con afro-uruguayos, considerando el color como un analizador necesario para alojar las subjetividades.

La piel no es frontera. Otro orden simbólico y social

El **feminismo comunitario boliviano** es una referencia interesante que no podemos dejar de mencionar, a la hora de considerar modos alternativos de órdenes simbólicos y sociales al orden dominante patriarcal, falogocentrista, cis heteronormado, especistas- antropomórfico. **Julieta Paredes**, teórica y militante feminista aymara integrante de la Comunidad Mujeres Creando Comunidad en su libro “Hilando fino” (2010) deconstruye conceptos y los re-teje proponiendo categorías entramadas en las luchas cotidianas situadas. Parte de los cuerpos indígenas enlazados a relaciones de clase, género y colonialidad, trabajando la opresión interseccionalmente en todos estos niveles. No fragmenta ninguna dimensión de la vida como lucha separada, sino que es un abordaje que considera la transformación de las múltiples opresiones generadas por el sistema patriarcal. En ese sentido Paredes al igual que Fanón y otros, son muy lúcidos al dar por supuesto que la lucha ante el patriarcado neo liberal en este caso, no pasa por considerar una sola de esas opresiones o realizar la lucha de las opresiones por separado. Como antes mencionamos, cada una de esas categorías de opresión puede ser la plataforma desde donde

se inicie la lucha. Entonces la lucha siguiendo la herramienta inter-seccional es más abarcativa y se extiende ya sea diacrónica o sincrónicamente, a todas las otras categorías.

El propósito teórico y práctico- experiencial, apunta a lograr una armonía no solo entre humanos, sino considerar la convivencia con animales, vegetales y Tierra- Pachamama. Esa experiencia se nomina como *Buen-vivir*.

Se trata de un abordaje situado, anti-patriarcalista, descolonizador, des-heterosexualizador, antimachista, anticlasista, antirracista y antiespecista. Para Paredes existe un *entronque patriarcal*, es decir una continuidad entre la opresión de género pre-colonial anterior a la conquista, la opresión que implantan los conquistadores, y la opresión actual de la economía política neoliberal. Cada tipo de patriarcado posee distintas intensidades, pero todos se van potenciando. Ese patriarcado en tanto sistema organizador, ordena oprimiendo tanto sobre los hombres, las mujeres, los intersexuales y la naturaleza.

Por esa razón la propuesta feminista abre a otros órdenes simbólicos y sociales, a través del interesante concepto de Comunidad, que sale de la dicotomía binaria naturaleza-cultura, animal-humano, hombre-mujer. La comunidad es un cuerpo político transformador. La Pachamama, la idea de Tierra para los aymara, no se rige por el pensamiento occidental moderno que interpreta a la naturaleza desde un esquema de dominación, consumo, recurso. Este sería un pensamiento binario, jerarquizado, de dominación, que privilegia un miembro del par: hombre sobre mujer, humano sobre animal, europeo sobre latinoamericano. Etc. estas dicotomías sirven para dividir y fragmentar las luchas y gobernar más fácilmente.

La *Pachamama aymara* no es una propiedad, se constituye como un organismo o principio ordenador de los binarios. Pero no es un tercer elemento, que decanta dialécticamente, sino que se construye una integración que comprende espacio,

tiempo, hombres, mujeres, intersexuales, lesbianas, gays, animales, plantas, ríos, cielo, tierra.

Todos en conjunto forman la *Pachamama* porque comparten una misma piel y forman parte de un mismo cuerpo. Es una ontología de la piel. Paredes dice: “El individualismo ha hecho de la piel, el límite de los cuerpos. Pero no solo los humanos tienen piel, las plantas y animales también. Y la piel no es frontera, se vuelve frontera debido al enfoque patriarcal individualista que ha hecho del cuerpo un Estado”. Existe un tiempo circular aymara-quechua que va contra la idea de progreso occidental y de universalidad, con un gran respeto por las culturas ancestrales de los antepasados. No hay una propiedad individual pues todos vienen del mismo barro y conviven en ese espacio-tiempo, en un todo orgánico y dinámico que reconoce capacidades para el beneficio comunitario. Incluye la idea de *otredad* que rompe el binario jerarquizado a través del compartir la experiencia de habitar pieles que unen en una grupalidad que complementa. Se trata de órdenes no jerárquicos sino *heterárquicos*.

Paredes teoriza ocupando la trans-disciplina porque trabaja la transversalidad de todas las opresiones, la integración de múltiples niveles de la realidad, con una ordenación social que se aleja del discurso tradicional occidental y la existencia de distintas lógicas, distintas temporalidades y espacialidades que rompen con las epistemologías eurocéntricas, falocéntricas, coloniales y especistas.

Les ana-hombres yorubes pre-coloniales, no son mujeres

Oyeonke Oyewumí Socióloga nacida en Nigeria, publica en 1997 “La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género” forma parte del feminismo negro no euro-centrado. Oyewumí aporta al debate

respecto a la existencia o no existencia del patriarcado y del sistema de géneros antes de la colonización. Su investigación desarma al género como forma de organización en la sociedad yoruba. El sexo- género, no es en los yorubas la base de los roles y de las identidades. Considera que la categoría de género no es universal, no existe en todas las geografías, ni se transmite con los genes. Es una construcción producida históricamente. Oyewumi no puede hablar de la cuestión de la mujer, pues este es un tema occidental. Esta categoría no existía en Nigeria antes de 1862, momento que se inicia la colonización por parte de Inglaterra.

Occidente según la autora, toma la biología como base para anudarla a los géneros mujer y hombre como binarios opuestos y organizar identidades y relaciones. El género está tan naturalizado en Occidente, que se piensa que se transmite por los genes. La autora sostiene que la categoría de género no es universal ni ahistórica. El género está en la mirada del que observa, que en este caso es el imperio inglés. Tampoco el género ha sido el elemento organizador de todas las sociedades. No hay una categoría pre-colonial mujer, no es una categoría esencial inamovible y antitética de la categoría hombre e inferior a esta última. Oyewumi marca una distinción entre el sexo y el género que es lo que occidente abrocha. Las sociedades se pueden organizar sin considerar como básicos a los géneros.

En la sociedad yoruba pre-colonial un tipo de cuerpo no era la base de la jerarquía social. La sociedad yoruba pre-colonial hablaba de macho anatómico como anamacho y hembra anatómica como anahembra, para hablar de dos modos que tienen que ver con ciertos roles, pero que no incluyen el género en su organización y los cuerpos tampoco designaban jerarquías.

En el idioma yoruba no existen palabras que designen los géneros, pues los nombres y pronombres son neutros. Esto fue introducido por el inglés de los colonizadores. La socie-

dad estaba organizada por los que gobernaban en el nivel más alto hasta los niveles de menor poder, por la señoridad que era la edad avanzada. Cuando nacía una niña, el énfasis estaba puesto en la edad y no en la conformación corporal. De esos hijos, el mayor adquiere la señoridad respecto de los menores más allá del género. Además la identidad yoruba en general no era esencialista sino relacional, entonces variaba de acuerdo a distintas edades y roles las posiciones sociales ocupadas, pero dentro de esas variables no se incluía el género.

La autora también explica que en la cultura yoruba, la imagen visual no es lo que prepondera. En occidente se diferencian los cuerpos en términos de sexo, tipo de genitales, características sexuales secundarias, color de piel, pero en Nigeria se da importancia a otros sentidos. Una ana-hembra puede desempeñar el papel de gobernante, de madre, de adivinadora sacerdotisa, todos en un solo cuerpo, y esas tareas no llevan género. Con solo mirar a la persona, no se la puede situar, hay que escucharla *decir*. La señoridad es relacional, no enfoca el cuerpo desde la mirada. El oído, junto a otros sentidos es el modo de entrar en los matices de la existencia, en los significados del mundo. La vista ilumina a lo que está enfrente, el oído puede doblar la esquina y no necesita de ningún espejo y nos rodea lleno de matices y vibraciones.

Conectamos aquí con la metafísica de la presencia derrideana propia de la modernidad occidental. Estas culturas africanas pueden vivir la presencia por modos diferentes que el correlacionismo binario jerarquizado sujeto- objeto. El patriarcado también forma parte de este binario: sujeto que domina objeto colonizado y ocupa predominantemente la vista pues la presencia garantiza la autoridad y la ley soberana.

Oyewumi sostiene que el patriarcado no es universal, y que en tanto régimen fue impuesto por la colonia. La sociedad se basaba en la organización señorial de las edades y si bien loca-

lizaba posiciones jerárquicas, no se caracterizaba por imposiciones autoritarias. No era una sociedad de donde prime el poder como ley verticalista impuesta desde un poder soberano. Era una matriz relacional de poder-saber, donde los que se ubicaban en posiciones superiores de poder eran los que acumulaban experiencia de vida por la edad.

Es así entonces que en los yorubas de Nigeria, además de un ejemplo de poder fuera de los binarios desigualados, y además de un ejemplo y comprobación de que los géneros son construidos performativamente en la tradición de occidente, tenemos un ejemplo de la *matriz de dominación* que propone la feminista Patricia Phill Coollins. Los colonos imponen aparte de la raza, el género. De este modo, las yorubas anahembras fueron ubicadas como mujeres esencializadas y puestas en segundo plano en relación a los hombres anamacho esencializados por los colonos respecto del género, a la vez que eran también inferiorizadas por el color de la piel. *Las ahora mujeres yorubas*, son aún inferiores a las mujeres británicas de la metrópoli que son blanques, instruides, civilizades etc.

Rita Segato, en “Estructuras elementales de la violencia” (2010, p. 222) compara distintos discursos académicos que abordan las ideas de género en la civilización yoruba, entre ellos los de Oyewumi y los suyos propios. Encuentra que a pesar de sus diferencias, todos los estudios coinciden en que existe una sofisticada y peculiar concepción del género en la cultura yoruba pre-colonial. Existe un alto grado de abstracción de la construcción del género en relación con los significantes anatómicos, es decir que el sistema de pensamiento yoruba mantiene ausente el esencialismo biológico. Entre las diferencias, Segato ubica que existen las académicas occidentales que ignoran que los géneros en los yorubas fueron introducidos por los colonizadores occidentales. Ante estas afirmaciones, siempre Oyewumi ha salido a defenderse afirmando la existencia

de una total ausencia de una estructura simbólica de género en la sociedad yoruba tradicional pre-colonial. Segato efectúa comparaciones respecto los géneros que los yorubas han atribuido a las divinidades en base a su estudio de las influencias yorubas en las comunidades afro-descendientes de Brasil, mostrando allí que Oyewumi ha cometido contradicciones. A pesar de las señalizaciones que hace Segato de esta contradicciones, coincide con Oyewumi en la gran maleabilidad que presentan los género en las sociedades yorubas, y el gran papel del factor edad en la *señoridad* que era la variable identitaria que otorgaba prestigio. La señoridad señalizaba lugares en la sociedad mientras el género no lo hacía. También como esta ausencia de esencialismo biológico en el pensamiento yoruba pre-colonial ha dejado huellas en los afro-descendientes yorubas brasileros, mostrando así como existen hibridaciones en el género y como las trans-nacionalizaciones también influyen en las distintas identidades.

Sociedades sin estado, el stock está guardado en los bosques y el poder es sin dominación

Pierre Clastres en “La sociedad contra el estado” 1978 y también en “Investigaciones sobre antropología política” de 1980, describe en distintas sociedades primitivas de América formas de organización heterárquicas, en donde no hay necesidad de que rijan una jerarquía dominante. En este caso el autor describe específicamente las comunidades tupi guaraníes, los yanomamis del Amazonas venezolano y los guayakíes de la selva paraguaya. Clastres invierte la idea marxista de que la infra-estructura económica determina la super-estructura política. Describe sociedades primitivas que son sociedades sin estado. Son sociedades que poseen sus medios de producir los alimentos y que poseen sus técnicas y herramientas para tales fines. No pasan necesidades y producen lo suficiente para

repartirse entre todos. Por ser nómades no pueden acumular alimentos ni objetos. Producen lo que necesitan, lo que no van a utilizar no se extrae del bosque o de la selva, se lo mantiene en ella y se los retira cuando se los requiere para alimentarse o abrigarse. Clastres en “Investigaciones en Antropología política” (p. 138) comenta que Marshall Sahlins expresa que no se trata de una economía de la miseria, sino por el contrario la primera sociedad de la abundancia. Cuando aparece una técnica nueva, como fue la aparición de los metales, dejan el hacha de piedra y usan la de metal. Con la herramienta de metal utilizan menos tiempo de trabajo, no obstante, en lugar de producir más, optan por producir lo mismo que es lo que necesitan, para destinar más tiempo a otras actividades placenteras. Para los europeos, inmersos en el orden social del trabajo obligatorio y el control del Estado, esta decisión de los indígenas los transformaba en perezosos y salvajes. Pero para nada estas poblaciones eran atrasadas técnicamente porque la tecnología no es inferior o superior en sí, sino que se mide según en qué grado satisface las necesidades de la sociedad (1978, p. 114) Y ellos preferían descansar y disfrutar creando, más que trabajar para acumular lo que no usaban. Estas sociedades son igualitarias, los hombres son dueños de su actividad y producen para subsistir agradablemente. Respecto de la autoridad en esta heterarquía no hay un rey, ni un comandante, sino un jefe que no es un jefe de estado. Es decir que no dispone de ninguna autoridad, de ningún poder de coerción o de medios para dictar órdenes y la tribu no tiene ningún deber de obediencia. Es un liderazgo que nada tiene que ver con el tradicional. Ese jefe puede resolver conflictos entre familias, individuos etc., solo por medio del prestigio que posee y por medio de la palabra. No puede tomar partido, solo persuadir y calmar. Necesita dones oratorios, expresividad, y pericias como cazador. Nunca la sociedad deja que el jefe sobrepase sus límites. El jefe está

al servicio de la sociedad. El jefe no es un rey portador de ley (1978, p 92) El origen del poder está en la sociedad que le deriva esa posibilidad a un sujeto, que no pose poder de dictar ley ni se le permitirá que se transforme en déspota. El jefe indio sabe que si sobrepasa sus funciones, sus compañeros le darán la espalda. Solo tiene autoridad especial durante la guerra y terminada ésta, vuelve a su situación inicial

Ahora bien, Clastres explica que cuando la producción de bienes para consumir se desvía de ese fin y se produce para acumular sin reciprocidad, se inicia el ciclo de dominados y dominadores. La relación política de poder, precede y funda la relación de explotación económica (1978, p. 118). La alienación es primero política y luego económica. El poder está antes que el trabajo, lo económico deriva de lo político.

Esta organización social nos muestra un orden distinto del patriarcal de dominación vertical, ya que existe una transversalidad y distintos niveles de relaciones sin jerarquías de modo que no se instauran desigualaciones injustas. Son dos modelos distintos de poder. En el de estas tribus primitivas, la coerción y la subordinación no constituyen la esencia del poder político. Se alejan entonces del modelo occidental jerarquizado del rebaño que obedece al jefe que dicta la ley.

También en lo que hace a la división sexo-genérica las poblaciones primitivas muestran que existen femeninos y masculinos, pero esta sexo-generización por sí misma, no es el aspecto que organiza las identidades y los sentidos de las existencias. Entre los guayakíes del Paraguay donde los hombres usan el arco y cazan y colectan en la selva y bosque, miel, frutas, larvas y la médula de la palmera; y las mujeres confeccionan cestas, cuerdas de arcos y cocinan lo que se colecta, las caracterizaciones se dan a través del *arco y el cesto y el bosque y el campamento*. Cada uno de estos instrumentos y espacios relata Clastres, es lo que caracteriza dos estilos de existencia.

La niña a una cierta edad recibe un cesto de parte de las mujeres y el niño un arco de parte de los hombres. Y las mujeres no tocan el arco y los hombres nunca utilizaran el cesto. Arco y cesto pueden ser entonces entendidos, sin reduccionismos psicoanalíticos que apunten a falo y castración, como una organización de los sexos y géneros que no hace hincapié en los genitales, sino en la organización de la vida cotidiana, los espacios de convivencia y la producción.

El tipo de sociedades que estudia Clastrés ilustran varios aspectos, entre los cuales destacaremos dos en relación a nuestro tema respecto a otras configuraciones sociales y otros órdenes simbólicos.

Uno de ellos se ubica en la posibilidad de constatar que la diferencia genital de los sexos es una construcción de época y geografía - Europa en siglos XVIII a XXI - al igual que el significativo fálico como el significante privilegiado o el complejo de Edipo como el organizador de las constituciones subjetivas y sexuadas. Los órdenes sociales varían en sus modos de organizar el poder y los vínculos y ordenamientos relacionales también se ven afectados por esas variaciones, resultando así otro tipo de constituciones subjetivas. No se trata de un orden de la ley vertical patriarcal que domina a una otredad inferiorizada sea mujer, niño, anciano, loco, gay, lesbiana, trans, judío, discapacidad, animal, etc.

Este es un poder sin ley ni rey, es un poder relacional, heterárquico y los lazos no son de dominación, sino de unidad, de relacionalidad porque la comunidad es el todo. Y por ende no es la división binaria sexogenerizada lo que organiza las identidades y los sentidos de las existencias, sino las herramientas de trabajo y los lugares que ocupan en el espacio comunitario, arco y cesto, selva bosque o bien el procesamiento de las recolecciones del bosque en las chozas.

El otro aspecto que es interesante destacar porque nos sirve

de antecedente para la construcción de futuras hipótesis sobre la subjetividad y lo social, se relaciona a que estas sociedades primitivas eran *sociedades de la abundancia* (Sahlins) *que estaban en contra de la sobreproducción*. Había para todos porque nadie acumulaba, se recolectaba lo que se necesitaba, no había excedente, no había necesidad de buscar autoridades que gobiernen ese excedente, no había monopolización del poder ni división de la sociedad.

Este argumento va con la propuesta hecha por varios pensadores actuales ante el colapso planetario actual, en relación a la necesidad de lograr frugalidad de las vidas con consumos y producciones sustentables sin perspectivas expansionistas económicas, para preservar la vida en el planeta. Estas sociedades sin estado evitan y conjuran la monopolización del poder y el representacionismo. El poder permanece en la sociedad y la sociedad lo ejerce sobre el jefe. Esta sociedad entonces podemos pensar que detenta el poder en tanto *potentia*, como capacidad protagónica de crear, de hacer, que le da al grupo una posibilidad sinérgica de acción conjunta, comunitaria. Una potencia comunitaria, un conatus que impulsa a perseverar en el ser de todos. Es otro modelo de poder distinto al verticalismo patriarcalista, falocentrico del capitalismo global. Es un poder sin binarios de dominación, no hay jerarquías, son relaciones de transversalidad, heterárquicas. Los indígenas no eran masas sin rumbo, eran protagonistas, que usaban una libertad que no terminaba donde comenzaba la del otro, sino que la libertad de uno se realiza en sociedad, en la libertad de la comunidad como un todo libre.

La enseñanza de estos órdenes sociales nos otorga a nosotros occidentalocentros, un contra-modelo, un material para pensar el cambio social, modos alternativos de organización social, sin dominación de un estado capitalista paternalista y sin desigualdad porque no hay acumulación.

La enseñanza de los guayakíes y yanomamis de Clastres, coinciden con lo que rescataremos de Pior Kropotkin y Marshall Sahlins, que son dos autores que desafían al darwinismo social y la tesis hobbesiana en cuanto a que el humano posee un *gen egoísta* que solo el Estado y su ley pueden controlar y la tesis smithiana que al progresar compitiendo individualmente como el más fuerte, ese existente ayuda al progreso y crecimiento de la sociedad. Nos interesa este debate, porque enriquece epistemológicamente nuestra caja de herramientas y en consecuencia nuestra implicación como analistas, porque rompe con el ideario moderno del individuo entristecido, sintomático, impotentizado, aislado en la familia pequeña que se halla sometido a la Ley universal del Padre, del Estado y del consumo, para aumentar el capital.

El error de Thomas Hobbes: los lobos ¡sí! ¡hacen manadas!

Continuando con la búsqueda de modelos teóricos, de metodologías y de prácticas de vida que se rijan por ordenamientos diferentes a los que sustenta nuestra organización social capitalista y nuestro orden normativo y simbólico patriarcal, falogocéntrico, cis heteronormado, antropocéntrico etc., es que nos parece muy necesario transitar brevemente por las propuestas del antropólogo estadounidense Marshall Sahlins, muerto recientemente en 2021. Sahlins continúa la línea crítica hacia el capitalismo global, que inician en el siglo XX Kropotkin en la biología, Polanyi en la economía y Hirschman en el pensamiento político. Clastres lee y cita a Sahlins, y Sahlins lee a Clifford Geertz, a Deleuze y Guattari, a Descola, a Viveiros de Castro, etc.

Se trata de una tradición de pensadores que no están de acuerdo con la idea moderna que el humano es egoísta por naturaleza y que solo puede ser domesticado por el poder del

estado, el super yo, Ley del Padre, la Metáfora Paterna, etc. Es decir que Shalins, haciendo coro con Kropotkin y otros muchos, se opone al planteo hobbesiano: *homo homini lupus* porque no solo insulta al humano, sino también al lobo, que no ha sido nunca un animal antisocial como plantea Hobbes. El lobo es gregario, coopera, hace manada. “El lobo es el antepasado del mejor amigo del hombre”, expresa Sahlins en la página 69 de su libro “La ilusión occidental de la naturaleza humana” publicado en 2008.

Sahlins también se opone a Adam Smith expresando que no cree que el individuo por perseguir sus anhelos de progreso individual, alcance el bienestar colectivo. El mercado no es una varita mágica que convierte el egoísmo de cada uno, en un bien para todos. Sahlins se opone a la teoría de la *rational choice* que se basa en el *gen egoísta*, sosteniendo que todos los sujetos eligen racionalmente lo que más beneficio le ocasiona y menos costo le genera. Según la *rational choice*, el humano es naturalmente avaro y pasa por encima cualquier valor para conseguir una ventaja personal.

Yendo más atrás en el tiempo- como veremos luego al hablar de Kropotkin - Sahlins también se opone al darwinismo social de H. Spencer y Huxley. Ambos, sustentados en la teoría de Darwin, sostienen la supremacía del más apto, que son los que mejor se adaptan a su entorno, logrando mayor éxito y supervivencia, mientras las etnias débiles se extinguen. De estas proposiciones, obviamente toman fuerza las teorías racistas que conciben la evolución del humano hasta llegar a la raza superior que es la blanca. Humanos son los blancos o sea la mismidad, los aborígenes, los negros, etc son esos otros dignos de un zoológico, como realmente sucedió con los paseos europeos por los zoológicos humanos que comentamos en otro capítulo.

La antropología y otros estudios críticos plantean desde

hace tiempo, otra imagen del humano. Lo conciben como ejercitando la cooperación. Muestran un humano que se entiende a sí mismo en lazo con otros, formado desde su nacimiento en grupos y parentescos más amplios que son colaborativos, no como individuos aislados luchando por la supremacía. En 1902 Kropotkin da a conocer “El apoyo mutuo, un factor de la evolución” sosteniendo que lo social se halla por adelante del individuo, lo espera que nazca y no se requiere contrato de no agresión, porque los seres son gregarios. El existente es lo que es, por su propia sociabilidad y el entorno no es un entorno sangriento de poderes de sometimiento. Sahlins toma estos elementos de Kropotkin que venían de la historia natural, de la biología y zoología aunque también de culturas humanas paleolíticas y neolíticas. Toma también los aportes de teoría económica de Polanyi, que critica el no tan libre mercado libre y habla de movimientos sociales por los mercados descentrados y controlados por micro-grupos. Sahlins también considera los aportes de Albert Hirschman que propone transformar las pasiones humanas en intereses. Abarcando estos tres campos, Sahlins hace una genealogía de la *idea del hombre egoísta como mito occidental*. De esta genealogía se desprende la conclusión de que esta idea, es una formación cultural de raíces profundas que pervive y se ramifica. La larga historia de este mito occidental del *gen egoísta*, según Sahlins, nace en la Grecia antigua en la época de la guerra del Peloponeso, estudiada por Tucídides. Ya en esa época, la idea del hombre egoísta nace como pretexto y justificación de una usurpación. Las conspiraciones eran leídas como autodefensa, la violencia era vista como hombría, la prudencia como cobardía y la moderación como falta de virilidad. Ese fue un momento en que las costumbres griegas: promesas, juramentos, obligaciones se destrozaron. Sahlins explica que esa tesis que sostiene que la especie humana es egoísta, nace en contextos históricos en que

los poderosos, buscan legitimar esas prácticas de bajeza declarándolas luego universales y naturales. Ese mito del *gen egoísta* perdura a lo largo de la historia y la civilización occidental se construye sobre ese mito. Sahlins en la página 69 de “La ilusión occidental de la naturaleza humana” sostiene que Freud da una versión moderna de la bestialidad humana en “El malestar de la cultura”, coincidiendo con Hobbes, San Agustín y porque no con Tucídides. En la página 3046 del tomo III de las Obras Completas, Freud dice “El hombre no es una criatura necesitada de amor que solo osaría defenderse si se lo atacara, sino por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debería incluirse una buena porción de agresividad” (...) “el prójimo no le representa solo un posible colaborador y objeto sexual, sino también una tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirlo, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, martirizarlo y matarlo. Homo hominis lupus: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la historia?” (...) “La existencia de esta tendencia a la agresión que podemos detectar en nosotros mismos y en los otros es el factor que perturba las relaciones con nuestro prójimo y hace necesario que la cultura instituya sus fuertes exigencias. La sociedad está permanentemente amenazada con la desintegración debido a esta hostilidad primaria que se muestran los hombres entre sí” (...) “las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales” (...) “La cultura se ve obligada a realizar todos los esfuerzos posibles para levantar barreras contra los impulsos agresivos de los hombres y mantener sus manifestaciones bajo control mediante formaciones reactivas” Freud comenta a continuación que de este punto, es decir de estas pasiones agresivas, surge la necesidad de utilizar métodos para que los hombres entablen vínculos amorosos

coartados en su fin; de ahí también surgen las restricciones en la vida sexual y de ahí también el precepto ideal de *amar al prójimo como a sí mismo* es tan contrario y antagónico a la primitiva naturaleza humana que todos los esfuerzos de la cultura para imponerlo aún no lo han logrado.

Sahlins objeta que el freudismo vea en la socialización del niño una repetición de la historia social colectiva de la represión o sublimación de esta naturaleza maligna que poseemos originalmente. Esas tendencias primitivas antisociales- libidinales y agresivas- son aplacadas por un super-yo que representa el papel del padre y la cultura, adoptando la forma agustiniana o hobbesiana de la dominación por un soberano de los impulsos anárquicos del humano.

Pero Sahlins nos trae una buena noticia, que es que hay otros mundos humanos, la etnografía nos lo muestra. Hay otros pueblos que no piensan en los niños como monstruos innatos, ni consideran la necesidad de domesticar sus impulsos bestiales. De entrada piensan que la sociabilidad es la condición humana habitual, lo esperado, lo que sucede. La socialización no es un conjunto de controles contra el individuo. El énfasis se pone en que le niño es un estado incompleto que se irá completando en la experiencia de interacciones que implican reciprocidad e interdependencia. De allí le niño aprende con otros. El énfasis no está en controlarlo, sino en facilitararlo. Esto sucede en la Isla de Java que investiga Geertz, en el pueblo aymara de Bolivia, en los Chewong de Malasia, etc. estas infancias nos recuerdan lo ya expresado en el capítulo que expusimos las teorías de Jessica Benjamin, pudiendo incluir a D. Stern y por qué no incluir a Winnicott. Para todos ellos, tanto los pobladores originarios como estos autores, les niños al decir de Sahlins (p.72) “son humanos en trance de ser, mientras para nosotros, los occidentales, los niños son una animalidad que tiene que ser superada”. Sahlins comenta “que hay que agradecerle a Freud

e concepto de proyección”, refiriéndose risueñamente a todo lo que pone de sí, le adulte occidental sobre la subjetividad incipiente de su Majestad le ñiñe de Occidente.

Marshall Sahlins considera que hay otros mundos humanos que no separan como nosotres les modernes occidentales el binario naturaleza como salvaje y cultura como civilizada, mencionando a los estudios de Decola y de Viveiros de Castro entre otros. En la página 63, describe que en esos mundos, para la gente humana, las plantas, los animales, las montañas, el río y el paisaje, los cuerpos celestes, los fenómenos meteorológicos, también son seres y tiene alma, intencionalidad, emotividad, inteligencia y signos para comunicarse significativamente entre sí y con la gente, estableciéndose entre todes relaciones sociales, redes de actantes al estilo latouriano.

Sahlins como varios autores más, traen buenas noticias, mostrando que no estamos condenades por una irresistible naturaleza humana a buscar nuestro beneficio a costa de quién sea, perjudicando la existencia social. Todo ha sido un gran error expresa Sahlins. La civilización occidental ha sido construida sobre una idea perversa y equivocada de la naturaleza humana y pone en peligro nuestra existencia. Esta en cada une de nosotres y también en todes, crear otros mundos más frugales y amigables.

Las críticas de Sahlins se encuadran entonces con toda la línea de críticas al racionalismo cartesiano, al correlacionismo sujeto -objeto kanteano, que desde la lógica tradicional atributiva de los binarios desigualados, establece la dominancia de una mismidad superior hacia una otredad descalificada que debe ser moldeada, conquistada, usada de objeto y de recurso.

En esa matriz de pensamiento, nace el psicoanálisis en final del siglo XIX e inicios del siglo XX. Así como hay un efecto correlacionista kanteano, hay también un efecto hobbesiano. Y ambos aspectos juntos traban la clínica actual, hacen obstáculo

teórico y práctico. Conceptos y terminologías tales como *pulsiones agresivas primarias*, o *objeto de deseo*, *objeto de amor*, muestran el binario sujeto- objeto en su máxima expresión de binario y de dominación. Necesitamos entonces abrir camino a las relacionalidades, mutualidades recíprocas y heterárquicas, y a las multiplicidades ampliamente inclusivas. Para ello necesitamos recorrer otros mundos como lo haremos en los capítulos siguientes.

Parte VI

Les otros mundes I

Gaia-Pachamama como actor político. Los salvajes *ilustran* a Occidente, son la figuración del futuro.

Capítulo 16

Otra vez los devenires deleuzianos-guattarianos. Desontologizar esencialismos, posibilitar nuevos agenciamientos

“Entonces, antes que todo vino al ser Caos, y enseguida vino Gaia, de anchos flancos, asidero siempre seguro para los inmortales que ocupan las cimas del Olimpo nevado y para los tártaros de oscuras brumas” (...) Caos, Gaia, Eros, esta es la trilogía de poder, de quién la génesis procede, e introduce todo el proceso de organización cósmica” (...) “Caos que nace antes que toda cosa no tiene fondo, es torbellino vertiginoso sin dirección. Sin embargo como apertura desemboca en lo que, unido a él, es su contrario. Gaia, una base sólida sobre la cual caminar, un asidero seguro sobre el cual apoyarse”.

El mito de la creación. “Teogonía” Hesíodo

La existencia de otros órdenes simbólicos y otros mundos que proponen, describen e ilustran muchos de los autores que comentaremos someramente en lo que sigue de este apartado y en capítulos posteriores, abrevan, se nutren en la herencia que nos han dejado **Deleuze y Guattari**.

Ya hemos hecho referencia en capítulos anteriores, especialmente en relación a sus aportaciones al concepto de inconsciente para abrirlo de la hetero-normatividad y el antropocentrismo. En esta ocasión nos referiremos a varios de sus

conceptos, por el papel que ocupan en nuestra actual caja de herramientas.

Creemos que en primer término es importante detenernos y considerar con qué ontología del ser y del pensamiento se orientan y comparten Deleuze y Guattari, porque respondernos a esta interrogación, nos aporta elementos para entender y explicar por qué razón tomamos muchos de sus conceptos para introducirlos en nuestra caja de herramientas.

En “Qué es la filosofía” (1991) ambos autores la definen como “el arte de crear, fabricar, inventar conceptos”. No hay conceptos simples, todo concepto tiene componentes y posee un perímetro irregular. Los conceptos se articulan a otros, interseccionan, son fragmentarios, no se ajustan unos a otros pues sus bordes no siempre coinciden. Ellos se fabrican sobre un plano, que es pre-conceptual que es el plano de inmanencia. El concepto se monta sobre un plano, no surgen del plano como matriz, sino que se apoyan allí. Y todo concepto posee una historia y los distintos pensadores los pueden tomar a modo de caja de herramientas e ir trabajando con ellos desde distintos planos de inmanencia. Lo que diferencia a una teoría de otra es una dimensión de planos, sobre que planos se desarrolla cada teoría. La inmanencia no es una influencia del exterior, sino una base vital pre-teórica, pre-filosófica que llega hasta la vida propia. Justamente eso sucede con muchos de los autores, que veremos más adelante, que toman conceptos tales como devenires, agenciamientos, líneas de fuga, lógicas rizomáticas, desterritorializaciones, micropolíticas. Algunos comparten el mismo plano concatenándose unos a otros, otros comparten otras regiones de ese plano u otros problemas que están en ese plano. Lo que poseen en común para lo que nos interesa ahora, es que todos ellos hacen intentos de resistencia ante los dispositivos disciplinarios de los siglos XIX y XX y de control de este siglo XXI.

Como decíamos, antes de internarnos en el legado que encuentran los autores que recorreremos en estos capítulos y nosotros, en el entramado conceptual deleuziano-guattariano, nos interesa conocer con qué tipo de concepto de ser y con qué tipo de concepto de pensamiento trabajan estos dos pensadores. En primer término sus teorizaciones se ubican en una tradición de *pensamiento crítico* y minoritario, que se enfrenta o contrapone a una *tradición dogmática* hegemónica. La tradición crítica deleuziana que parte del escrito “Diferencia y Repetición” - que es previo al encuentro con Guattari, con quién luego coincidirá conceptualmente - sostiene que el ser es cambio permanente, es diferencia, es caos. Su posición se ubica a contrapelo de la tradición más parmesiana, llamada con la denominación: la *imagen dogmática del pensamiento*, es decir el pensamiento filosófico hegemónico moderno. Esta línea hegemónica identifica desde hace muchos siglos, al ser con lo que no cambia, con lo universal, con lo que es una unidad. La postura de Deleuze desde sus inicios, se ubica en el linaje nietzscheano, también en cierta medida humeano, heracliteano y aun más lejos, en los presocráticos, Tales de Mileto y el agua como arjé, como principio, su discípulo Anaximandro y lo indeterminado del ápeiron y hasta en la corriente de pensamiento mítico antiguo en relación al Caos como origen del mundo como es el caso de Hesíodo.

El ser, la realidad, la vida, el fondo último de las cosas, es caos. Que el ser es caos, se halla explicado en “Diferencia y repetición” (1968) y se halla ya dado por supuesto y ampliamente puesto en teoría y en praxis en el resto de sus libros, siendo retomado junto con Guattari en “¿Qué es la filosofía?” (1991). Veremos luego que Guattari hace el juego de *caos-mosis* en 1992, antes de morir, como una especie de metodología de abordaje de distintas realidades. En “¿Qué es la filosofía?” los autores explican “que el caos se caracteriza menos por la

ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que estas se esbozan y se desvanecen” (...) “se trata de la imposibilidad de la relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes. El caos caotiza y deshace en lo infinito toda consistencia.” El ser es entonces caos, es un flujo heracliteano. Pero esta idea de movimiento no es el movimiento de un sujeto. Es un movimiento puro, sin sujeto, no hay nada que alcance consistencia y pueda ser ubicado, porque se evapora permanentemente. Otra forma de pensar el caos es la de vacío, abismo sin fondo, desfondado, sin arjé, sin principio o fundamento.

Y el caos es la diferencia tomada en sí misma, es permanentemente diferente. El concepto deleuziano de diferencia no es la diferencia de algo respecto al molde, no es la desviación del molde como en la metafísica tradicional, no es la desviación de la identidad. Para Deleuze está primero la diferencia, es la creación, es la producción, una velocidad infinita de evaporación, de cambio que no puede ser entendida más que como creación, producción, como devenir, como llegar a ser algo distinto, nuevo, que no tiene principio, no tiene origen y que así como se crea se evapora. Un río que fluye, y es movimiento sin sujeto. El ser es creación, es la diferencia que diferencia, la diferencia que crea, que genera, pero no repite. Es la imposibilidad de relación entre dos determinaciones. Si hay relación, ya se detuvo el movimiento.

En la tradición dogmática hegemónica, hay un orden que es creación del caos, pero ya el caos se ha detenido. Se generan clasificaciones, cuerpos, seres con identidades, hay estabilidad, permanencia, consistencia y más que repetición en sentido creativo deleuziano, hay reproducción, repetición sin creación. Es como si se forman capas duras sobre el caos, que con el tiempo adquieren identidad, o como si se pusiera un velo sobre el caos, y esa es la realidad de la representación

en que vivimos, donde la creación se detiene y se pasa a la reproducción. En esa detención del flujo se puede ubicar un anti-vitalismo nietzscheano o la pasión triste spinoceana que hablamos en un capítulo anterior. En “Diferencia y repetición” queda explicado que el caos se opone a la coherencia de la representación. En el plano del caos se excluye al sujeto, al objeto y a la representación. Por eso se mantiene la coherencia del ser pura creación, que desborda cualquier identidad que lo quiera apresar. A esa creación, los poderes hegemónicos pueden detenerla para lograr que haya un ser atrapado por las identidades. Esa detención se puede realizar por procesos biológicos o sociales y políticos, que hacen agenciamientos de poder que fijan al ser a una identidad. El caos no se puede representar, no se puede decir: *es esto*. Se expresa como flujo, como intensidad, se experimenta en la sensación, pero no tiene formas de sujeto, ni de objeto, ni de representación.

El caos es materia creativa en movimiento. Y en ese caos hay pensamiento que también va en un movimiento, porque la materia que se mueve y el pensamiento que también cambia, van de la mano. Pensar y ser son una única cosa. El pensamiento es materia del ser. Para Tales de Mileto, el pensamiento es como el agua que fluye y retorna. Pero no es un pensamiento del orden de un sujeto, no es lo que piensa un yo, porque cuando surge el yo, el caos se endurece. El plano de inmanencia que es ese caos tiene dos caras, es materia y es pensamiento. Pensar ¿qué es? es algo que acontece a la materia. Cuando esa materia, que es movimiento y pensamiento, se afecta a sí misma, se pliega, se roza, ese encuentro de la materia consigo misma, genera un efecto que es el pensamiento. El pensamiento es como la conciencia de la materia en movimiento que no es objeto, y no es sujeto. Es la materia que se vuelve sensible. La materia piensa. Nosotres pensamos pero somos una materia organizada como una permanencia, un orden, y antes de llegar a eso éramos caos.

También para Deleuze pensamiento y conocimiento son cosas diferentes. El conocimiento es lo que se da en la tradición hegemónica en el esquema correlacionista del sujeto, con identidad fija que conoce racionalmente un objeto, que es algo que está frente a él y esto se hace a través de la representación de ese objeto. Para Deleuze el pensar no es conocer. Pensar es la sensibilidad de la materia que crea algo nuevo, ese devenir sensible de la materia. Es una filosofía pegada a la vida, un pensar vitalista y nada cartesiano y que toma los aportes humanos en la construcción de la subjetividad. Se trata de poder evaluar que aporta el empirismo de Hume en la construcción de la subjetividad. Deleuze basado de algún modo en Hume, sostiene que pensar no pasa por una percepción que no me genera nada, si lo que percibo no me genera nada, no hay pensamiento, porque el pensamiento es percibir y sentir así la afectación de la materia, materia y pensamientos entrelazados que se expresan por una sensación que llega a los nervios, a que afecta, que conmueve y sorprende y crea y nada tiene que ver con el mundo de la representación y la reproducción específicamente racional. Pensar es conmoverse, verse atravesado por los conceptos. Lo otro, lo que me deja tranquilo, no es pensamiento, es conocimiento.

En ese caos que es un mar con ondulaciones en constante movimiento, esas olas son metafóricamente el plano de inmanencia, un movimiento de materia que posibilita un tipo de pensamiento. Si allí se hace un corte y se trazan líneas, demarcaciones que ordenan, se produce una detención, una solidificación. Las épocas históricas que estudia Foucault en su arqueología del saber y su genealogía del poder, son distintos cortes que se hacen en el caos y que van generando en las distintas epistemes, consistencias que buscan cerrarse, cancelarse, armando jaulas identitarias, clasificaciones binarias desiguales. Es el sujeto que *conoce por la razón* al objeto, lo

domina y se lo representa. Busca por la razón lo que supone que es la *verdad* del objeto. Hay permanencia, inmutabilidad, identidad, se conoce en forma clara y distinta al objeto, se busca la verdad del objeto y para eso tiene que coincidir el objeto con la representación, entonces se usa la razón y se conoce a través de obtener una representación del mundo que apunta a las unidades, completudes y por lo tanto a las verdades. Y también esa interpretación lleva en sí misma, el código de su desciframiento. Entonces se buscan significaciones. Esa es nuestra cultura cotidiana y allí caen también muchos psicoanálisis en donde prima esta imagen del pensamiento dogmático de la verdad universal, la representación, la reproducción y la significación. El real del psicoanálisis podría coincidir con ese caos en cuanto vacío. El problema es que el psicoanálisis llena rápidamente el caos con la representación, por supuesto teñida de significación fálica. Lo que no se viste de significación fálica queda fuera de representación, se conecta con la falta y pasa a ser lo indecible, innombrable etc. Allí va a parar lo femenino, la muerte etc., que se naturalizan como los indecibles universales. Pero la mujer y la muerte en otras culturas no son los anclajes de lo real, porque los poderes de esas épocas y geografías dibujan otros anclajes.

En este sentido es que Deleuze se pregunta quién dijo que se necesita la verdad, además qué es la verdad. Si el ser es cambio, si no cambio, no es que no soy, pero soy débil, poco vital. Entonces no se trata de verdadero falso y de representaciones y calcos, porque esos es entrar en la moral. Se trata de ser potente o de ser entristecido, es decir de intensidades y flujos, de devenires, cartografías nuevas y no calcos ni de representaciones, de multiplicidades y no de individualidades y unidades. Porque si el ser es cambio no hay unidad, hay multiplicidad y la *multiplicidad es la diferencia* que es creación. Y como no importa el conocimiento sino el pensar y pensar

es materia y pensamiento y es pliegue y afectación, lo que necesito para pensar la realidad y el mundo es el phatos y no la razón. Entonces este es otro modo de sentir la realidad, otro modo de vivir. Leo un libro y no me está representando la realidad, no me informa sobre el mundo como un informativo de noticias, sino que tengo allí en esa lectura o en esa pintura el mundo mismo por la sensación, no por la representación. El arte, la filosofía y porque no las ciencias, tienen que dar cuenta de ese caos, con las palabras, los colores, sonidos, que le posibilitan al caos ascender a esa superficie, para poder vivir las variaciones, intensidades, cambios. El arte no está hecho para el intelecto, el conocimiento y la significación. No interesa el significado, sino que es lo vibrante que produce pensamiento como una sensación, como afección que llega al nervio, lo que define al arte. La filosofía no es un discurso sobre la realidad, sino que el filósofo tiene a la misma realidad en su medio de trabajo y eso lo lleva a pensar, a transmitirlo y a que nos sintamos nosotros afectados por preguntas. El arte y la filosofía tienen no que destruir, pero sí rasgar, hacer agujeros al manto que cubre al caos. La sensación, a diferencia de la representación, es lo que me estremece, pero no es ni el sujeto ni el objeto, no es de ninguno de los dos, está *entre los dos*, es impersonal y abre al relacionamiento, a fundir sujeto y objeto. Se conecta con los agenciamientos maquínicos. No es lo que le conoce el sujeto sobre el objeto, porque eso es representación.

La filosofía en tanto corriente crítica no puede adherir a los dispositivos de poder hegemónicos que tratan de codificar el caos, de domarlo y darle la forma que convenga. Al poder capitalista hetero-normativo le resulta útil que la creatividad desmesurada del caos, sea dominada y formateada a través de organismos y generizaciones binarias cis-identitarias, heterosexuales, etc. Entonces divide y ordena en varones, mujeres, divide los órganos y sus usos, las tareas por géneros, los espa-

cios, formatea el deseo, etc. Simula una decodificación para que parezca que somos libres y luego axiomatiza los flujos del caos, utiliza el asimilacionismo y otras herramientas. Un ejemplo de esta modelización se observa en el Antiedipo (p. 52) pues se ubica a la familia como un lugar donde se produce y se despliega esa axiomatización capitalista, que hace caer todo el riquísimo flujo del deseo en el código restringido del Edipo, mientras el mundo de afuera es solo sustituto de las figuras paternas.

El Antiedipo encuentra en lo esquizo una manera de aproximarse y poder estar originalmente en el lenguaje, es una operación que posibilita desarmar el vínculo hegemónico entre significante y significado, liberándose de la representación que siempre se halla vinculada a la ley, al significante paterno, al falo, la castración, al deseo como falta, etc.

Si bien antes de la publicación del Antiedipo (1972) ya existían muchas producciones que cuestionaban dicho complejo-basta partir de Jung, Adler, Malinowsky, Fanon, Foucault, Guy Hocquenghem, Fromm, Firestone, Rubin, Wittig, etc- Deleuze y Guattari al publicar el Antiedipo, redoblan fuertemente la tesis referida a los aspectos puramente representacionales del edipismo, a la no universalidad de este complejo y a la necesidad de insertar el estudio del pequeño grupo familiar en la amplitud del mundo social, cultural político y ya en los últimos escritos guattarianos, el mundo cosmo-político, rompiendo así con creces con el individuo auto-centrado de la modernidad (1972 p 51, 52). Mostraban como el psicoanálisis dejaba escapar la experiencia del mundo no familiar.

Los autores sostienen que primero están las formaciones sociales, las razas, la colonialidad, las clases, los continentes, los pueblos y por último el grupo chiquito con papá y mamá (1972 p. 107 y 273). Son muchos los autores que en la misma década y también posteriormente, cuestionan la idea de un

sujeto a-histórico y una estructura trascendental, alejada de cualquier posición cultural y situada. La propuesta es poder trabajar sin disyunciones, es decir poder ser inclusivos, considerando lo familiar y lo social y los *entres* junto con las tensiones que se generan en medio de esas dos dimensiones. El complejo de Edipo sería una manera de codificar el deseo en una época y una geografía, pero no es la única. Sería más que una codificación, una axiomatización porque se lo considera aplicable a todos.

También los cuerpos se codifican y se diseñan los órganos, sus usos y prácticas, transformándose en un organismo, quedando entonces neutralizadas las prácticas deseantes que no tengan por efecto reproducir las formas de ese discurso dominante.

Guattari en 1973 escribe el artículo “Para acabar con la masacre del cuerpo” donde describe como “el orden capitalista lleva a cabo su tarea de castración, aplastamiento, cuadrícula del cuerpo para inscribir sus leyes en nuestras carnes para clavar en el inconsciente sus aparatos de reproducción de la esclavitud”. Invita a romper con este armado “ya no podemos soportar que nuestro sistema nervioso sirva de retransmisor al sistema de explotación capitalista, estatal y patriarcal, ni que nuestro cerebro funcione como máquina de suplicios programada por el poder que nos cerca” (...) “nosotros queremos hacer volar en pedazos al cuerpo frígido, encarcelado y mortificado, que el capitalismo no cesa de querer construir con los desechos de nuestro cuerpo viviente” Llama entonces a la construcción de un cuerpo sin órganos, a “terminar con los roles e identidades distribuidas por el Fallo” (...) “Queremos que no haya hombres, mujeres, heterosexuales, homosexuales, poseedores, poseídos, mayores, menores, amos, esclavos, sino humanos tran-sexuados, autónomos, móviles y múltiples” (...) “sin que funcionen algún sistema de plusvalía, algún sistema

de poder, si no es a modo de juego”. Guattari explica que “el orden capitalista bajo todas sus formas- familia, escuela, fábricas, ejercito, códigos, discursos- continúa sometiendo toda la vida deseante, sexual y afectiva a la dictadura de su organización totalitaria fundada sobre la explotación, la propiedad, el poder masculino, la ganancia, el rendimiento”(…) “con su sistema cada vez más refinado de agresión, estímulo y chantaje se excluyen y neutralizan todas las practicas deseantes que no tengan por efecto reproducir las formas de dominación”. No nos quedan dudas que la principal materia prima que el capitalismo produce es: la subjetividad. En este sentido, el Edipo sería sin más, el aparato o máquina a través de la cual la modernidad capitalista hetero-normada diseña el cuerpo cuadrículándolo en órganos, dicta que el falo como sinécdoque del pene es el significante privilegiado y determina qué identificaciones, qué elecciones de género y de objeto de deseo se deben hacer y que formas permitidas hay de usar y experimentar en el cuerpo.

Deleuze y Guattari muestran que de esas axiomatizaciones de las subjetividades y corporalidades se puede escapar a través de las líneas de fuga y construir un nuevo cuerpo sin órganos, es decir salir de los diseños cis-identitarios, heteronormados y antropomorfista y construir otra cosa con la prudencia suficiente, pues nadie tolera una falta total de códigos. Estamos inmersos en el capitalismo, la vía de salida es desde dentro, habitar una ética que incluye la lucha micropolítica a través de devenires y nuevos agenciamientos que abran a otros modos de vida más inclusivos y múltiples. En “Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia” (2005, p. 153-54-55) con el subtítulo de “sexualidad no humana”, se pregunta de qué sexualidad se está hablando y se responde que el psicoanálisis habla de la sexualidad humana. Entonces Deleuze sostiene que se habla de Edipo, falo, diferencia sexual

y castración como fuente de esa diferencia sexual, y que eso no define la sexualidad en sí misma, sino que es una representación antropomórfica del sexo. “No hay una sexualidad humana, sino una representación humana de la sexualidad” (...) “La representación antropomórfica del sexo, tiene en el falo su principio fundamental y su forma culminante”. Se pregunta a continuación “si esa representación antropomórfica del sexo ¿es una determinación que pertenece al inconsciente o una ilusión de la conciencia sobre el inconsciente?” (p. 154) Y se responde que el Edipo, la castración, el falo serían una ilusión que la conciencia está determinada a producir sobre el inconsciente. De este modo “en la representación antropomórfica del sexo hay hombres y mujeres, a nivel del sexo no humano no los hay” (...) “no hay Nombre del Padre, no hay castración, en esas regiones esas cosas no existen, no conciernen al inconsciente, solo forman parte de las imágenes que de él se hace la consciencia”. Deleuze marca la importancia de abrir el binario y que las diferencias entre existentes sean múltiples, tantas como para hablar entonces de rizoma, de líneas de fuga, de devenires dentro de una ontología positiva de inspiración en buena medida spinoceana, nietzscheana, heracliteana etc.

Al hablar de codificaciones y axiomatizaciones, la pregunta inicial es qué se codifica y axiomatiza. Encontramos la respuesta en los flujos y las **máquinas**.

La máquina es un concepto guattariano expuesto en 1969, que si bien es usado por otros autores anteriores y contemporáneos, es concebido en forma especial por el mismo Guattari, en la época de pleno pasaje de varios campos del saber del estructuralismo al postestructuralismo. Y es usado por la misma máquina que componen Deleuze y Guattari para escribir libros a cuatro manos. La máquina se emparenta con la estructura, pero desde un nivel de movimiento permanente, no de representaciones y pensamientos sino de flujos que se codifican. Por

lo tanto una máquina es algo que produce flujos a nivel de lo deseante, de la industria, de la ciencia, de los sueños, de la literatura. El “a” lacaniano puede también ser ejemplo de una máquina deseante. Lo expresan en el Antiedipo p 320 “Lacan descubre todo este reverso de la estructura con el “a” como máquina”. Repetidas veces ambos autores consideran que este objeto “a” toma aspectos interesantes por estar en situación de productor de deseo que perpetúa la búsqueda, perpetúa el movimiento.

En las máquinas entonces no interesan tanto las sustancias, las estructuras, sino los procesos, las conexiones y combinaciones que se dan en ellos y las producciones. Más que una ontología es una especie de funcionalismo vitalista que procede de un caos inicial. Si para estabilizar el caos armo estructuras, genero la necesidad de representación, de identidades, de categorizaciones, lugares formales fijos, atribuciones, etc. Y aquí es interesante mencionar que los psicoanálisis, en su mayoría reducen la máquina a la estructura. Los autores lo expresan en la página 323 de “El Antiedipo” diciendo: “En el límite el psicoanálisis ya no se mide con ninguna realidad, ya no se abre a ningún exterior, se convierte él mismo en la prueba de realidad y en la garantía de su propia prueba, la realidad como carencia a la que se lleva lo exterior y lo interior, la partida y la llegada: el psicoanálisis *index sui*, sin más *referencia* que él mismo o la “situación analítica”. Y los flujos que proponen Deleuze y Guattari, no se representan, se experimentan como intensidades en composiciones *entre*, pero no toman la forma de sujeto o de objeto. Por ello es que se van formando máquinas que se entraman en relacionamientos. De modo que no interesa mucho centrarse en el yo, en la persona, en el individuo, sino que se trata más del *dividuo*, porque el sujeto no es una máquina recortada en el solipsismo de una estructura, sino que forma parte de máquinas, es un componente en la maquinaria.

Las máquinas involucran también distintos componente como partes humanas y no humanas. En “El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia” página 396, Deleuze y Guattari explican claramente “que el bailarín es la pieza de una máquina. Es la máquina de la que el bailarín es una pieza” (...) “Ya no se trata de enfrentar al hombre con la máquina para evaluar sus prolongamientos, sus posibles o imposibles sustituciones, sino de hacerlos comunicar a ambos, para mostrar cómo el hombre *forma una pieza con* la máquina, o forma una pieza con cualquier cosa para formar una máquina”. Hablan como veremos más adelante en sentido simondoneano, pues lo han leído a Simondon. Interesan esas conexiones que arman múltiples series entre existentes variados. Nuestro cuerpo se conecta con el mismo y sus partes y nuestras partes también se conectan con el mundo. Así la boca se conecta con el alimento, el restaurante, la desnutrición, la palabra, la radiofonía, la música, la odontología, los consumos problemáticos etc. Por eso el mismo Guattari en “Las tres ecologías”, casi veinte años después de “El Antiedipo”, continúa en esta línea de composición maquínica de existentes, diciendo que “más que de sujeto conviene hablar de componentes de subjetivación que no pasan solo por el individuo. Éste está en posición de terminal respecto a procesos maquínicos que implican grupos humanos, conjuntos socioeconómicos, máquinas informáticas etc. (p.22). Deleuze y Guattari no hablan de metáfora cuando hablan de hacer máquina, sino que le existente *forma máquina*. Por ello se hace máquina con un libro, con un paisaje, con un celular, con un perro, se compone un cuerpo con otro al estilo spinoceano. No se trata de representación se trata de afecciones, intensidades, experimentaciones (p. 400). Por ello se trata de pensar en máquinas deseantes, que son opuestas al Edipo y al mundo de las representaciones.

Con lo anterior es obvio entonces que el deseo se produce,

que **el deseo es social**. Más que de represión de deseos, se puede pensar en producción del deseo. El deseo forma parte de las culturas y las estructuras sociales y a su vez, las culturas forman parte del deseo. Es un entramado muy estrecho y consistente. El deseo es producción y el inconsciente no es un teatro antiguo cubierto de representaciones, sino una máquina que produce e inventa, genera afectaciones y se halla abierta a lo social, a la manada, a los mundos. El inconsciente no está para hablar de la familia pequeña, sino del mundo. Se *delira* sobre el mundo, no solamente sobre la pequeña familia.

Existe entonces la posibilidad de **devenir**. De salir de las categorías, de las jaulas que prescriben. El devenir - entre Heráclito y Bergson- es un concepto que hace un radical cuestionamiento a la serialidad darwiniana de las fases cronológicas inferior- superior y las genealogías arborescentes, y por ende de los parentescos evolutivos y las estructuras ahistóricas. Da lugar a pensar parentescos distintos, contruidos más rizomáticamente. El concepto de devenir se relaciona al *entre, al proceso de producción*, es una producción deseante que no permite pensar ni en principio ni en final. Siempre se relaciona a movimientos que son minorías ante otras mayorías del poder hegemónico. Entonces es molecular y no molar. No es identificarse, ni imitar, ni seguir un modelo de desarrollo progresivo, sino estar en tránsito. El devenir animal no es imitación del animal, sino una captura de sus fuerzas nutriéndose de sus potencias y lo que se deviene ya no es esa primera figura sino otra cosa, porque no tiene un punto de llegada sino que se recorren intensidades. La potencia del devenir es que hace saltar los estratos que el poder construyó en los sujetos, permite salir de sus categorías. Un devenir desontologiza lo humano, lo armado, lo esencializado y naturalizado y ataca los proyectos significantes y las potencias molares como la familia, la identidad, las profesiones, la conyugalidad. Un devenir **deste-**

rritorializa las categorías. Los devenires permiten construir, armar copulas inhumanas: un animal come una semilla, defeca y luego ahí crece un árbol. Se produce allí un **agenciamiento** en tanto co-funcionamiento a través de líneas de encuentro entre elementos heterogéneos que comparten un territorio y experimentan devenires. El concepto de agenciamiento por su flexibilidad permitiría dejar de lado los dualismos naturaleza-cultura, estructura-acontecimiento, individual-social, espontáneo-artificial. Los agenciamientos abarcan una dimensión maquínica de deseo, en donde cuerpos y elementos materiales diversos se articulan y afectan unos a otros en una interacción maquínica donde circula el deseo. Y por otro lado habría una especie de cara semiótica en los agenciamientos colectivos de enunciación que dan cuenta de una dimensión colectiva de esa enunciación. Expresan entonces regímenes de enunciación que no son individuales, sino impersonales y que circulan en el campo social a través de consignas, signos que se cristalizan pues son históricamente determinados. Estos dos órdenes de los agenciamientos se presuponen uno a otro y así se dan transformaciones por una nueva consigan o por una nueva afectación de cuerpos que desencadena otros enunciados que redefinen el estado en cuestión. Es decir que se producen territorializaciones, desterritorializaciones etc. La escritura a cuatro manos del Anti-Edipo es un agenciamiento a nivel de producción de deseo y de producción de enunciados. Otro ejemplo es el de los organismos unicelulares del fitoplacton formado por algas y otras plantas de estructuras menores, que son las que producen la mayor cantidad de oxígeno neta, aún más que las praderas, a la vez que alimenta a otros animales marinos. Sin esos microorganismos no habría vida debajo del mar ni oxígeno en la atmósfera para que respiremos. Este es un agenciamiento super compuesto: humano, animal, vegetal, mineral. (Universidad de Alcalá 02/10/2019)

El devenir se liga a los agenciamientos, a las lógicas rizomáticas y a la **multiplicidad**. La multiplicidad es una categoría lógica que permite construir o sostener por ejemplo el concepto de rizoma. El rizoma es un modelo de multiplicidad, parte de esa categoría de la multiplicidad alejándose de los cierres y totalizaciones de esos flujos vitales caóticos. El rizoma es un concepto y la multiplicidad una condición lógica, que entre otros, posibilita la conceptualización del rizoma. La multiplicidad entonces aloja heterogeneidades que entablan redes, lazos donde no hay objetos y sujetos en tanto individualidades, sino intensidades de tamaño, variedades, tiempo, líneas, direcciones, conexiones y combinaciones entre los elementos. Se aplica a distintas existencias, también a enunciados y a constituciones grupales como lo son las multitudes, las masas, las manadas etc. La multiplicidad, como ya hemos visto anteriormente, se liga a la caosmosis, a la posibilidad de no quedar ligados a las representaciones, a las unificaciones, a las solidificaciones hegemónicas de los flujos.

El **rizoma**, como expresamos, es un modelo de la multiplicidad, mientras que el árbol es el modelo de la unidad y la estructura cerrada afín al pensamiento moderno. El deseo, el jengibre, las hormigas, la manada son ejemplos de rizoma. Es la conjunción y + y + y. El rizoma cumple con el principio de ruptura asignificante, porque permite ser interrumpido en cualquier parte y aún así siempre recomienza por alguna línea inesperada. Es un modelo epistemológico en el que la organización de los elementos no sigue jerarquías. Rompe la centralidad que alude a totalidad y unidad. El rizoma no obedece a ningún modelo de estructura, ni a ningún desarrollo genético, ni a ninguna estructura profunda porque todo es inmediato y no velado. Pero el rizoma no se opone binariamente al árbol sino que del árbol nacen brotes rizomáticos y del rizoma surgen formas arborescentes. Es la misma lógica que para lo molecular y lo mo-

lar en un mismo sujeto. El rizoma crece en muchas direcciones, se distancia del verbo *ser*, es abierto, sigue líneas, escapa de las líneas impuestas que lo clasifican, ordenan y domestican molar o molecularmente según los discursos y toma las **líneas de fuga** que deben ser prudentes para no devenir destructivas, sino líneas deseantes, creativas y desterritorializantes. El acento en el rizoma no está en el *es*, sino en el *estar siendo*, es la vivencia del devenir. Deleuze y Guattari definen al rizoma a través de los principios de conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, porque como expresamos antes, el rizoma se corta en cualquier sector y luego retoma por otro, construye una cartografía que inventa caminos nuevos, rizomáticos, distintos del calco del árbol, que arma una reproducción, sigue siempre un mismo eje de armado de sus partes constituyentes.

Rizomas, líneas de fuga, devenires, minorías, dan cabida a esta lógicas inconsistentes de los márgenes, aceptan las tensiones y la imposibilidad de totalización, permiten una fuga del modelo hegemónico de la ciencia, una producción al margen del centro de esa metafísica de la presencia, que organiza un eje único rector que dibuja la cartografía repetida, de un mundo que no queremos más que sea como es ahora.

Estos conceptos ayudan a construir epistemologías nuevas, que abran a otros órdenes simbólicos, que ordenen otro tipo de configuraciones vinculares, otros modos de armar lazo entre existentes, otras prácticas cotidianas, y también otras prácticas clínicas. Es decir abren a la novedad, al acontecimiento, a los flujos y la creación saliendo del pensamiento representacional más dogmático y repetitivo

La **microfísica del deseo** de estos autores se aproxima en algunos puntos a la microfísica del poder de Foucault y aunque no se confunden, tienen presupuestos comunes que escapan de la adaptación, apuntan a hacer resistencia a los poderes domi-

nantes y se abocan a la emergencia de órdenes simbólicos y sociales nuevos.

Deleuze retoma de Foucault el concepto de poder disciplinario, pero plantea la necesidad de hacer otras consideraciones al respecto. Sostiene que los centros de encierro de la modernidad como la familia, la fábrica, la escuela, la cárcel, el hospital etc., aunque se los reforme, ya se encuentran en un punto de terminación. A estas sociedades disciplinarias las irán sustituyendo las **sociedades de control**. Las instituciones disciplinarias hacen ingresar los sujetos y no les habilitan la salida por un tiempo. Luego de abandonar esa institución pasan inmediatamente a otra. De la escuela a la fábrica, por ejemplo. Explícitamente esas instituciones brindan conocimientos, cuidan la salud, dan trabajo etc., pero encubiertamente disciplinan a las personas para que sean útiles al sistema. Sujetos fuertes pero dóciles.

Las sociedades de control de la posmodernidad que plantea Deleuze, no encierran en espacios o tiempos específicos, prefieren que el empleado trabaje en su casa sin horarios, una especie de *devenir call center*, el *cognitariado* actual. Pero esa supuesta libertad de tiempo abierto, resulta un elemento de control más fuerte que el encierro, pues ese empleado sabe que si no efectúa ese trabajo en tiempo récord, otro lo hará por él, quitándole su lugar. Ya no funciona el control mediante el encierro y el panóptico, sino mediante otro tipo de vigilancia continua y de comunicación instantánea.

Este dispositivo de control genera entonces subjetividades y epistemologías que se diferencian en muchos puntos de lo generado por la disciplina de siglos anteriores. Ya no es el sujeto, en tanto individuo, sino que es el *dividuo*, significando este término, en este caso porque también dividuo puede entenderse desde otras ópticas, a aquel sujeto que fue apropiado por el mundo digital y reducido a un banco de datos. Pero

también este concepto de *dividual* es usado para contraponerse al individualismo humanista, tratando de devenir otros, un entramado de otros que incluyen otros no humanos y múltiples combinaciones y afecciones que muestran una frontera borrosa entre lo personal y lo colectivo. Este entramado relacional es el propio de las culturas indígenas que estudian, Clastres, Viveiros de Castro y demás antropólogos.

Deleuze se pregunta qué salidas existen del encierro de esta sociedad de control, y menciona entre las posibles salidas: las líneas de fuga que se gestan en las minorías a través de las máquinas de guerra que ejercitan la micro-política y que hacen su experiencia en entramados relacionales inclusivos por fuera del individualismo humanista. Esto es en resumen: encontrar inventando modos de existir, creando con esos modos de existencia, una cierta manera de ocupar el espacio tiempo, de llenarlo o de inventar otros espacios-tiempos de existencia. Por ejemplo un movimiento artístico que plantea ciertas conquistas, una producción literaria etc. son máquinas de guerra que escapan, que fugan, por una línea de invención, al sistema de control, generando un flujo que desestabiliza. La sociedad de control endurece los flujos de ese caos vital por medio de muchas estrategias, aquieta el deseo, aunque proclame y parezca lo contrario, modulándolo en el formato que al sistema le conviene. De lo que se trata en una posición de trabajo micro-político de deseo, es detectar y armar líneas de fuga que generen un acontecimiento, que den paso a lo inesperado generando una transformación, donde cada existente sea participante (no *in*)dividual en conjuntos inclusivos, abarcadores que inventen y tomen decisiones también inclusivas y abarcadoras.

En este sentido, siguiendo con el ejercicio de pensar en la influencia de los órdenes sociales en las conformaciones subjetivas, pensamos que papel juega el psicoanálisis en su ejercicio clínico, en relación a estos dos dispositivos, disciplinario y de

control. Si en el dispositivo disciplinario era fundamental no caer en “ser encargados de recibir retribución para escuchar a cada cual hacer confidencias sobre su sexo” (...) poniendo “las orejas en alquiler” (Foucault, 2008, p. 13), qué tarea es la que nos convocan a realizar estas subjetividades o existencias posthumanas entrelazadas con las máquinas digitales de las que nosotros los analistas y psicoterapeutas formamos parte. Evidentemente, lo estamos experimentando en los cambios producidos en los dispositivos de trabajo, en las sesiones virtuales que responden a un importante cambio epistémico en el que estamos inmersos y somos partícipes y también constructores.

De estos nuevos dispositivos de trabajo y de vida cotidiana, que responden a nuevos modos de comunicación y nuevos conceptos de espacio y tiempo, inmersos en estos nuevos formatos, incorporando las máquinas a nuestras escuchas, disponemos nuestra orejas no para alquilarlas a los dispositivos de control actuales, sino a la micro-política del deseo de estos dos autores que estamos trabajando en este tramo de escritura. ¿No podemos pensar acaso, que toda posición de deseo que se oponga a lo que la oprime - sea esta opresión muy local, muy minúscula o a nivel social, familiar, a nivel del poder falocrático en las parejas y vínculos de parentesco o incluso a nivel del poder represivo del superyo ante el sujeto- en la medida que cuestiona lo que le impide su propia potencia, su propio devenir, ese, es el norte que orienta el trabajo en nuestro dispositivo clínico? Como comentábamos en un apartado anterior, los sujetos que acuden al psicoanálisis no están informados que todo problema o síntoma o afecto, es un hecho con repercusiones micro-políticas y que se encuentra su vez inserto en una configuración también macro-política. Muchísimas veces desconocen sus capacidades para participar de agenciamientos que enriquecen y abren potencias personales inusitadas, a la vez que los componen con el resto de los existentes. Una joven que

ha sufrido violencia en su pareja puede unirse en grupos que trabajen esta temática, armar pequeñas redes de contención y ayuda, vivienda, alimentos, posibles fuentes laborales etc. y esa es una tarea micro-política que ayuda a las potencias subjetivas, a la vez que la compone en un agenciamiento grupal, con efectos micro y por qué no macro-políticos. Un análisis que no involucre estos aspectos y perpetúe estas condiciones, abocándose solo a la estructura psíquica y al pequeño y tradicional orden familiar, reproduce los sistemas de opresión alienantes.

Por esta razón es tan fundamental que un analista considere que los problemas del deseo y inconsciente son políticos, que no son neutros y que el sujeto puede conocer acerca de las modelizaciones o axiomatizaciones de su inconsciente y de sus deseos, y puede sentirse habilitado para tomar coraje y abocarse a encontrar y trabajar con alegría en busca de sus propios deseos y verdades mucho más allá del campo individual. El análisis entonces necesaria e inevitablemente, contiene su aspecto micro y macro-político porque trabaja con existencias políticas que son múltiples, móviles, situadas en territorios y en permanentes agenciamientos.

Guattari en sus producciones sin la compañía de Deleuze escribe por los noventa del siglo pasado, la propuesta de la Ecosofía tanto en “Las tres ecologías” (1990) como en un texto complejo llamado “Caosmosis” (1992) que es un neologismo extraído de la lectura de Joice, que soporta la conjunción caos y cosmos y que sigue la línea de los trabajos realizados en la ontología crítica que forjaron a cuatro manos con Deleuze. Explica que la **Caosmosis** es la condición para cualquier acto de creación. Implica la idea de que el caos y el orden no son binarios contrarios, sino complementarios. Es necesario caos para que nazca la novedad y un nuevo orden de las cosas. A través de un proceso cósmico se va de lo indeterminado a

lo determinado, de lo virtual a lo actual, de lo intensivo a lo extensivo. En “¿Qué es la filosofía?”, habría - para nuestro parecer- una definición de caosmosis, que podríamos ubicar en la cita del apartado 45, cuando expresan los autores: “que el caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge. Dar consistencia sin perder nada de lo infinito, es muy diferente del problema de la ciencia, que trata de dar unas referencias al caos, a condición de renunciar a los movimientos y a las velocidades infinitas”. Así por ejemplo, en el *cuerpo sin órganos* se produce la Caósmosis. Del caos, al territorio para volver al cosmos, es decir siguiendo una Ecosofía donde el caos es una condición para la creación. Pensamos que tal vez esta sea una herramienta conceptual que al proponer la creación, sea útil y necesaria para enfrentar estas épocas y no caer en el nihilismo.

En este texto, Guattari, a partir de sus trabajos que consideraban la subjetividad y lo institucional, teoriza sobre una **concepción más transversalista de la subjetividad** que toma la biología, lo semiótico que afecta lo individual, la familia, la educación, el arte, lo psíquico, la cultura y el aspecto maquínico. Allí sostiene fuertemente su renuncia a las estructuras ahistóricas del inconsciente sujeto al familiarismo y remarca las hipótesis de la influencia en la constitución de la subjetividad de las grandes máquinas sociales. Nos alerta en 1990 de los peligros del antropocentrismo porque plantea la necesidad de trabajar con epistemologías abiertas que ordenen la realidad con modos nuevos de organización y vinculación, no solo entre humanos sino entre humanos y no humanos en un planeta maltratado y que debe dejar de ser visto como recurso a explotar por el excepcionalismo humano.

Este concepto de **Transversalidad** trabajado en Caosmosis por los noventa, surge por 1964 para definir la situación en

instituciones psiquiátricas como ecosistema, en los que tanto los pacientes como los asistentes, se hallan interrelacionados por normas acordadas previamente. Queda constituido un continuo entre todas esas subjetividades más allá de sus vínculos jerárquicos, donde se conjugan dimensiones de deseo, económicas, políticas, históricas etc. Guattari parte de la idea que el malestar individual no se halla separado de lo social y que los contenidos sociopolíticos del inconsciente intervienen en la determinación de los objetos de deseo cuestionando a la ley del padre, y proponiendo un coeficiente de transversalidad para analizar las estructuras sociales. Guattari en “Psicoanálisis y transversalidad” propone pensar que todos somos “grupúsculo”, porque en tanto personas individuales no somos un grupo y si tomamos una grupalidad, podemos dejar de lado lo individual. Ese *entre* se expresaría en el grupúsculo.

La transversalidad se opone entonces a la idea de una racionalidad única heredada del cristianismo y del siglo de las luces que generó las organizaciones piramidales, iglesia, estado, familia, ejército etc. La transversalidad relee y cuestiona ese régimen naturalizado e inmutable. Propone una lógica polivalente que compite con la lógica univalente tradicional, binaria, que separa pares falso- verdadero etc. La lógica plural abandona el verdadero y falso, porque no es obligatorio determinar una verdad, sino transitar por el conocimiento de las cosas, por el mundo de lo posible y lo probable. Es un *modus operandi*, un procedimiento que se refiere más a los procesos que a las estructuras. Esta transversalidad entonces en tanto modo de funcionamiento que se aleja de la metafísica de la presencia y del correlacionamiento sujeto- objeto, constituye una herramienta metodológica útil para el trabajo con órdenes simbólicos y sociales diseñados por fuera de las lógicas binarias, de poderes jerarquizados y dominantes. Esta transversalidad abre a la transdisciplina, a la heterarquía y a la relacionalidad de los distintos existentes en una dimensión cosmopolítica.

También en *Las Tres Ecologías* (1990) la ecosofía Guattariana invita inevitablemente -como en *Caosmosis*- a la transdisciplina ya que esta **Ecosofía** está constituida por tres dimensiones: la del medio ambiente, la de la conexión social y la de la psique. Y se necesitan líneas transversales que atraviesen a las tres. Por ejemplo se podría hacer una relación entre las mujeres, el racismo, la xenofobia, y los consumos y producciones en los países coloniales, entre muchos otros estudios.

Esta Ecosofía en 1989 hace ya la muy lúcida propuesta de un inconsciente que se constituye de aspectos que van más allá de lo individual. Guattari invita a “llevar al inconsciente hacia el futuro y no hacia el pasado” (1989, p 26). Para este cometido propone en términos de avanzada para esa década del siglo XX, “trabajar con temporalidades humanas y no humanas, es decir con devenires animales, vegetales, cósmicos y también maquínicos”. A estos los describe y considera como “correlativos a la aceleración de las revoluciones tecnológicas e informáticas, así es como vemos la expansión prodigiosa de una subjetividad asistida por el ordenador” (p. 26). Y continúa con la propuesta de desarrollar prácticas sociales, Guattari hace “la invitación a las prácticas psy a que todo sea continuamente reinventado” (p. 28).

Este inconsciente propuesto como cultural, social y político, es contingente, situado y hace inter-texto con la sociogenia y el inconsciente colectivo psico-racial y situado que propone Franz Fanon en “*Piel negra, máscaras blancas*” (p. 103 y 163) donde se epidermiza la inferioridad, luego de la conquista de las Antillas por los franceses que imponen un sistema de dominación. También coincide con el inconsciente racial de Tamhy Ayouch o el inconsciente colonial de Suely Rolnik o el tercer inconsciente de la época viral de Bifo Berardi.

Se trataría en todos estos casos, de un inconsciente que no se constituye solo a través de represiones en sentido freudiano

de “Lo inconsciente” o de “La interpretación de los sueños”, ni una *herencia arcaica* freudiana de “Análisis terminable e interminable” o de “Moisés y la religión monoteísta”. No es un inconsciente que preexiste, es el *inconsciente máquina* que produce, reinventa, genera. Tampoco es un inconsciente universal al estilo de los arquetipos junguianos: ánima, animús, sombra, persona etc., que son culturales, pero que son pre-condición porque no se originan en la experiencia de cada cual en su vida y su contexto, sino que son heredados, más cercanos a la herencia arcaica freudiana.

Tanto en “Las tres ecologías” como en “Caosmosis” y el resto de los escritos guattarianos en soledad o junto a Deleuze, la propuesta del inconsciente es abierta a lo social y de producción maquinaica con ánimo de futuro. Así en “Caosmosis” p. 24 expresa “Hace mucho tiempo que renuncié al dualismo consciente inconsciente de las tópicas freudianas, a las oposiciones correlativas de la triangulación edípica y del complejo de castración. Opté por un inconsciente que superpone múltiples estratos de subjetivaciones, liberado de las sujeciones familiaristas, más vuelto hacia praxis actuales que hacia fijaciones y regresiones sobre el pasado. Inconsciente de flujos y máquinas abstractas, más que inconsciente de estructura y de lenguaje. Podríamos decir por qué no un inconsciente psico-social-geopolítico”.

En “Las tres ecologías Habla del planeta tierra y su crisis global, de la falta de políticas adecuadas y de cómo vamos a habitarlo. Propone entonces tres registros ecológicos: el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de los componentes de la subjetividad o de los vectores de subjetivación entre lo individual y social, para constituir entonces una Eco-sofía en tanto faro epistemológico que ilumine el trabajo ahora con las realidades de este mundo.

Hace gran énfasis en el pasaje de un cientificismo correlati-

vista, de los dualismos, a un enfoque ecosófico basado en una estética y una ética que se abre a lo transdisciplinario y donde en consecuencia las artes juegan un papel importante porque se trata de intensidades, de procesos y creatividad por fuera de las lógicas representativas y en contra de las hegemonías logocéntricas cartesianas, promoviendo nuevas sensibilidades, formas de vida y modos de percepción. Estos modos de enfoque guattarianos de “Las tres ecologías” pueden hacer intertexto con los abordajes que proponen los filósofos actuales como Haraway, Latour, y la línea de de los realismos especulativos y las ontologías orientadas a los objetos con Harman, Morton y Bennett. Estos autores del siglo XXI abordan la realidad mediante una postura interdisciplinaria que se nutre de filosofía, antropología, el arte en todas sus expresiones, narraciones, etc. Guattari hace gran énfasis en estos abordajes en estos últimos textos “Las tres ecologías” y “Caosmosis”

Porque la subjetividad nos se genera solo de la psicogénesis ni de los matemas del inconsciente, sino que cobran gran peso las codificaciones del deseo por parte del Capitalismo Mundial Integrado, es que Guattari promueve una fuga de esas axiomatizaciones a través de agenciamientos de deseo y de enunciados que “liberan campos de virtualidad futurista y constructivista” (1989 p. 26). Esta propuesta incluye temporalidades humanas y no humanas, es decir el despliegue de devenires animales, vegetales, cósmicos, maquínicos correlativos a la aceleración de las revoluciones tecnológicas e informáticas. Guattari apela para esta cometido al paradigma ético - llamando como ya comentamos renglones antes- al compromiso de los operadores psy y a todos aquellos que intervienen en instancias psíquicas ya sea individuales o colectivas. Y apela desde los paradigmas estéticos, a esas prácticas psy, a que todo sea continuamente reinventado con el ánimo del artista y creador. “Se acabaron los catecismos” (1989, p. 29). Se trata de deshacerse de ropa-

jes antiguos y hacer evolucionar la práctica y los andamiajes teóricos, para trabajar por encontrar nuevas formas de habitar y relacionarse en el planeta. Nos invita entonces a desarrollar en lo cotidiano esas prácticas sociales. Guattari considera un nivel ecológico social y mental y un nivel de ecología medioambiental o mecanósfera, sosteniendo la necesidad de un abordaje integral que intente atravesar todos estos niveles. Por ello, “Hoy menos que nunca puede separarse la naturaleza de la cultura y hay que aprender a pensar transversalmente las interacciones entre ecosistemas, mecanósfera y Universos de referencia sociales e individuales” explica el autor, abriendo en 1989 a una cosmopolítica.

En Caósmosis, Guattari se refiere al *objeto estético* asentado en Bajtin. En este punto retoma en parte, el aspecto de lo relacional del objeto “a” causa de deseo lacaniano, en el sentido de la autonomización que este objeto posee, ya que no es un verdadero objeto, está en un entramado entre afuera y adentro y genera deseo, devenir, movimiento en sí mismo. Por esta razón lo conecta con el objeto estético, destacando la importancia de la ampliación del “a” al considerar la mirada y la voz. La relación de un sujeto con un objeto estético implica - explica Guattari - que hay algo compartido entre la subjetividad del artista y la de quién observa. El artista transforma algo subjetivo en objetivo para que llegue al observador. De este modo el concepto de “a” se incluiría en este entramado maquínico descentrado del ego, que le humane arma con el mundo, en dónde el deseo pasa por las máquinas en todos los niveles que ellas funcionan y abarcan. En este sentido así como el deseo alejado del ego, se conecta a la máquina, en el psicoanálisis lacaniano, el deseo se genera por movimiento del “a” en tanto productor del deseo en la estructura.

Enriquecidos por estos aportes, creemos tener ya algunas herramientas, ideas y preguntas para continuar atravesando

por nuevos abordajes epistemológicos, tales como los que plantean el giro ontológico de las humanidades especialmente la antropología, los realismos especulativos y las filosofías post-humanistas.

Capítulo 17

Desantropomorfización. ¿Un mundo sin nosotros? El giro ontológico. Cosmopolítica

Y si de inconsciente psico- socio- geo -político hablamos, es porque estamos buscando nuevos órdenes simbólicos, nuevos lazos y modos amplios de abordar la alteridad que se diferencien del gastado y limitado abordaje que ha realizado el humanismo del otre, del alter. Por esta razón es que necesitamos incursionar en nuevas propuestas teórico metodológicas, tales como las surgidas en este inicio de siglo, a través de la denominación *realismo especulativo* o *el giro ontológico en humanidades* - especialmente en la antropología. Se trata entonces de continuar cuestionando y repensando conceptos, para abordar: *cómo nos pensamos y cómo pensamos a los otros*, en el contexto actual de esta nueva era geológica que es el antropoceno y la emergencia del capitalismo integrado y las tecnologías.

En los tramos anteriores de estos escritos, nos dedicamos a tomar aportes de pensadores que se ubicaban en una posición post-estructuralista y que se ocuparon de mostrar con claridad la decadencia del humanismo y a estudiar y considerar *los factores emergentes*, es decir esos movimientos minoritarios que el humanismo no podía alojar porque se salían de sus rígidas y binarias ontologizaciones. Los movimientos por los derechos de las mujeres, gays, lesbianas, transexualidad, movimientos antimanicomiales, movimientos antirracistas, anticolonialistas, movimientos antinucleares, medioambientalistas, de defensa de los aborígenes, de los territorios y de las especies

animales, marcan la crisis del humanismo y la posición dominante del humano androcentrado, cis- heterosexual, falocéntrico, blanco, occidental, europeo, económicamente pudiente e intelectualmente instruido. Estos grupos que el proyecto humanista ha dejado por fuera, son los factores emergentes que constituyen los devenires minoritarios, que son considerados por los pensadores postestructuralistas. Entonces Foucault, Derridá, Deleuze y Guattari, Judith Butler, Wittig, Rubin, Jessica Benjamin, De Lauretis, Fanon y el resto de los pensadores que hemos mencionado y comentado, forman parte de ese movimiento epistemológico y político de base posestructuralista y postmoderno que hace un planteo anti-humanista. Estos pensadores en su cuestionamiento del humanismo, dejan ya una base teórica que perfila, o que comienza a insinuar el camino hacia un anti-anthropocentrismo, a un más allá del humanismo, hacia el post-humanismo, que deja de lado ya la discusión humanismo vs anti-humanismo, para hacer otras propuestas.

Estos pensadores post-estructuralistas, al hacer énfasis en el construccionismo por sobre el dato, o por sobre lo natural, continúan trabajando con el binario dualista naturaleza- cultura. *No se nace mujer se llega a serlo*, es una forma de continuidad de dualismos. Si bien el postestructuralismo trata de disolver los dualismos, de cuestionar las desigualaciones y esencializaciones, mayormente un resto se le escapa, especialmente lo que se halla centrado en el binario naturaleza-cultura que queda apresado por la epistemología de corte antropocéntrica. Este aspecto será entendido de otro modo por los posthumanismos, que se ocuparán ya más fuertemente de disolver los dualismos, impurificando intensamente las purezas que se conservaban de las tradiciones modernas.

Surgen entonces en este siglo XXI, como herederos de estas discusiones entre humanismo y anti-humanismo y tomando ya ciertas direcciones post-humanas, una serie de autores todos

nacidos a partir de los años 70 del siglo pasado. En sus discusiones teóricas exceden la mono-disciplina, y atraviesan varios campos disciplinarios. Los autores hacen inter-texto, redes de citas, configurando una escena teórica, de la que surgen nuevas formas de pensamiento crítico, que se diferencian totalmente respecto al modo anterior de la crítica estructuralista y poses-structuralista.

Esta escena teórica es referida por Emmanuel Biset en “Arqueologías del porvenir. Atlas teórico”. Allí Biset toma a la feminista australiana Claire Colebrook que se dedica a reflexionar sobre la teoría después de la teoría. Emmanuel Biset basado en Colebrook, propone pensar el momento actual de la teoría desde el sintagma “*escena posttextual de la teoría,*” para delimitar una escena común de discusiones.

Lo pos-textual explica Biset, apuntaría a romper con el lenguaje como texto, con esa hegemonía del textualismo propio de post-estructuralismo en el sentido que no hay nada fuera del texto. Se trataría de abandonar el permanente análisis de los procesos de significación, para poner el foco en algo fuera del texto y en un pensamiento por fuera de la mediación del lenguaje. Se trata de salir de un campo y un método hegemonizados por la referencia al textualismo, para buscar un afuera del texto. Esta escena posttextual de la teoría explica Biset, realiza una triple ruptura. La primera que ya mencionamos con el post-estructuralismo como lenguaje de la crítica que siempre finaliza en la mediación textual. Una segunda ruptura con el giro lingüístico, que se halla por debajo como a priori de esas mediaciones lingüísticas y en tercer lugar la ruptura con la modernidad tardía como elaboración de lo trascendental para ir a la fuerza de las cosas mismas. Estos tres puntos se hallan profundamente interconectados, requieren de detallado análisis y dan lugar a amplias discusiones.

Este grupo de pensadores que interactúa actualmente cons-

tituyendo esta escena teórica, ha sido ubicado mediante distintos nombres: nuevo realismo, realismo ontológico, materialismo especulativo o realismo especulativo etc. No es un movimiento unificado, hay distintas posturas, coincidencias y disidencias. Para ordenar la exposición y ubicar el panorama teórico, a grandes rasgos siguiendo a Emmanuel Biset (ediciones Justine de la École Lacanienne de Psychanalyse. Montevideo 2021) se pueden diferenciar dos corrientes.

Una de ellas se puede denominar *realismo o materialismo especulativo* y en ella ubicamos Quentin Meillassoux, Ray Brassier que toman de precursor a Alain Badiou. También en esta corriente, pero a su vez como subgrupo, se pueden mencionar a Graham Harman, Timothy Morton que tienen una base latouriana, y Levi Bryant, Tristán García, que de algún modo podríamos considerar que se sub-agrupan formando parte de una *ontología orientada a los objetos*. Además en esta corriente podríamos tratar de ubicar a una tendencia o agrupación del feminismo que se nombra como aceleracionista y que toma elementos del materialismo junto al uso de la tecnología, como un ámbito de intervención feminista para un re-diseño del mundo. Este grupo se denomina xeno-feminismo y entre las seis integrantes conocemos algunos escritos de Helen Hester.

La segunda corriente u orientación que ubica Emmanuel Biset, y que se podría llamar la del *giro ontológico*, toma de base a Bruno Latour incluyendo allí a pensadores de las ciencias antropológicas y filosóficas como Eduardo Viveiros de Castro, Deborah Danowski, Donna Haraway, Isabel Stenger, Elizabeth Povinelli, Phillipe Descola, Eduardo Kohon, Marisol De la Cadena etc. y también varias corrientes feministas ligadas a la cosmopolítica.

Estas dos corrientes, tienen siguiendo a E. Biset, tres puntos de encuentro: 1. Todas ellas poseen una visión posthumana

que tiende a sacar la teoría del punto de vista de lo humano excepcionalizado, es decir, la salida del antropocentrismo 2. Un abandono de la primacía epistemológica, para centrarse en la importancia de la faz ontológica. Le otorgan mayor prioridad a la realidad que a la conciencia humana, una mayor importancia a la ontología que a la epistemología. Es decir dejar de discutir cuales son las categorías del conocimiento y como se conoce e investiga, para pasar a *qué es lo que existe* y los *distintos modos de existir* de múltiples entidades del cosmos. Ese es el giro ontológico, del peso de la epistemología a la importancia de las ontologías. 3- En consonancia con el punto anterior, un abandono del giro lingüístico y de su versión posestructuralista, en donde todo es lenguaje, signo, significado y donde se agrega además de lo textual propiamente, la mediación textual, que sirve para incorporar a esa teoría, el afuera, la situación, el contexto, pero siempre por la vía del lenguaje. Entonces siempre hay mediación, como consecuencia de lo cual no hay experiencia directa, la cosa en sí es inaprensible, nada es la cosa si no la nombro.

Pero resulta entonces que para estos autores del siglo XXI, no todo el pensamiento se reduce al lenguaje. Ambas corrientes de pensadores adhieren en este giro ontológico, al cuestionamiento de la correlación sujeto objeto kantiana, entre lenguaje y ser.

El correlacionismo del sujeto y el objeto de la modernidad, considera dogmático y poco creíble, cualquier pensamiento que vaya más allá de ese esquema de correlación entre sujeto y realidad. El correlacionismo consistiría en descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad, independientemente una de la otra. Solo podemos conocer la correlación del pensamiento y el ser o el objeto, lo que queda fuera de ese correlato es incognoscible. Incognoscible pero no por eso no imaginable o supponible dice Kant, por-

que hay un fenómeno al que accedemos por alguna especie de matema, o un tercer elemento y un noúmeno que suponemos, pero que no accedemos. Este es el correlacionismo débil de Kant y Husserl. El correlacionismo fuerte es el heideggeriano y el wittgensteiniano, donde no tiene sentido suponer que hay algo fuera del correlato del pensamiento y el ser. Esto determina que el humano es el centro del conocimiento y no deja lugar para comprensiones no humanas de la realidad, porque no existiría una realidad independiente de la mente humana. Imposible concebir que las cosas no necesiten de nosotros los humanos para existir.

Dentro de estas dos líneas hay divergencias en ese rompimiento con Kant. El realismo especulativo hace más énfasis en la relación correlacionista del sujeto y el objeto y el grupo del giro ontológico especialmente en antropología, hace énfasis en la hibridación naturaleza cultura, en el cambio climático, en la cosmopolítica y el antropoceno. También divergen en cómo trabajan con la teoría y los conceptos. El realismo especulativo hace gran especulación conceptual para encontrar verdades a través de la matemática. El giro ontológico en antropología, tiene un pensamiento abierto a entramados disciplinares, a trans-disciplinas, a ontologías comparadas, lógicas inconsistentes y a otros campos del saber más allá de lo filosófico. Van al estudio y al pensamiento crítico respecto al antropoceno, mientras los realistas especulativos se abocan a pensar en las tecnologías y los aceleracionismos.

Bruno Latour, una base conceptual de muchos pensamientos y prácticas

Previamente, incursionar por estas dos líneas de pensamiento que acabamos de mencionar, haremos un breve pasaje por el sociólogo, antropólogo y filósofo, Bruno Latour, que es base

conceptual importante de Graham Harman, Timothy Morton y de muchos autores del giro ontológico en antropología.

El contexto de surgimiento de Bruno Latour es el de la Europa de mitad de siglo XX donde habían tomado vuelo los estructuralismos en el seno de la lingüística, el psicoanálisis y la antropología de Levy Strauss, por otro lado la filosofía de Althusser más ligada a la práctica social, la ontología de Heidegger refugiada en una autonomía filosófica, y por último con la emergencia inicial de Foucault y Deleuze más ligados a Spinoza y Nietzsche.

Por esta época, se ven los resultados de la gran atomización de las ciencias y las tecnologías y surgen nuevos problemas ontológicos y pragmáticos a resolver, que son abordados tanto por las corrientes filosóficas- por ejemplo entre otros Deleuze y Guattari- como por las teorías sociales.

Dentro de las teorías sociales se hallaban las que estudiaban las grandes estructuras sociales, lo macro-sociológico - N. Elias, P. Bourdieu- y los análisis micro-sociológicos con orientación intersubjetiva e inter-accional con Luckman y su sociología cognitiva o Garfinkel y su etno-metodología. (Heredia 2011) A esto se suma una tercera vía sociológica que tomando la ontología de Deleuze, y algunas nociones de Michel Serres, formula conceptos operativos para una teoría social empírica. Así es que Bruno Latour con M. Callón y J. Law, desarrollan una nueva escuela teórica llamada por algunos “Ciencia, Tecnología y sociedad” que trata de comprender la creación técnica y cultural a través de una sociología de la *traducción*, que investiga las *redes* técnico- económicas y socio-técnicas. Es la teoría del actor – red. Latour define por actor a aquel objeto que interviene en los actantes u otros objetos, provocando que otros objetos, a su vez, realicen una acción. Poniendo el ejemplo del reloj, el tiempo se deducía antiguamente del marcado de las fases del sol, luego el tiempo queda representado a

través del reloj, que es una producción cultural. El actor es el reloj y un actante es el tiempo. El reloj actúa sobre el tiempo provocando que los seres humanos funcionen alrededor de un horario fijado. De este modo, la teoría del actor red estudia cómo emergen los hechos científicos, las redes en que estos hechos se desarrollan, cómo se producen las innovaciones técnicas en donde se ven involucradas entidades y actores humanos y no humanos. En palabras de Latour en 1991 en “Nunca fuimos modernos” (p.17 y 18) “se trata de volver a atar el nudo gordiano atravesando el corte que separa la naturaleza y la cultura”. “Somos híbridos nosotros mismos, investigando en el interior de las instituciones, describiendo las madejas a donde nos lleven, a través de un vehículo que orienta en ese laberinto que es la noción de *traducción o de red*” Este concepto de red es “más flexible que el de sistema, más histórico que el de estructura y más empírico que el de complejidad”.

Sin embargo Latour observa que la modernidad no trabaja en redes, solo ocupan dos tipos de prácticas, unas *por traducción* o mediación que abarca mezclas entre géneros de seres totalmente diferentes, híbridos de la naturaleza y la cultura y las otras prácticas *por purificación* que separan ontologías humanas y no humanas. Sin el primer conjunto las prácticas de purificación serían huecas. Sin la purificación el trabajo de traducción sería limitado y hasta prohibido. El primero corresponde a las redes y el segundo a la crítica. En el primero pueden considerarse las inundaciones, los regímenes de lluvias, las políticas estatales ante los desastres ecológicos. La segunda divide entre mundo natural y social. Pero estas dos prácticas, van siempre para los modernos por separado (Latour, 2007 p. 28, 29). En consecuencia tienden a: la naturalización de los hechos, a la sociologización en relación al poder y a la deconstrucción en relación a los discursos. Esto es, realizar una purificación recortando en pedazos el estudio de las situaciones. Les

resulta imposible pensar que los seres que estudiamos, atraviesan las tres dimensiones. Admiten estudiar a los “salvajes” en tres dimensiones pero no de igual modo a los occidentales. Como ejemplo, para estudiar el agujero de ozono que reúne lo material, social y político discursivo se necesitaría considerar los tres niveles con el concepto de red. El concepto de red es a la vez material-natural, social y discursivo, es decir no admite costuras, es una reunión de elementos heterogéneos y abarca los tres aspectos de las realidades. Pero Latour expresa que los modernos solo admiten tejidos con costuras, con cortes, no toleran continuos, por eso hacen el corte naturaleza- cultura, humano- no humano. Explica que el problema que los modernos no han llegado a vislumbrar, es que de esas oposiciones surgen una infinidad de hibridaciones en seres, fenómenos y objetos que nos rodean, que no llegan ellos a asumirlos. Y la paradoja de los modernos, es que cuanto más se purifica y menos se reconoce las mediaciones o traducciones, más mediaciones y más proliferación de hibridaciones se generan y más procesos de purificación se necesitan. Los híbridos son los que muestran que la disociación naturaleza cultura no existe. Los llama siguiendo a M. Serres “cuasi objetos”, y se caracterizan por no poseer un espacio definido, no son del todo sujetos ni son del todo cosas, sino que tienen un poco de ambas, son híbridos impuros. Así por ejemplo las vacunas, las investigaciones genéticas, los objetos tecnológicos, un marcapasos, una computadora, el calentamiento global ¿cómo determinar si son naturales o culturales? Volvemos al ejemplo del reloj que explicamos renglones antes y que muestra muy evidentemente, que más que pertenecer a uno de los dos polos, son mixturas entre naturaleza y cultura que nos influyen en nuestras convivencias y reglas de vida y por ello desempeñan un papel político. Estos híbridos requieren salir del tiempo lineal e ir a transitar una temporalidad en ciclos de espiral que relacionen pasado y pre-

sente apoyándose en el acontecimiento. Es necesario pasar de los polos a las mediaciones, los *entres*, historizar los procesos, entender los contextos y ubicar como juegan los actores humanos y no humanos. El objetivo es no quedar en lo longitudinal y hacer siempre un cruce vertical y horizontal.

La teoría del actor red no entra entonces ni en el plano de la estructura global ni en la interacción local solamente. Sino que conecta elementos y sitios, re-ensambla los componentes y muestra así una individuación colectiva y una *ontología plana*, sin superioridades humanas sobre animales y objetos, es una ontología rizomática. Los objetos, artefactos y animales también poseen agencia, actúan y son parte activa de las redes, surgiendo así nuevos ensamblajes y composiciones que nunca se lograrían en el plano de las relaciones individuales de dos.

Vemos similitudes entre estas redes latourianas y los agenciamientos deleuziano-guattarianos, porque en ambos casos se trata de *ontologías planas* que agrupan heterogeneidades humanas, no humanas, artefactos, máquinas etc., en procesos de individuación en marcos colectivos. Ambos conceptos red y agenciamiento, muestran una posición pragmática y experiencial que les permite buscar en términos concretos relaciones operativas y abiertas en los campos sociales. También estas redes, a nuestro entender, permiten acercamientos conceptuales y de método a las metodologías y estrategias de transversalidad guattarianas. La posición latouriana no rechaza la tecnología, sin ser aceleracionista, parece hacer un uso razonable de la misma y para generar posibilidades de vivir todes en la hibridación pues nuestras corporalidades palpitan en esas impurezas.

La teoría del actor red, muestra el fracaso del proyecto moderno que divide binarios jerarquizados, esencialistas y de falsa purificación. La *constitución moderna de la realidad*, como dice Latour, organizaba el mundo según dos dominios

ontológicos distintos, la naturaleza que ofrece recursos, es un mero telón de fondo para el desenvolvimiento del humano, no tiene entidad ni intencionalidad, y la cultura propia de los seres dotados de subjetividad, razón y capaces de hacer política e integrar una sociedad. La teoría del actor red resitúa lo social en el sentido de que no es el factor explicativo privilegiado, como tampoco lo son el biológico o el subjetivo. Esta relacionabilidad en red, permite salir de la correlación sujeto – objeto, dando importancia a todos los actantes en una “ontología plana” que orienta a una salida del antropomorfismo. Actantes, actores, redes, procesos de traducción, donde traducir no es una pasividad, sino que quiere significar: mediar, movilizarse, transportar, poner voz, producir nuevas realidades y actuar en representación. Un biólogo con las bacterias en tanto actantes, o un astrónomo con los cuerpos celestes que también son actantes, hacen sendas traducciones.

La teoría del actor red y sus conexiones, afectaciones y ensamblajes, nos sirven para confirmar una vez más, que nosotros como analistas no podemos no abrirnos a la red de las mediaciones y de los híbridos. Las teorías que fundamentan nuestra praxis son híbridas aunque no lo queramos saber o ver, los seres con los que trabajamos son híbridos, nosotros los analistas somos híbridos también, y esos seres que nos consultan están insertos en esos ensamblajes con conexiones y afectaciones múltiples. De este modo, el sujeto del inconsciente se sale necesariamente de la estructura fija y a-histórica, para ser pensado por nosotros como parte de esa red más flexible y empírica.

Volviendo a los legados teóricos, a las redes y actantes, es innegable que los planteos laturianos abren a a la posibilidad de destronar al humano del reinado en el centro del universo, de desarmar el binario naturaleza cultura y de volver a considerar la importancia del objeto en sí mismo. Esta sería una de

las razones por las que las ideas latourianas fueron recepcionadas por las ontologías orientadas al objeto y por los estudios antropológicos ubicados en el giro ontológico.

Conjuntamente con la teoría del actor- red, van las aportaciones que Latour hace respecto a el cambio climático, Gaia como actor y el antropoceno. Estas consideraciones complementan y forman parte de la misma matriz teórica que las redes de actantes, ya que justamente en esta época geológica del antropoceno, estos híbridos se hacen especialmente visibles. Todas estas ideas son compartidas por muchos otros investigadores y repercuten y aportan a las filosofías y antropologías contemporáneas.

El antropoceno pone sobre el tapete de modo pragmático que la división moderna entre naturaleza y cultura, entre lo humano y lo natural, lo biológico y lo geológico, no existen. Latour se dedica a investigar cómo procesos que antes se consideraban naturales, vienen sufriendo profundos desarreglos, suscitando reacciones y reacomodaciones que confunden a las entidades participantes, impidiendo diferenciar con claridad, a qué dominio pertenecen los actores implicados.

El antropoceno es la nueva época geológica de la historia de la tierra, basada en pruebas estratigráficas-rocas, glaciares. La idea de que el planeta abandonó el estado interglaciar anterior llamado Holoceno y entró en la época antropocénica, se basa en la convicción de que el cambio en el sistema tierra representado en ese registro estratigráfico, se debe ahora principalmente a fuerzas de origen antropogénico. La humanidad atravesada por el surgimiento del capitalismo industrial avanzado que realiza una acumulación exponencial de capital, se convierte en la principal variable geológica que afecta al cambio del sistema tierra. La lluvia radioactiva de las pruebas nucleares, los plásticos creados por la petroquímica, y los pesticidas, son los principales candidatos de la transformación an-

tropocéntrica que afecta degenerativamente al planeta. De esta manera quedan borradas las fronteras naturaleza cultura, por que las actividades humanas se han vuelto tan penetrantes que rivalizan con las fuerzas de la naturaleza y determinan que la tierra pase a un estado menos diverso biológicamente, menos boscoso, mucho más cálido, húmedo, tormentoso y con régimen de vientos cambiado. Paul Crutzen, químico atmosférico, estudiando el ozono, acuña en 2000 este término antropoceno.

Bruno Latour (2012), junto a Chakrabarty (2009), Stenger (2009), Haraway (2019) y otros, hablan sobre un tiempo en que el planeta hizo su aparición en el escenario de la historia. No rige más la antigua distinción humanista entre historia natural e historia humana (Chakrabarty 2009). La tierra es un nuevo actor en la historia, que ante las intervenciones humanas reacciona a través de cadenas de reacciones que operan a nivel global. Latour en “La investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos” (2012) argumenta que la aparición de Gaia muestra la abolición del binario naturaleza-cultura y a la tierra- Gaia, como el máximo ejemplo de híbrido. Gaia, es el ser híbrido acuñado por Lovelock en 1979. Según Latour, Lovelock es uno de los primeros en argumentar que la tierra no es inerte, no es un entorno pasivo, nuestro ambiente está animado y modificado por seres vivos, devolviéndole a la tierra la potencia de actuar. Según palabras de Lavelock en 1979 en el prefacio de “Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra”: “Gaia es tierra viviente, y su aire, sus océanos y superficie, forman un sistema complejo al que puede considerarse como un organismo capaz de mantener las condiciones que hacen posible la vida en nuestro planeta” (Lavelock, 1985, p. 4) A diferencia de Darwin que decía que los individuos se adaptan al medio, Lovelock muestra que los organismos adaptan el ambiente a ellos.

En “Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre

el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas” (2017) Latour investiga por qué al constatar esta crisis ecológica no se realizan acciones para modificar la situación. Esta interrogación ya fue iniciada en “Nunca fuimos modernos” y fue también respondida en la división que hace Occidente entre naturaleza y cultura. La naturaleza vista como algo exterior e investido de un fuerte contenido normativo fue establecida por los pensadores como Locke, Hobbes, Rousseau. En la forma de derecho natural, estos pensadores les atribuyen a las supuestas *leyes de la naturaleza*, capacidades, dimensiones, moralidades y por qué no principios de tipo político, que servirían para ordenar la sociedad. La naturaleza es naturalizada así como la maternidad es concebida como algo natural, para ir a nuestro ámbito de trabajo. Pero es una contradicción buscar esas normas que ordenan la cultura en la naturaleza y a la vez mantener separadas a la naturaleza y a la cultura. Se trata de híbridos aunque los modernos no se percataran de ello.

También se trató de que las ciencias que estudian la naturaleza, separen los hechos científicos de las valoraciones subjetivas. Este es un problema que se hace patente en el antropoceno. Latour destaca que cuando los científicos detectan los grandes desastres atmosféricos y las consecuencias que estos acarrearán, no pueden transmitirlos fríamente. Son hechos que conmueven, la ciencia es comprometida con su lugar y época. Es muy importante transmitir un enunciado de alerta, conmover, poner en movimiento. La ciencia es conocimiento situado. Latour llama a la politización de las ciencias y muestra que la ciencia también es un híbrido.

Latour explica que Gaia no es el suelo, no es el paisaje ni el planeta de los astrónomos, no es una unicidad coordinadora, es un actor global, vivo y que en consecuencia reacciona. Gaia es global pero no es unificada, es múltiple y variada. Sus fuerzas actúan sobre nosotros cuando un río se desborda. Y ese río se

halla relacionado a régimen de lluvias alterado, a deforestaciones, a contaminaciones de pesticidas y plásticos etc. Ya no hay historia humana, hay una geo-historia, una red de actores, en la que se mezclan agencias humanas y no humanas con múltiples ensamblajes entre actantes. Es por ello que Latour- coincidiendo con Guattari- llama a repolitizar la ecología. Observa, como antes comentamos, que para responder a los conflictos ecológicos, aún se invoca a la naturaleza y sus leyes, creyendo que ella ha de garantizar el acuerdo entre las partes, dejando de lado la intervención de las políticas. Pero la naturaliza no es una pureza imparcial, es un híbrido. La politización de la ecología, implicaría que se reconozcan territorios idiosincráticamente, vívidamente más que demarcados por un mapa político, que queden representados los bosques, montañas, lagos etc. Apuesta y cree que los científicos son los autores privilegiados para devolver la politicidad a las problemáticas ecológicas, situando el conocimiento, contextualizando, alertando que la cuestión ecológica es una grave cuestión geopolítica y social y desarrollando estas propuestas lo más cerca posible de los actores mismos.

Existen críticas a Latour desde los estudios de género y estudios poscoloniales como los de la filósofa feminista estadounidense Sandra Harding, que manifiesta que en un escenario hecho de redes planas de agentes, no se captan las dimensiones del poder que determinan jerarquías y desigualdades y a la vez faltan inclusiones geográficas, ya que sus estudios quedan en Occidente europeo.

A su vez E. Viveiros de Castro y D. Danowski (2019, p. 175) en relación a los mundos por venir y las propuestas que va entregando Latour en sus escritos, comentan que no parece que Latour considere que los pueblos amerindios y otros no modernos estén a la altura de generar un ejemplo por lo pequeño de su tamaño poblacional y por sus tecnologías ru-

dimentarias. Viveiros y Danowski consideran que a Latour se le escapa pensar que serán los occidentales de alta tecnología de consumo, autómatas obesos etc., los que tendrán que estar preparados para no desaparecer. Estos autores entonces señalan la omisión de Latour respecto del potencial de los grupos poblacionales amerindios- entre otros- que ya han pasado por la devastación de sus mundos, sobreviviendo al generar ellos, formas de existencia vivibles, no antropocéntricas, diversas y no contaminantes, cuidadosas de sí y de los entornos

El giro ontológico en antropología

El antecedente teórico y pragmático de Bruno Latour, entonces, es tomado desde distintas partes y aspectos de sus escritos, por los grupos de los nuevos materialismos y por el giro ontológico de las antropologías. Ahora en primer término, nuestro intento de investigación será incursionar por la ruta de los autores que trabajan en el marco de la corriente llamada giro ontológico en antropología, para luego conocer aspectos del grupo referenciado en el *realismo especulativo* y la *ontología orientada a los objetos*

El llamado *giro ontológico*, no es un proyecto intelectual unificado, sino que agrupa varios autores, estudios y perspectivas -que cartografiaremos muy introductoriamente- que coinciden en que abandonan el giro lingüístico, cuestionando que todo sea lenguaje y significado y el *giro epistemológico* del conocimiento del sujeto hacia el objeto, dividiendo binarios.

En este caso, en lo referido al abordaje antropológico, se trabaja muy especialmente el dualismo naturaleza y cultura que había estructurado el pensamiento moderno. No se trata ahora de objetivar procesos y estructuras cerradas sino de pensar como ir trabajando con la apertura y la diversidad de sistemas que son abiertos, que están por fuera de los binarios

fijos, porque son relacionales, móviles y múltiples. Se pasa de los estados y las sustancias, a una cosmología monista, y a una geopolítica de los procesos y relaciones. Se pone en cuestión “qué es lo real”, reivindicando formas alternativas de entender las articulaciones entre lo natural y lo cultural, diseñando una antropología más allá de lo humano, lo cual plantea interesantes desafíos en la comprensión de toda nuestra existencia actual, tanto en la faz individual como en la social, cultural, económica, política y planetaria. Se trata de subjetividades planetarias, esto requiere estar advertidos que pasamos de una bio-política a una geo-política, cosmo-política.

Pensar que la tierra no es un objeto sobre el que actuamos y nada más, no es solo el suelo, no es solo un lugar, es un actor global, es una variable de la existencia, es un actor, nos lleva a cambiar las preguntas en muchos campos del saber. Las preguntas requieren pasar de nosotros como especie exclusiva, excepcional y gestora de lo simbólico y la cultura, a una relacionalidad heterárquica y de no dominación y sí de con-vivencia y a una apertura epistemológica conceptual y metodológica en relación a variables participantes, agentes, actores, modos de expresión, causas, efectos, espacios, tiempos etc. Ya no se trata de estudiar lo humano y las diferentes culturas, es decir siempre centrados en el antropos, sino lo multi-especie, lo múltiple de las existencias, un río que se seca, la capa de ozono que se afina, un volcán que activa etc., son también actores a considerar. Para ejemplo de estas ampliaciones epistemológicas, el historiador hindú Dipesh Chakrabarty (2009) explica y sostiene que también se disuelve la distinción humanista moderna entre la historia natural y la historia humana.

Aparecen así conceptos como la hibridez, la impureza, lo multi-especie, especies compañeras, actores en red, fronteras porosas, zonas geográficas, ecosistemas, constitución de lo humano y no humano, ensamblajes de híbridos, y la posibilidad

de agencia para elementos no humanos, una montaña o un río, una computadora, una prótesis para incluir en un cuerpo.

El giro ontológico disuelve entonces las certezas modernas que ya hablaban Latour y otros, que son propuestas reduccionistas, que portan una mirada antropocéntrica y androcéntrica, racionalista, en donde la naturaleza es solo un recurso y debe ser dominada para satisfacer necesidades humanas.

Estas investigaciones, especialmente en el campo de la antropología, rescatan que las poblaciones aborígenes -muy por fuera del modernismo ilustrado occidentalocentrado y el capitalismo neoliberal- ya consideraban la no división naturaleza cultura y el cuidado de la tierra como elemento vivo, habitada por actores humanos y no humanos, todos ellos con distinto tipo de agencia.

Como veremos entonces, Viveiros de Castro, Descola, Eduardo Kohon, Latour, Haraway, Povinelli, Stenger, Marisol de la Cadena y otros, hacen aportaciones muy interesantes.

Viveiros de Castro. Decolonizar el pensamiento: perspectivismo amerindio, multinaturalismo.

Abocado a esta tarea, y dentro del llamado giro ontológico de la antropología Viveiros de Castro en “Metafísicas caníbales” (p.14) dice “que la antropología debe ser la teoría-práctica de la decolonización permanente del pensamiento” Este antropólogo amazonista propone, trabajando en base a una mixtura que realiza entre Levy Strauss y Deleuze, el concepto de *perspectivismo amazónico*. Viveiros de Castro cuestiona el correlacionismo kanteano entendido como sujeto que conoce y objeto pasivo a conocer y se aboca a hacer un abordaje múltiple, no esencializado y alejado de los binarios jerarquizados para abrirse a existencias plurales y heterárquicas.

Sus investigaciones en la Amazonia, nos ayudan a ver de un modo distinto a lo que el pensamiento, moderno, europeo,

occidental nos legó, mostrando que hay otras formas de pensar lo humano, es decir que podemos pensar por fuera del colonialismo del pensamiento, podemos pensar distinto que los europeos.

Esto requiere abandonar el supuesto de que los humanos somos el nivel superior de la escala de Aristóteles, de la escala de la creación bíblica y de la escala de Linneo. Y abandonar la división tajante entre una naturaleza y una cultura, en donde los humanos, siguiendo la Ilustración Kantiana, serían los mayores de edad, es decir los que mayor nivel de cultura y autonomía poseen, mientras otros pueblos y especies serían menores de edad y siguen apegados a lo natural y faltos de avances culturales. A esto se agrega abandonar la idea que esa naturaleza está al servicio de lo humano, para recurso humano, al igual que las especies que se ubican en niveles inferiores de la escala.

El pensamiento moderno se dedicó a ordenar la realidad. Es lo que Deleuze llama la tradición dogmática de pensamiento que fija el caos vital en un orden de categorías identitarias entre sujetos y objetos, quedando esas realidades entristecidas, apagadas, desvitalizadas. Siguiendo la tradición aristotélica-cartesiana, Linneo confecciona una clasificación fijista y esencialista según géneros y especies que se definen por cualidades esenciales, invariables y universales. Son sustancias que no necesitan de otro ser para ser. Cada ser posee en sí mismo las cualidades que corresponden a la especie, definiéndose así una identidad. Un sauce no es un ombú y un toro no es un caballo. Hay que evitar todas las posibilidades de mezclas, de impurezas porque se puede llegar a un caos. Este modo de ver el mundo - al que luego le sumaremos las hipótesis darwinianas de la competencia - ha determinado graves efectos, en cuanto a nuestro modo de habitar el planeta y al modo de tratar a los existentes que no entran en la clasificación y a los que ocupan las clasificaciones inferiores.

Para entender que hay otros modos de concebir la naturaleza y la cultura y de vivirlas, sirve entonces conocer los planteos de los pobladores de la región amazónica. Siguiendo entonces con estas investigaciones Viveiros de Castro, en *Metafísicas Caníbales* (p. 27) transcribe el relato de Levy Strauss que cuenta “que los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, y estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar mediante una vigilancia prolongada si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no”. Mientras el español, siguiendo el planteo moderno, dudaba que el indígena por estar ubicado en la escala inferior tuviera alma, los indígenas dudaban si los españoles eran cuerpos o entraban en los límites de las divinidades. Con esta anécdota se visibilizan las distintas cosmovisiones y el interjuego mismidad –otredad en la colonización que estudia Todorov (1982) al estudiar la conquista de América- del que más adelante haremos una breve referencia.

A través de este *perspectivismo amerindio*, este investigador explica la cosmovisión de los pueblos amerindios de Sudamérica que conciben que el mundo se halla compuesto por una multiplicidad de puntos de vista y por ello todo lo existente puede potencialmente poseer intencionalidad y agencia. Los animales y el resto de los no humanos, poseen alma y se ven como personas. Y esto va más allá del animismo. Lo interesante es que aquí se cuestiona la división naturaleza cultura, cuerpo espíritu y sujeto y objeto. La causa de estas narrativas se halla en su cosmología que es la inversa a la occidental del Jardín del Edén. Allí, en el Edén, todo era naturaleza y al final se llega a la humanidad. Viveiros de Castro explica, que en los mitos amazónicos lo primero fue la humanidad, y por transformaciones posteriores el mundo pasó de lo humano a lo animal, vegetal y mineral. Es decir que hay una unidad de espíritu y una diversidad de cuerpos. Hay una esencia humana compar-

tida por todos los cuerpos sean humanos o no humanos. Esto que ocurrió al inicio, se reactualiza permanentemente cada día. Es decir que todo puede ser potencialmente humano y todos los existentes tienen capacidad de ser otra cosa. Vemos entonces que el concepto de identidad no es nada fijo y muy especial en esta cosmología, que pone en primer plano la relacionalidad, más que la esencia y la ontología única.

Para ellos la forma visible de cada especie es una envoltura o ropaje que oculta la forma interna humana, que es accesible solo a los ojos de la misma especie o de los chamanes que son los mediadores o conmutadores perspectivistas. Todos los existentes son humanos, algunos pueden abandonar esa humanidad adquiriendo cuerpos distintos que son capaces de distintas cosas. Lo que define a cada ser no es la cultura sino el cuerpo y lo que ese cuerpo hace y vive. Por eso Viveiros utiliza la denominación *multinaturalismo* y no multiculturalismo. Existe una forma material de cada especie que es un envoltorio que contiene un alma humana solo accesible a los ojos de la misma especie. Todos tienen un cuerpo y todos perciben según distintos puntos de vista.

El multiculturalismo concibe muchas representaciones subjetivas o sea múltiples culturas sobre una naturaleza externa.

Por el contrario los amerindios conciben como humano con agencia todo existente del cosmos y muchas formas físicas. La ontología amerindia postula que en el origen todos eran humanos y convivían en una misma cultura. El jaguar habla con el humano que a su vez habla con la boa y comparten. Luego algunos de estos existentes pueden perder esa humanidad. Pero lo interesante de este perspectivismo, es que no se trata de un perspectivismo gnoseológico en donde si el humano ve sangre y el jaguar ve cerveza, uno de los dos debe estar equivocado. Lo que significa el perspectivismo, es cómo distintos cuerpos definen experiencias distintas de la materia, actualizan

propiedades distintas de la materia. Un cuerpo actualiza de la materia ciertos rasgos y no otros. Y eso es porque lo que se pone en juego en los amerindios, es otra noción de cuerpo. Es un cuerpo que no se define por las cualidades esenciales de la modernidad. Es decir todos los jaguares poseen x características universales y los humanos otras, no usan ellos esas cualidades. Los amerindios definen a los cuerpos por lo que pueden y los cuerpos pueden distintas cosas no clasificables. Lo que puede ser un ser que le llamamos jaguar es distinto de lo que puede ser un ser que se llama Pedro. Y además hay algo más, que es que ese ser se va a poder entender según la relación que establezca con otros cuerpos y existentes, no en sí mismo. Esta concepción amerindia 1- toma los distintos cuerpos. 2- esos cuerpos no están categorizados por clasificaciones universales con cualidades esenciales y permanentes. 3- Por el contrario, esos cuerpos se definen por lo que pueden, por lo que hacen, por las potencias. Los existentes se entienden como verbos y no como sustantivos. En amerindia no existe la palabra como sustantivo animal, el animal es el que es cazado, es la presa. Pedro es humano porque es cazador. Son dos posiciones definidas por un verbo, por una acción. Aquí podemos ubicar un inter-texto con el cuento de Borges “El idioma analítico de John Wilkins” que hizo reír a Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966, p.1) donde los animales no se clasifican por géneros y especies, sino por funciones y acciones: “los que de lejos se ven como las moscas, los que han roto un jarrón, los que se agitan como locos” etc. Quedan rotas las categorías atributivas animal, humano, géneros, especies y se pasa a funcionamientos, acciones, el cuerpo no se define por cualidades sino por acciones y esas acciones están en un universo de existentes, nunca aisladamente.

Viveiros de Castro transmite la idea de cuerpo de los amerindios, no como una fisiología propia o una anatomía deter-

minada, sino como un conjunto de maneras y modos de ser de existir y afectarse que determinan distintas perspectivas. Esas perspectivas no son representacionales, no son ni sustancialistas ni relativistas, sino que son un *manierismo corporal*. Así se entiende que lo que la sangre es para el jaguar, es que le sacia la sed, por eso es como una cerveza de mandioca y la sangre al humano le genera otra cosa, no es una bebida para calmar su sed. El jaguar puede concebirse a sí mismo como humano en tanto y en cuanto es un posicionamiento, es un punto de vista, es un lugar de sujeto de acción. Por ejemplo en la selva el humano debe dormir boca arriba, porque si el jaguar lo percibe de espalda, lo lee como una presa que escapa. Igualmente sucede con la importancia de mirar al puma para no ser atacado por él. Si lo miro, no soy su presa. Se trata de informaciones, de lenguajes, de términos relativos como en el parentesco humano: soy el padre respecto de mi hijo, pero respecto de mi padre soy el hijo. Son términos relacionales. Ser no es una sustancia sino que voy siendo, existiendo en función de mis acciones y combinaciones.

Las investigaciones de Viveiros de Castro, nos aportan la riqueza amerindia donde lo humano deja de ser el centro y los cuerpos se definen no por esencias identitarias, enjaulantes, sino por posiciones intercambiables. Aunque el amerindio se vive como humano no cree que el humano es superior, lo humano no es una categoría, son solo posiciones intercambiables y la naturaleza y la cultura son móviles.

Como sería nuestro mundo si dejamos de ver a un árbol como una especie frutal, conífero etc. y lo viésemos como lo que ofrece sombra o al jazmín no como una especie vegetal trepadora, sino como lo que perfuma el aire.

De aquí surgen consecuencias políticas porque si los existentes son intercambiables con otros existentes, se desmontan las jerarquías que están detrás de las relaciones de poder y se

pasa de jerarquías desigualadas a heterarquías. A su vez esta concepción requiere abandonar el pensamiento de lo individual, dejar de pensar en el sujeto como punto de partida y tomar el eje de la relación. Porque la vida es ese entramado mezclado e impuro de relaciones entre existentes, especies y géneros que desordena las clasificaciones de Linneo. En la relación se constituyen cada uno de los existentes. Los amerindios abren entonces camino a una política cósmica, a una cosmopoliteia.

Lo que nos sirve para cambiar nuestras lógicas para abordar nuestros mundos y dejar de ser cartesianos, es reconocer que nosotros objetivamos. Lo que en nuestra epistemología no se objetiviza es irreal. El chaman para conocer no objetiviza, des-objetiviza, des-correlaciona sujeto-objeto. No objetiviza sino que personifica, toma el punto de vista de lo que precisa conocer o de quién es preciso conocer. Se pone en una perspectiva, pero no hace o usa una representación. Porque la representación es intelectual y el amerindio - es muy spinoceano y muy deleuziano - *piensa conjugando materia y pensamiento*, es monista, no se divide en mente y cuerpo, sino que transita con la materia y el pensamiento que son una sola cosa, a través de devenires, utiliza el *entre*. Para occidente hay una naturaleza única que es objetivable y muchas culturas y significados. Y para los amerindios hay una unidad de espíritu porque todos son humanos con agencia y muchos cuerpos. Aquí los cuerpos, la naturaleza sería lo particular y no lo universal como se entiende en occidente moderno.

Estos antropólogos para estudiar lo que desconocen, es decir esa población amerindia, no pueden representárselos, objetivarlos y violentarlos epistémicamente, sino que tienen que interactuar con ellos usando como herramienta su propia persona. No tienen que contemplar y explicar, representar, reducir y unificar en conceptos sino tienen que interactuar, crear, desplegar los agentes, multiplicar los pobladores de ese mundo.

No puede el antropólogo hablar en nombre de ellos, sino experimentar con el pensamiento de ellos y con el propio, si bien *no puede pensar como ellos, si puede pensar con ellos- nada de nosotres sin nosotres.*

Las herramientas metodológicas entonces ya son otras, es necesario aceptar cambiar las metodologías. Y este abordaje metodológico es solidario del pasaje epistemológico que abandona el correlacionismo sujeto-objeto. El investigador respeta la perspectiva del amerindio y *no dice nada de ellos sin ellos.* Ellos no son ya el objeto de estudio de un investigador superior intelectualmente, sino sujetos activos con agencia epistémica que producen un co- saber. Este modo de abordaje rompe también con las tan conocidas formas de violencia epistemológica propuestas por G. CH. Spivak (1998), Moira Pérez (2019) etc. Para poder abarcar estos otros mundos, se necesita entender que nuestro mundo no es el único y decidimos muy seriamente a renunciar a sostener una ontología única, unidireccional y universal.

Repetimos una vez más que ya en “Enfermedad mental y personalidad” (1954 p. 83) M. Foucault expresa “la enfermedad no tiene valor de enfermedad más que en una cultura que la reconoce como tal. La enferma de Janet que tenía visiones y presentaba estigmas, habría sido bajo otros cielos, una místicas visionaria y taumaturga”. Por esta razón es tan importante la consideración de los distintos órdenes simbólicos en que se hallan inmersas las subjetividades que trabajamos. Esto requiere- como expresamos renglones antes- sostener la tan necesaria idea de que no existe un orden simbólico universal que organiza el mundo, idea que tanto ha obstaculizado y aún obstaculiza a muchos abordajes sociales y clínicos, entre ellos a gran parte de las orientaciones hegemónicas del psicoanálisis. El mundo no es uno, existen muchos mundos y muchas formas de vida.

¿Un mundo sin nosotres o nosotres sin el mundo?

Por el año 2007 Alan Weisman publica “Un mundo sin nosotros” dejando abierta la pregunta acerca de cómo sería pensar un futuro sin nosotros.

Siguiendo entonces esta línea interrogativa, los antropólogos brasileiros Viveiros de Castro y Déborah Danovski, publican en 2014 “¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines”. Los autores se abocan a estudiar cómo se vive ahora en distintas culturas y orientaciones teóricas, la antigua idea del fin del mundo, ubicando las distintas corrientes de pensamiento científicas, académicas, antropológicas, sociales y locales, que consensuan sobre las transformaciones en curso del régimen termodinámico del planeta, que amenaza gradualmente a la especie humana y la vida de las demás especies en la tierra. Analizan tanto a los que visibilizan estas transformaciones degradantes, como a los que continúan inscriptos en un optimismo humanista, negacionista, que ante la imposibilidad de pensar un futuro sin estar ellos incluidos, ignoran y silencian los efectos negativos.

Sabemos que el concepto de humanidad es una construcción. Entonces es interesante pensar qué abarca esa construcción y si es variable o no su contenido. Estos antropólogos se abocan a indagar más allá de la tradición mito –filosófica- occidental, qué otros mundos se conciben y qué y cuánto abarca esa idea de lo humano.

En Occidente la mitología ubica a los animales existiendo antes que los humanos, solo que los humanos luego al instalarse, son dotados de suplementos que lo hacen excepcional: lenguaje, deseo, tiempo, muerte, historia, futuro etc.

Para las poblaciones de amerindios de Brasil y Venezuela, sus conceptos de lo humano son otros que los nuestros. “Para ellos entre el cielo y la tierra existen muchas más sociedades de las que conciben las antropologías tradicionales” (p 131).

Y la división naturaleza-cultura para ellos no posee vigencia. Ellos no son antropocentristas explican los autores, son antropomorfistas porque la especie humana fue primera- a la inversa que en el mito del Edén de occidente- anterior a las demás, pero no es ninguna excepción, es una especie más, y existe una relación móvil, dinámica entre especies. Tema estudiado en detalle por Viveiros de Castro, como ya mencionamos, en su libro anterior “Metafísicas caníbales”.

Esta visión perspectivista de los amerindios, nos muestra que a diferencia de los occidentales, *ellos sueñan lejos, mientras en Occidente, el blanco sueña solo consigo mismo* - expresión esta del cacique y chaman yanomami David Kopenawa en su libro conjunto con el antropólogo Bruce Albert “La caída del cielo”.

Los amerindios como otras poblaciones de América, conocen desde hace quinientos años que ya hubo fines de mundos. Que antes de este fin del mundo antropocénico, hubo otros mundos devastados. Viveiros de Castro y Danoswki resaltan como las poblaciones amerindias contemporáneas son sobrevivientes del fin de sus mundos por la invasión y colonización europea. Por todas estas experiencias, es que ellos poseen una visión cosmopolítica de la vida en la tierra y conocen los efectos que pueden producir la dominación y el avasallamiento de unos modos de existencia por la imposición de otros considerados superiores. Por ello es que los amerindios son conocedores de los efectos destructivos de los usos con modalidades extractivas sobre el planeta, por parte de las especies que lo habitan. “Los yanomamis, los guaraniés, los wajapi, asocian las actividades extractivistas al debilitamiento y putrefacción de la capa terrestre y a la liberación de efluvios patogénicos que diseminan epidemias y extinciones biológicas” (2014 p. 145) Ellos entonces conocen los efectos de lo que en el año 2000, Paul Crutzen llamó Antropoceno, concepto que fue luego pro-

mulgado por el Congreso Internacional de Geología de 2019, como una nueva época geológica en la cual el impacto humano deja una huella tóxica en el planeta, generando cambios devastadores que ponen en peligro la vida de todas las especies.

Entonces si los amerindios, guaraníes etc, conocían -sin ponerle la denominación antropoceno - los efectos peligrosos que los blancos occidentales se hallan causando desde hace tres siglos al planeta, ¿qué posición tomamos nosotros como especie humana? Y reduciendo la interrogación a nuestro ámbito del psicoanálisis ¿qué inclusión damos a estos aspectos, en nuestro bagaje teórico y en nuestro abordaje clínico? Viveiros de Castro y Déborah Danoski entre otros muchos antropólogos, nos ayudan a pensar nuevos conceptos que nos resultan útiles, porque representan las vivencias y experiencias que se presentan en nuestra cultura y en nuestra clínica. Por ejemplo el concepto de negacionismo, que nada tiene que ver con represión freudiana y si con el silenciamiento de aspectos en relación a la dificultad de desprenderse del presente y poder empezar a pensar un futuro distinto de la promesa humanista del *futurismo reproductivo* (Edelman 2004) y de la vida colonizada por consumos de gadgets, con una idea lineal de felicidad evolutiva y un final romantizado y libre de peligros y catástrofes (“Me fui mundial. Homoimperialismo, ddhh y occidentalización” en haciendo amigos con Leonor 12/2022).

Estos antropólogos y sus investigaciones, nos muestran que es necesario reconsiderar las categorías con que tradicionalmente pensamos a la teoría psicoanalítica, pero también a la sociedad, a la política, al arte. Viveiros de Castro y Danovski nos alertan sobre los efectos de la acción humana sobre la geología planetaria. Pero lo que es importante tener en cuenta es que esas acciones humanas sobre el planeta utilizado como objeto inerte del que se logra extraer recursos para la satisfacción humana, se asienta en los conceptos humanistas modernos, que

posicionan al ser humano como el sujeto que conoce un mundo-objeto pasivo que está a su disposición. Se trata entonces de cuestionar el correlacionismo sujeto-objeto de la tradición cartesiana kantiana. Este correlacionismo racionalista genera ontologías esencializadas, binarios desiguales y usos injustos de los poderes. Este correlacionismo racionalista abonó fuertemente el antropocentrismo. Este antropocentrismo y esta actitud correlacionista impregnan todas las epistemologías humanistas, entre las que se ubica el psicoanálisis. Por estas razones es que muchas de nuestra categorías conceptuales ya están desfasadas respecto a las realidades que nos capturan y rodean y necesitamos armar una nueva caja de herramientas críticas, que nos ayuden a leer las transformaciones y vivir juntas en ellas, abandonando los binarios esencializados y desiguales y habitando relaciones heterárquicas, de respeto a los otros y de poderes inventivos sin dominaciones.

Culturaliza, simpoiesis, Chtuluceno, parentescos raros en un mundo dolido

Donna Haraway, es otro exponente sumamente interesante de este grupo de pensadores. Bióloga, primatóloga y filósofa, es de algún modo una de las precursoras de la línea filosófica que aboga por la no correlación sujeto-objeto. Por el contrario, sostiene la necesidad de una relacionalidad, de romper las dualidades y sostener los *entre*, la contingencia, la búsqueda de verdades parciales y perspectivas situadas en el marco de este planeta, que no es un recurso pasivo sino un actor. Por ello también podemos ubicarla en la corriente epistemológica relacionada al giro ontológico.

Realiza un amplio trabajo que involucra el papel de la naturaleza, la ciencia, la tecnología, las relaciones inter-especies, distintos modos de parentescos, todo esto desde una perspectiva transdisciplinaria. Plantea entonces la necesidad de des-

armar el binario: naturaleza- cultura, proponiendo la *cultura-leza*. Muestra como los conocimientos sobre la realidad son situados. Discute la universalidad y la neutralidad de las ciencias modernas. No hay conceptos y verdades universales y no hay neutralidad de los discursos científicos. Las ciencias son producciones contingentes propias de cada cultura y de cada momento. Las ciencias no revelan la verdad tal como es. Para estudiarla se la ha dividido y luego se naturalizó esa división, dejando sectores por fuera como impensables: negros, mujeres, animales etc.

Si la ciencia no es neutral y está generada por seres vivos, entonces incluye una ética. Siempre hablamos desde un punto de vista y poder dar cuenta de nuestro punto de vista es ético. Propone perspectivas focales para conocer más las realidades y no caer en idealizaciones de un conocimiento unitario o absoluto. Se necesitan conocimientos críticos, localizados, que den posibilidad de redes, de conexiones y conversaciones epistemológicas

La biología es social. Es un discurso sobre la realidad, no es el mundo viviente en sí. El mundo se construye desde el lenguaje y siempre esta construcción es situada.

La no división de naturaleza- cultura, se localiza también en el concepto de sujeto -cyborg que somos todes, por el uso de anteojos, prótesis dentales, bastones, andadores, sillas de ruedas, rampas, terapias de inmunización, marcapasos, celulares, ordenadores, etc. La tecnología no es una mediación, son nuestros órganos, son nuestros compañeros que permiten nuevas posibilidades de moverse, vivir etc. Junto a las demás especies, somos todes especies de compañía. El oxígeno que respiramos se debe a la fotosíntesis de los vegetales. Todos habitamos este planeta.

Su teoría además de feminista y ecológica es anti-especista. Considera que para el enfoque antropocéntrico, así como las

mujeres son medios de uso y dominación, también lo son los animales, porque se usan para consumo, experimentación, carga de objeto pesados, etc.

Su abordaje pasa de la visión moderna del mundo como objeto a dominar y utilizar como recurso, a una perspectiva posthumana del mundo como existente con agencia con quién dialoga. Haraway considera a Gaia, al planeta, como un actor, como un existente vivo, que se gasta, que genera cambios, que produce efectos y que no resiste los maltratos de los humanos.

Haraway es entonces altamente relacionalista pues sostiene que los seres no preexisten a sus relaciones, sino que se construyen unos a otros a través de sus contactos. No hay binarios, ni sujetos y objetos pre-constituidos, ni finales definitivos. Habla de relacionalidad, conexiones parciales, relaciones contingentes, tensiones que no se resuelven en dialéctica, de co-evoluciones, otredades significativas y parentescos raros. Obviamente que estos conceptos no pueden pensarse si no es mediante una mirada y actitud transdisciplinaria.

En “Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno” (2016) propone que aunque vivimos todes sobre la tierra en tiempos confusos turbios y dolorosos, es necesario generar respuestas y resurgimientos. Propone “generar parientes en líneas de conexión ingeniosa, aprendiendo a vivir y morir en un presente denso” (p. 19). *Seguir con el problema* no requiere en sí pensar en el futuro, sino estar en el presente verdaderamente sin melancolías del pasado ni esperanzas futuristas, relacionados todes en configuraciones inacabadas, raras, distintas a las ya gastadas que habían sido implantadas por las narrativas de la modernidad.

Propone usar el término Chthuluceno en lugar de Antropoceno. Este concepto invita a seguir con el problema *de vivir con y morir con* en una tierra dañada. Vivir y morir con otros en respons-habilidad, apunta a ser hábiles en nuestras respuestas,

hacernos cargo de sus efectos y construir esas respuestas desde un posicionamiento ético y no moral, que apunte a encuentros que lleven a una transformación, que orienten a un aumento de las potencias de acción y una cierta alegría casi spinoceana. El Chthuluceno se diferencia del Antropoceno, entre otros aspectos, porque incluye prácticas e historias no solo humanas, sino multiespecies y prácticas sustentables de cuidado y no solo de uso. Es la forma de seguir con el problema y armar algo con todo lo devastado.

Haraway como eco-feminista, no heterosexista, no antropocentrista etc., muestra que se trata de respuestas cosmopolíticas, que no tienen al humano - en especial al androcentrado - como centro sino a las múltiples especies y fuerzas que habitan la tierra. “Esta puede ser una respuesta feroz a los dictados del antropos y del capital” (p. 21)

La autora en otro de sus libros, “Manifiesto de las especies de compañía: perros, gente y otredades significativas” (2003) se plantea como puede lograrse una ética y una política que tome en serio las relaciones con *otredades significativas* en tanto relacionalidades contingentes y creativas. Generar parentescos raros, problematiza un asunto importante, explica Haraway, como lo es pensar ante quién se es en realidad responsable. ¿Quién vive, quién muere, a quién conecta este parentesco, que debe enlazarse para que el florecimiento multi-especie en el planeta se concrete?. Propone soltar exclusividades y asociarse, abandonar las pertenencias como indicadores ilustrados de la identidad fija de la modernidad. Somos híbridos, somos compost, somos cyborg, somos una especie compañera más. Simpoiesis es generar con. Pues entonces somos seres simpoiéticos, absolutamente relacionales y no autogenerados. No somos autosuficientes. No pre-existimos a nuestras relaciones. Los animales y plantas pueden ser nuestros maestros porque existen pensamientos no humanos. Este desarrollo explica en-

tonces la frase de Haraway de 2003 p. 26 “Generar parientes no bebés” que luego retoma la xenofemionista Helen Hester en un reciente libro de 2018.

La salida para Haraway de la actual encrucijada es en primer término: reinventarnos, regenerarse, restituir por parcialidades, no partir de cero. Como cuando una salamandra pierde una extremidad, se regenera el muñón a partir del cual se reincorpora luego una nueva extremidad, que aunque sea distinta y deforme es totalmente funcional. Igualmente la regeneración mediante la hibridación, ofrece posibilidades que, aunque sean deformes o monstruosas, permiten que se geste una potencia. Esta posición frente al cyborg, no significa de parte de la autora una defensa incondicional de la tecno-ciencia, ya que no adhiere al trans-humanismo, aceptando la muerte y proponiendo *el morir con* les otros en simpoiésis; además de que reconoce ampliamente que la ciencia y la técnica han operado a favor de determinados poderes, como herramientas de opresión en muchos casos.

Y la segunda salida de esta encrucijada actual se orienta a la relacionalidad, a la generación de parentescos raros en el chuluceno, conexiones ingeniosas, hacer simpoiesis, *el vivir con y morir con* en este mundo denso y dolorido.

Sin duda la lectura de Haraway es imprescindible para nuestra clínica. No nos alcanza pensar en mecanismos intrapsíquicos y estructuras psicopatológicas fijas. Necesitamos el punto de anclaje de esta autora, que a su vez se suma al grupo de pensadores que apuestan al pasaje del correlacionismo sujeto objeto, a la relacionalidad, al espacio *entre* subjetividades, *entre* especies, *entre* géneros bipolares, *entre* cultura y naturaleza, *entre* vivo y muerto. Porque desde ese *entre* trabajamos en la transferencia en el dispositivo, en inmisión de otredad y porque desde ese *entre* pensamos los lazos sociales y las conexiones entre existentes en el planeta tierra.

También Haraway nos abre a lo fuera de la heteronorma cis-sexogenérica y a los lazos por fuera del excepcionalismo especista androcentrado, cuando nos invita a los *parentescos raros* entre esas *otredades significativas*, vínculos contingentes, parciales, no biológicos, no sanguíneos, reconocedores, inclusivos y sostenedores, no exclusivistas ni dominadores. Hoy en la clínica nos quedan pocas consultas de familias tradicionales- que son las que mayor sufrimiento traen – y se plantean muchos parentescos ampliados, interconexiones inventivas, vínculos parciales, intercambios novedosos entre humanos y entre humanos y otras especies de compañía. Son muchas las personas que conviven en vínculos entre especies de compañía, desarrollando un diálogo que muestra que los signos de la semiótica son ocupados por varios existentes más allá de los humanos. Son las familias multiespecie de Donna Haraway. En relación a estas configuraciones, la autora expresa “que ella no es madre de perros, que elige perros” y “que está tratando de experimentar otros tropos, otros metaplasmas” digamos otros ensamblajes (2003). Trabajamos ya no solo entonces con lo tradicional de los parentescos levistraussianos del intercambio de mujeres y la ley del padre, sino también con familias ensambladas, ampliadas por fuera de la sangre, de la ley jurídica, de la religión y los ideales modernos del amor romántico, con otros parentescos raros, conexiones novedosas, amistosas, colaboracionistas, solidarias, multi-especies, etc. Estos parentescos incluyen en sus redes a existentes con distintos lenguajes y distintos simbólicos e imaginarios. Rescatamos ese abordaje harawayano situado, de otredades significativas, de manadas, que aluden a la contingencia, a la parcialidad, a la libertad de que los vínculos valen por lo que son ahora, no por lo que fueron o serán por destino, sino porque existen entre sí y gracias a unos y otros en esa relacionalidad. Existen en red, *viviendo con*, en simpoiesis, armando un sistema alejado de una pirá-

mide estática y pesada. Ese ensamblaje o esa composición entonces es menos parecida a un árbol que crece siguiendo una estructura fija y mucho más parecida a un jengibre, que crece hacia donde brota una línea de fuga.

A veces el abrir estos panoramas a los jóvenes que consultan porque se creen neuróticos, pero que en realidad están asfixiados por ignorancia, en los parentescos consanguíneos heteronormados, especistas, tradicionalistas, modernos, clasistas, racistas y otros ismos y centrismos, genera una brisa que oxigena y llama a viva voz a las potencias axiomatizadas por los discursos de control. Esa tarea y esta visibilización es posible, solamente, si incorporamos a nuestra caja de herramientas a estos autores y pensadores del giro ontológico, entre tantos otros que venimos mencionando.

También los conceptos harawayanos nos sirven como excelente herramienta para abordar las consultas de existentes que se hallan entrapados y asfixiados en formas heteropatriarcales de vínculos reducidos a papá, mamá, esposos e hijes. Ofrecerles la posibilidad de interrogarse sobre estos modelos de parentesco que ya no toleran y poder ubicarlos no como un destino único e inmovible que Dios les legó y que sienten culpa por no poder aceptar, sino como un moldeamiento que los discursos hegemónicos efectúan sobre sus vidas en este planeta. Se abre así la posibilidad de hacer una revisión en su existencia de los modos en que los poderes la afectan y de su interés o no de resistir creando y agenciándose de otras formas de vida y de cuidado de sí y de les otros, generando parentescos más inclusivos, dinámicos, diversos y en consecuencia distintos a los hegemónicos. De este modo, ese existente puede abrir sentidos ricos y puede desprenderse de sufrimientos neuróticos que se constituyeron, porque faltaba construir esos espacios de pensamientos creativos, nuevos y propios, por fuera de los formatos de pensamiento que la hegemonía naturaliza.

Estos abordajes no son un alivio solo para existentes en la época de juventud, sino que son muchos les existentes mayores y hasta ancianos que se ven favorecidos con la posibilidad de concebir que en la vida hay vínculos y agrupamientos distintos a los hegemónicos. De este modo se habilitan a *un buen vivir con y un buen morir con*- esa simpoiesis. Esta tarea constructiva de nuestra profesión, es posible solo si nos abrimos a estos otros campos del saber y no nos quedamos con las teorías modernas ilustradas de la subjetividad individual solamente.

Otro aporte de D. Haraway que también tomamos de Braiddotti, de Ferrando, de Latour, de Deleuze y Guattari, etc. es la construcción de corporalidades híbridas, de la construcción de un *cuerpo sin órganos* hasta lograr una cartografía híbrida ayudados por la tecno-ciencia. Es parte de hacer camino contra el ideal capacitista del capitalismo eficientista. Así esos existentes se reinventan sus corporalidades como la salamandra con una extremidad nueva de reemplazo que aunque no tan perfecta y quizás más deforme, pero le ayuda a desplazarse, alimentarse, estudiar, conocer, siguiendo en esa vida *junto con les otros*.

Ver, representar, saber y pensar no son solo asuntos humanos. Piensan los bosques

Eduardo. Kohn antropólogo canadiense en “Como piensan los bosques” (2013, traducido al español en 2021) trata de pensar cómo vamos a enfrentar esta época llamada antropoceno. Llama a su enfoque una antropología más allá de lo humano. Considera que su libro es una intervención política, porque busca herramientas conceptuales para efectuar un giro mental radical al incluir en lo interrogado, existencias humanas y no humanas. El autor hace un cuestionamiento sobre cómo las teorías sociales conciben la naturaleza de la representación, y busca desentrañar la conexión entre los procesos representa-

cionales, propios de todo pensamiento y los procesos vitales, lo vivo tanto humano como no humano.

Tomando a Peirce, explica que el significado, el sentido y la representación, no son solo humanas. Todas las formas de vida participan de procesos de significado y por lo tanto pueden ser consideradas como capaces de pensar y aprender. Afirma que la individualidad no solo atañe al hombre y propone que cualquier entidad que se comunique mediante signos, se puede considerar como un sí mismo. Surge así una compleja *ecología de seres humana y no humana*.

Kohn estudia no solo como los humanos se relacionan con los no humanos, sino cómo estos no humanos modelan y condicionan la vida de los humanos. La antropología entonces ya no solo estudia el humano y sus grupos, sino que amplía su espectro de estudio y por ende sus conceptos y metodologías.

Parte de la semiótica peirceana observando cómo los signos representan cosas en los mundos. Pero la representación no es igual o no aporta lo mismo para todos los mundos, los nuevos realismos filosóficos lo están ahora planteando. Entonces como paso inicial empieza descartando las ideas recibidas en cuanto a qué significa representar algo. Los modernos, que somos nosotros lo occidentales, portamos la herencia kantiana, que nos obliga a pensar que no se puede llegar a la cosa en sí, quedando esta última por fuera de la representación. Pero la representación puede ser algo más que lingüística y simbólica. Hay formas de representación que van más allá del lenguaje. Aquí entonces se adentra a observar, experimentar e investigar, cómo se produce la representación en las formas de vida no humanas. Propone salir de la fusión moderna occidental y antropocéntrica de representación y lenguaje. Explica que el lenguaje humano es arbitrario, basado en convenciones y esencialmente simbólico. Pero existen otras formas de representación, que también se basan en signos y son más amplias que

las representaciones que se asocian al lenguaje humano. Kohn toma los íconos y los índices propuestos por Peirce. Los íconos comparten alguna similitud o semejanza con los objetos que representan y los signos indexicales son aquellos en donde la representación va a estar en función de las conexiones reales que comparten con lo representado, con los objetos, el ejemplo clásico es humo, fuego. Habría en el caso de los índices una relación de inmediatez con lo real, que también incluye una conexión entre lo que ocurre en esa inmediatez y lo que puede ocurrir luego. Es decir abre a un futuro, corroborando que no se trata de acciones mecánicas, sino de acciones inteligentes. Para ejemplificar en los vegetales, se puede pensar en las respuestas de los girasoles a las variaciones horarias del sol o las raíces en relación a los flujos de agua, que muestran que las respuestas no son mecánicas, que las células poseen sistemas de transmisión de información y que entre los distintos organismos cooperan, como sucede en relación a los estudios de las raíces y la humedad que comparten.

Este modo de concebir los signos, muestra entonces sistemas de representación más ricos y amplios que los puramente simbólicos humanos. Por ello Kohn sostiene que existen procesos de comunicación y pensamiento a partir de estos signos. Por un lado una capacidad de pensar a partir de la decodificación de esos signos y por otro una capacidad de comunicar usando esos signos. Estas capacidades son visibles, si se toman los estudios que muestran que las plantas no actúan azarosamente y leen estos signos que pueden ser por ejemplo, como mencionamos renglones antes, la cantidad de luz o de agua. Esas variaciones no son solo variaciones materiales, sino que son variaciones de orden semiótico, pues son interpretadas y se constituye así un entramado que arma un pensamiento. Los vegetales acusan recibo, interpretan y poseen capacidad de agencia, de modificarse y no solo en sentido individual, sino en cooperación entre varios vegetales

El símbolo es un signo arbitrario y convencional que tiene carácter de colectivo y social. Es polisémico. Es un signo que se refiere al objeto que denota en virtud de alguna ley, asociada a ideas que permiten que dicho símbolo se interprete como referido a dicho objeto. Pero existen otras formas semióticas - icónicas e indexicales - de representar el mundo, que pertenecen a los humanos y también a la vida biológica y a los animales. La significancia no es solo humana, porque los humanos no somos los únicos que interpretamos signos. Propone que además de ser seres simbólicos, los humanos compartimos otras modalidades semióticas con el resto de la vida biológica no humana. “Estas modalidades representacionales no simbólicas, permean todo el mundo viviente- humano y no humano- y tienen propiedades que han sido poco exploradas y que son muy distintas de aquellas que hacen tan especial al lenguaje humano”, expresa Kohn (p. 12).

Ya vimos en capítulos anteriores, al hablar de Benjamin y Kristeva, como estas autoras incluyen lo semiótico en el entramado relacional, ubicándolo en la fuerza pulsional de las imágenes auditivas, olfativas y la sensibilidad del cuerpo, los ritmos, los movimientos, el tono, la fuerza, mientras lo simbólico se instala como el proveedor de forma y orden, constituyendo el aspecto que priorizan las culturas patriarcales. Estas autoras, especialmente Kristeva, consideran que la concepción semiótica al ampliar lo específicamente reducido al lenguaje, abre posibilidades de cambio cultural y resistencia a una ley simbólica ahistórica. No obstante, si bien hablan de modalidades representacionales no simbólicas y entonces consideran que el lenguaje es algo más que simbólico, el contexto que le da sentido, es un contexto sociocultural humano. Piensan dentro de un marco humano. También el lenguaje lacaniano incluye esa semiosis solamente humana. Salen del lenguaje simbólico, pasan a ser extralingüísticos, pero continúan en un contexto

antropomórfico. No se plantean el estudio de los signos más allá del humano.

Deleuze y Guattari pueden quizás hacer inter-texto con Kohn por su concepción de los signos orientada por la modalidad spinoceana, bastaría el ejemplo del bloque de devenir que atrapa a la avispa y la orquídea en “Mil mesetas capitalismo y esquizofrenia” (p. 245). Esta concepción considera que los signos no son todos necesariamente significantes, no se limitan al lenguaje ligado a las representaciones y lo verbal y se diseminan por muchos estratos habilitando afectos en composiciones o agenciamientos entre existentes. Estamos contruidos semióticamente. Funcionan entonces distintos tipos de signos. Algunos son propios del régimen signifiante que tiende a unificar, ordenar por una ley, generan la representación y orientan al formato disciplinario que impone una cultura. Otras veces funciona un régimen asignifiante que considera los flujos, sean estos de afecto, de informaciones, de base de datos, de moneda, etc. Sostienen que el capitalismo es un operador semiótico que produce afectos y por ende modos de vida automatizados, por medio de una batería programada de signos. Creemos que en Deleuze y Guattari los contextos que dan sentido, salen del ámbito antropomórfico porque se trata de un funcionamiento maquínico que involucra al humano, al animal, al libro, o a las máquinas de la tecnología. Cuando se habla de máquina o de animales y vegetales, se abandona a las estructuras saussureanas o lacanianas que son más a-históricas, más representacionales que ocupan solo la vía signifiante, y son indudablemente antropocéntricas.

Otro autor que se corre del contexto antropomórfico al hablar de información-comunicación-signos, y de individuación y trans-individualidad es Simondon (2009), que incluye en este proceso relacional de individuación, a individualidades humanas y no humanas como lo son los objetos técnicos. No

hay binarios ni jerarquías entre sujeto humano-máquina pues se trata de una *ontología relacional* y esto influye en el concepto de representación.

La información abarca a todos los seres vivos humanos o no humanos, y a los seres artificiales o maquínicos. No solo el hombre comunica, también lo hace la máquina. Entre el humano y la máquina se da una relación de trasducción, que significa traducir, desplazar, transformar un tipo de señal en otro. La cibernética impacta al humano, que empieza a aceptar que la información se produce no solo en los cerebros y los simbólicos humanos.

La información es inherente a todo lo vivo y también a las máquinas, sin que participe allí la conciencia o la voluntad del hombre. Las máquinas quieren funcionar, el capitalismo las fabrica con obsolescencia programada para que se compren nuevas máquinas y se consuma más.

Simondon propone un pensamiento sin imágenes que a nuestro gusto se acerca a Spinoza y se aleja de Descartes y del correlacionismo kantiano. Funde pensamiento y acción. El énfasis entonces no está en elaborar representaciones, porque no hay mucho para representar. Hay que estar atento al devenir que es sin imágenes y sin un telos, para captar el mundo tal como es. La información, los signos que van y vienen atraviesan los distintos campos epistémicos desde las moléculas de ADN, la vida íntima, las ciencias humanas y la vida en el planeta en su totalidad. Como vemos son varios los pensadores que conciben a la representación excediendo lo antropomórfico y se abren a la diversidad de las existencias, a las distintas vidas y mundos.

Entonces expresa Kohn (p.13) “la vida es constitutivamente semiótica, es en su totalidad el producto de procesos sígnicos”. Compartimos con los otros existentes que todos vivimos con y a través de signos, que no son necesariamente simbólicos.

La semiosis pensada de este modo, constituye el mundo y nos permite relacionarnos entre distintas especies y existencias pasando de un enfoque dualista a uno monista, donde el humano y el jaguar o el bosque o la maleza, son partes de una misma historia con final abierto. Aquí el autor comparte la tradición heracliteano, spinoceana, llegando hasta la deleuziano- guattariana, en donde el caos vital, la materia vital es también pensamiento, porque materia y pensamiento son una misma cosa. Justamente Kohn (p.23) usa el sintagma *pensamiento viviente*, “porque toda vida es semiótica y toda semiosis está viva, entonces la vida y el pensamiento son uno y lo mismo. La vida piensa; los pensamientos están vivos” (...) “El mundo está animado. Nosotros no somos el único tipo de nosotros” Cambia así el entendimiento de lo que son los sí mismos, que no son solo humanos y como se tejen los *nosotros* en una red de relaciones que llama “*ecología de seres*”, donde estos distintos seres poseen puntos de vista variados que se entraman heterárquicamente o rizomáticamente, porque no hay una jerarquía de relaciones.

Aquí se puede establecer las similitudes de estos trabajos con Viveiros de Castro y su perspectivismo amerindio y con I. Povinelli y su geontología, con Haraway, Lynn Margulys, Thimoty Morton y la simbiosis, la simpoiesis, Jean Bennett y su materia vibrante, Bruno Latour y los cuasi-objetos etc., etc.

Kohn va a trabajar entonces, la posibilidad de dotar de capacidades lingüísticas a seres vivos no humanos para intentar superar las interpretaciones conductistas, mecánicas y bioquímicas propias del racionalismo ilustrado que se hacen de los no humanos. Muestra que la semiosis nos sirve para entender el mundo llamado natural como arreglo de distintos signos y de una red de significaciones que emergen, de lo que diferentes interpretantes - humanos y no humanos- hacen de la realidad. Reconocer realidades configuradas o concebidas a

partir de perspectivas no humanas, desestabiliza la vieja matriz occidental moderna. Estas configuraciones de realidades son performativas, al enunciarse se realizan y se constituyen esas realidades. Se trata de una “*ecología de las subjetividades*”. Hay agentes no humanos que se relacionan con el mundo a través de sus propios mundos perceptuales o sus puntos de vista. Es importante conocer y considerar la manera en que estos no humanos ven el mundo y representan a los humanos. El antropos se descentraliza y -parafraseando a Chakrabarty - se provincializan las modalidades simbólicas de nuestro lenguaje. No hay modos comunicacionales superiores a otros. Todos somos Ilustrados y mayores de edad, habría que hacerle llegar a Kant esta noticia.

El autor busca liberar el peso conceptual que se nos ha acumulado por nuestro antropocentrismo, desarrollando nuevas herramientas teóricas y metodológicas. Habla por ejemplo de amplificación y desfamiliarización. Yendo al bosque, se ponen de relieve fenómenos extraños que amplifican y ejemplifican algunas de las características del mundo en que vivimos. El investigador trata de amplificar estos fenómenos más que usar la comparación y la reducción que caerían en el correlacionismo kantiano del sujeto y el objeto. Amplificar y desfamiliarizar “permiten ver lo extraño como familiar, para que lo familiar parezca extraño”. De este modo se desestabiliza lo considerado natural e inmutable y lleva a la reconsideración crítica de conceptos fundacionales como por ejemplo: contexto, representación, relación, espacialidades: delante, atrás, sí mismo, mente, muerte, real, historia etc. Qué quieren decir estos conceptos ahora y donde se ubican los fenómenos a los que se refieren y qué efectos permiten encontrar y transmitir. Un ejemplo que muestra que los jaguares representan el mundo, pero que no lo hacen como nosotros. En el reino de los jaguares, la representación que tan bien suponíamos entender, porque

creíamos que era una sola y únicamente nuestra, nos empieza a conmovier y hacernos sentir extraños. Kohn cuenta en la p. 1 de la introducción, que cuando se acomodaban para dormir en la selva ecuatoriana bajo el techo de palma, un compañere indígena le advierte: “¡Duerme boca arriba! Si viene un jaguar va a ver que le puedes devolver la mirada y no te va a molestar. Si duermes boca abajo, pensará que eres aycha-presa, carne- y atacará”. Juegan acá estos mecanismos de familiarización, amplificación etc., que nos pueden ayudar a desnaturalizar nuestra estables representaciones y empezar a pensar cómo nos ven les otros, considerando que ver, representar, saber y pensar no son asuntos solamente humanos.

Otro ejemplo de Kohon explica que en una caminata en el bosque, él y sus compañeres quechuas se encuentran con un grupo de monos. Un indígena dispara una bala y los monos se dispersan, pero uno queda escondido en un árbol, y al caer una rama, ese mono se asusta. Este evento, la caída de la rama es un signo (índice), en la medida que es algo material que ocurre en el lugar, para alguien. Ese alguien es un mono que interpreta y representa. La palma o rama al caer, hace que el mono note que algo ha sucedido y que esto sucedido está seguramente asociado a otros eventos que van a suceder luego. Estos índices no son simple encadenamientos de causalidades mecánicas, porque requieren de seres vivos que interpreten y hagan conexiones entre representaciones. La división naturaleza-cultura entonces, se halla cuestionada, y el antropos es una de las múltiples existencias que pueblan los bosques.

El extenso trabajo de investigación de de Kohn nos aporta herramientas para ir más allá del lenguaje humano. La semiosis nos permite apreciar que el lenguaje está conectado con una semiosis de un mundo de vivientes y de existencias más allá de la humana. Todas esas mismidades comparten ciertos atributos y no comparten otros en un entramado ecológico de seres

multiespecie. Y Kohn nos recuerda que “si nosotros vamos a sobrevivir al antropoceno- época en la que el mundo más allá de lo humano está cada vez más siendo transformado por lo demasiado humano- tendremos que cultivar activamente estas maneras de pensar con y como los bosques”(p.316). Expresa que a pesar de que nuestros pensamientos han sido domesticados, también están vivos y también son salvajes, sauvage, silvestres, del bosque y nos pueden permitir salir de lo humano tan limitado y abrir a un *nosotres* mucho más amplio.

De la biopolítica a la geopolítica. La figura conceptual del virus. Covid 19

La antropóloga Elizabeth Povineli nos propone un pasaje de la biopolítica a la geontología. Sostiene que las figuras conceptuales foucaultianas de la biopolítica, el niño masturbador, el perverso, la mujer histérica y la reproducción matrimonial ya no son figuras conceptuales útiles a las problemáticas actuales. Por ello estudia la agencia de entidades no humanas, abandonando la lógica del carbono que concibe la tierra como contenedor de minerales en lo geológico y no como compuesta por entidades vivas. Para el imaginario del carbono, una montaña o un lago no se reproducen, no son entidades con vida ni con agencia. Sin embargo los indígenas australianos y Povinelli, sí los consideran vivos y con capacidad de potentes agenciamientos en red de relaciones. El binario es bios-geos, en donde ese geos es un recurso para utilizar, sin ninguna posibilidad de existencia vital. Por eso en el pensamiento capitalista se habla del agotamiento de los recursos mineros y no de la muerte, pues allí se considera que no hay vida. El humano occidental, ve la montaña desde su perspectiva de un recurso sin consideración ética y social, que puede ser usado hasta el agotamiento.

Povinelli en “Geontología, Requiém del liberalismo tardío” 2016, se aboca a dar agencia a estos seres desprovistos de

bios, y propone - en lugar de las figuras conceptuales que usaba la biopolítica - a las figuras conceptuales del *animista* (que son los seres inorgánicos que pueden estar dotados de alguna vida), y el *desierto* en relación al temor de extinción planetaria y el *virus*, que es una existencia intermedia entre la vida y no vida, beneficiosa para algunas especies -hongos por ejemplo- y no beneficiosa para otros. El virus lleva al concepto de ruptura del equilibrio, contagio, fantasías de distopías, historias de apocalipsis y salvación, que e invitan a la búsqueda de estrategias, ya no a nivel biopolítico, sino estrategias planetarias de cuidado geopolítico para seguir viviendo todes en el planeta.

La figura conceptual del virus propuesta por Povinelli en 2016 en “Geontologías. Requiém del liberalismo tardío” anuncia aunque nos parezca imposible, la llegada del Covid 19. (Alyne Costa, 2020) Este virus se halla entonces en relación a la era geológica que habitamos, el antropoceno, caracterizado por los efectos de devastación generados por el uso de la tierra como recurso humano. Las temperaturas elevadas e inestables, vientos fuertes a causa del régimen de vientos alterados, inundaciones, sequias, falta de agua, expansión de los plásticos en la superficie del mar y de la tierra, contaminaciones por pesticidas, cambios en el ciclo del carbono, son todas modificaciones que llevan a extinción de especies, pues generan desequilibrios que rompen los ciclos de recuperación indispensables para la reproducción de especies y sustancias terrestres. De este modo se activan virus y la propagación de enfermedades contagiosas en magnitud pandémica.

El concepto de antropoceno desplaza a la discusión por la biopolítica que deja de ser el lenguaje de la crítica al día de hoy. Se necesita de otro modo de pensamiento crítico distinto de los propios del estructuralismo y el post-estructuralismo con cierto lastre moderno antropocentrista. Justamente como su nombre lo indica el antropoceno que grafica y patentiza la

acción destructiva humana en el planeta, genera el debate sobre la existencia o no de los binarios naturaleza -cultura y vivo no vivo, transformándose la biopolítica en una cosmopolítica o geopolítica.

La geontología suma al pensamiento de los límites de la vida y la muerte, el binario *extinción no extinción o supervivencia*, porque descentra la muerte de la escala o la existencia humana, como única o principal existencia viva y además incluye lo geo, que existe aunque no está ni vivo ni muerto, pero se extingue, se deteriora. Se trata entonces del deterioro de los ríos, témpanos, oxígeno, capas terrestres etc

La discusión ya no pasa por el término de vida, sino de existencia. Qué es lo *que existe y cómo existe lo que existe*. Lo que existe no es solo lo humano con su existencia excepcional, hay redes actantes, fitoplancton de la cadena trófica de los océanos que nos permiten respirar, animales, tornados, virus, etc.

Es en este sentido que se expresa el pasaje del *giro lingüístico* y el *giro epistemológico*, al *giro ontológico*. Más que las maneras y métodos de conocer, interesa qué existe, cómo y de qué modos eso existe. De cómo organizar los modos de existencia en el planeta, de eso se ocupa la cosmopolítica.

Povinelli como el resto de antropólogos ubicados en este giro ontológico nos muestran que creer que nosotros los humanos existimos unilateralmente excluyendo y minimizando al resto de los existentes y usando la tierra como recurso, solo genera destrucción del mundo. Los otros seres no dejan de existir porque se los invisibilice. Los microscópicos virus causantes del Covid, del ébola, de la gripe aviar, porcina, que se conectan por el vínculo con otras especies -zoonosis, antropozoonosis, transmisión entre hospedadores de distintas especies etc. - son un ejemplo de ello. Los humanos occidentales no contemplamos que nuestras acciones y modos de relación con animales o plantas, minerales, agua, aire, tiene consecuencias destructivas para todos, incluyéndonos.

Los colectivos de pobladores de América y África sobrevivientes de la colonización con todas las destrucciones de las riquezas de la tierra y lo autóctono que esto acarreó, hace tiempo advierten que la forma avasallante de existir e imponer al otro y usarlo como recurso, genera destrucción de todos. Lo decían antes de que se hable del antropoceno, ya ellos antes, *veían y soñaban más lejos que los blancos occidentales*.

Los saberes antropológicos nos dan la oportunidad de que como especie humana, conozcamos nuestra historia producto del los patriarcados, racismos y clasismos y dejemos de ser modernos, kantianos, cartesianos y entremos en la simbiosis planetaria de comunidad de vivientes interconectados en nuestras múltiples y diversas potencias, replanteándonos nuestras acciones individuales y colectivas.

En 1979 Lovelock dice “tengo la sospecha de que la tierra se comporta como un gigantesco ser vivo” Surge así la hipótesis de Gaia, que Lovelock desarrolla en “Gaia: una nueva mirada de la vida en la tierra”. Allí en la p. 113, nos informa que el aumento del dióxido de carbono actuará como una especie de manta gaseosa para mantener la tierra más caliente, ya en 1979. Evidentemente que los negacionismos han funcionado a nivel de los tanato-poderes y también de nosotros los habitantes occidentales y occidentalocentradés de este dolido planeta. Aquí la Ilustración kantiana se ha invertido. Los yanomami, los guayaquíes, todos los habitantes amerindios, podrían enseñar a los gobiernos capitalistas occidentales, formas de vida no automatizada y modos de organización cosmopolítica, donde los poderes se utilicen para la convivencia, la creación y producción igualitaria y no para la explotación de unos existentes por otros existentes.

La tierra en el escenario de la historia. Definir qué es la tierra es hoy la tarea antropológica

Patrice Maniglier en (2019) *AVÁ Revista de Antropología* n° 29 propone en los debates sobre el antropoceno “pasar del giro ontológico al geontológico” y vincula esta propuesta a la aparición de la tierra al escenario de la historia, lo cual lleva a la antropología a considerar a este nuevo actor y sus agenciamientos. Definir qué es la tierra es objeto de la antropología.

También el historiador hindú Chakrabarty en 2009 en la *Revista Investigación crítica* n° 35, escribe “Clima e historia: cuatro tesis”, y la primera de ellas sostiene “que las explicaciones antropocénicas del cambio climático implican el colapsos de la antigua distinción humanista entre la historia natural y la historia humana”. La naturaleza ya no se concibe como obra de un Dios, sino que es un actor en el panorama total. Es la culturaleza de Haraway o los híbridos de Latour o Braidotti.

Gaia no es un elemento pasivo, el ambiente no es algo quieto comandado por los que viven ahí. El ambiente está formado por seres vivos. Por ejemplo en la atmósfera, el oxígeno que respiramos, es producto de la fotosíntesis de las plantas. Las nubes, el aire, las rocas, que la modernidad apartaba en la categoría naturaleza y no eran vivos, están llenos de vida en perpetua transformación.

Siguiendo estos razonamientos Maniglier sostiene entonces que: “La política de la tierra es la política de nuestro tiempo”. Explica que si la biopolítica se funda en el poder del estado sobre la población, nuestro tiempo es el del geopoder. Se trata de una subjetividad planetaria pues todos compartimos, los actores humanos y no humanos. Y la antropología se extiende entonces en ese más allá de los humano como sostiene ya muchos antropólogos contemporáneos como por ejemplo E. Kohn (2013) que estudia el lenguaje de los bosques.

La propuesta cosmopolítica no kanteana. Una ecología de las prácticas

Isabelle Stenger filósofa y epistemóloga belga en 2008 en “Tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene” hace un llamado a los humanos a reconocer que son responsables ante el propio planeta y al resto de los terrícolas, por los siglos de capitalismo y dominación de la tierra como recurso y de los pobladores de las colonias devastadas y las demás especies, pensadas también desde lo lucrativo.

Propone dejar el excepcionalismo antropocéntrico, para pensar un multiverso o pluriverso de variadas ontologías no humanas, terrícolas no humanos y cosmogonías amerindias etc. Stengers en su “Propuesta cosmopolítica”(2014), aboga por la inseparabilidad de las propuestas políticas y cosmopolíticas. Aclara que el uso que hace de la palabra cosmopolítica es distinto al que hace Kant. La cosmopolítica kanteana alude a la confianza depositada por el filósofo, en un progreso general del género humano que hallaría su expresión en la autoridad de un *ius cosmopoliticum*. Una sola comunidad con un aspecto moral o un ordenamiento jurídico compartido. Stengers en ese texto aclara que “su uso del significante cosmos tiene poca relación con el significado que este tenía para el ciudadano antiguo que se afirmaba a sí mismo, en todas partes, como estando en casa, ni tampoco con una tierra unificada en la que todos serían ciudadanos, un buen mundo común”. Por el contrario, a Stengers, le atrae y convence más, encontrar afinidad entre el término cosmopolítica y un personaje conceptual que Deleuze hizo existir tomándolo de Dostoievski: el príncipe idiota. Stengers explica que “el idiota es el que siempre ralentiza a los demás, que se resiste a la manera en que se presenta la situación, porque hay *algo más importante y a eso más importante, no lo sabe*”. Y no se trata de precipitarse por saber, sino justamente de aceptar que no disponemos del significado de eso que cree-

mos saber. Un Bartleby. Con esto, Stenger se refiere a que ella misma se propuso bajar la velocidad y dejar de reproducir modos tradicionales que transforman en clave universal neutra, es decir válida para todos, a determinadas prácticas o abordajes teóricos y metodológicos.

La propuesta cosmopolítica de Stengers, se aleja de ese buen mundo común kantiano, y prefiere tomar la posición del príncipe idiota y cuestionar los significados. Lo cosmopolítico incluye una pluriversidad, es decir mundos y realidades muy distintas, que aunque puedan tener conexiones parciales y existir en un mismo espacio- tiempo, son capaces de existir sin interferir unas a las otras. Se trata entonces de pluriversal la política en el sentido de incluir la posibilidad de relaciones, tensiones, intercambios, entre mundos distintos. Se trata de una multiplicidad de mundos, en la que seres no humanos provistos de agencia, personalidad e intencionalidad sean reconocidos como actores y sujetos con derechos. La cosmopolítica que propone Stengers, supera la división entre los reinos natural y humano y busca conexiones parciales y contingentes entre las agencias de los humanos y los no humanos. En relación a estos intercambios, la autora propone arreglos basados en una diplomacia, que no es solo uso de buena voluntad y concesiones, sino lo que llama: una *ecología de las prácticas*. Esto consiste en que ante la ausencia de un acuerdo ontológico epistemológico soberano a todos los integrantes de esos grupos, se tratan de reconocer las conexiones parciales que existen. Es una actitud de pluralismo que busca lo positivo de cada zona o grupo, para agenciar sus propios modos de existir sin olvidar las conexiones con el ambiente o contexto en que se dan las prácticas y la ética de los practicantes. La *ecología de las prácticas*, requiere pensar la relación entre ambiente y ética. Un practicante, si cambia su práctica, allí va su ética involucrada y a la inversa, un cambio de valores también influye

en el ambiente. Esta sería una política que se ocupa tanto de los valores de los existentes que hacen prácticas, como de la tierra, el suelo que los sostiene.

Stenger habla de la Pachamama más que de Gaia porque el conocimiento es situado y estamos en América y no en Grecia. Ante el aceleracionismo tecnológico de las corrientes trans-humanistas que plantean un humano superador del actual con vida infinita, Stenger propone el uso de la tecnología de menor impacto, pasando del machismo y el antropomorfismo de los siglos pasados, a un uso sustentable de los materiales de vida, es decir mediante una ecología de las prácticas, sostener un respeto por la tierra, porque el planeta es un actor y responde al maltrato.

Como todes les estudiosos de las cosmogonías indígenas, Stenger entre tantos de ellos, propone que existen muchos mundos, esos que serían los mundos no ilustrados para los kantianos ilustrados, de esos *no ilustrados menores de edad*, debemos aprender, debemos aprender de la resistencia que desarrollan estos pueblos considerados menores y del respeto por las demás existencias que profesan. Ellos serían en palabras de Viveiros de Castro (2014 p 218) una “figuración del futuro”.

El apoyo mutuo, un modo de vida posible que es mayormente ignorado

Para ampliar aún más el panorama de aportes teóricos en relación a como nos vemos y nos ven les otros y como convivimos entre nosotres y con les otros, en este planeta, es interesante- aunque esta producción corresponde temporalmente a una época anterior a la de las publicaciones e investigaciones que venimos desplegando en este apartado - mencionar brevemente los aportes para una convivencia entre todes, del revolucionario ruso.

Pedro Kropotkin, teórico anarquista, seguidor de Proudhon

y Bakunin que además fue geógrafo, naturalista, zoólogo, y escritor, en 1902 publicó “El apoyo mutuo. Un factor de la evolución” que hace una re-interpretación muy particular del evolucionismo darwiniano, al cual adhiere pero realiza rectificaciones.

Hasta el siglo XIX los naturalistas sostenían el axioma de la fijeza e inmovilidad de las especies. En 1809 Lamarck escandaliza a la iglesia, planteando que las especies se transforman por existencia de un impulso o conatus intrínseco, que provee de nuevos órganos que se agregan a su fondo genético y se transmiten por herencia. Todo esto da posibilidades de adaptación al medio circundante en un proceso lineal.

Darwin, en sus viajes acumula observaciones y en 1859 publica el “Origen de las especies” aceptando la adaptación al medio lamarckiana, pero negando la fuerza inmanente que impulsa a la evolución. Sostiene que los cambios no son dados por un rápido impulso inmanente, sino que son graduales y accidentales y se basan en la selección natural.

Para pensar esta ley básica de selección, toma las ideas de Malthus que sostenía que las especies producen más descendencia de la que puede sobrevivir según los recursos disponibles. Por esto se genera una competencia intra-especie, después de la cual algunos sobreviven y son ellos los que se reproducen. Es decir que sobreviven aquellos que poseen caracteres más aptos para adaptarse.

Herbert Spencer extiende esta idea de la evolución a la sociedad y a la cultura. La lucha por la vida y la sobrevivencia del más apto representan no solo un mecanismo de transformación de la vida orgánica, sino el único modo de progreso humano. Surge el *darwinismo social* que genera el manchesterismo librecambista británico, que acentuaba al factor individual como motor de cooperación social y el más descarnado racismo científico que segregaba a los pueblos de origen no

européico, “siguiendo las verdades demostradas por las ciencias naturales más avanzadas”, colonizando África y América.

Kropotkin, conmovido por este panorama, reacciona publicando en 1902 su libro sobre el apoyo mutuo como factor de evolución. En él sostiene que junto al principio de la lucha por la sobrevivencia que no niega, se debe considerar otro que posee mayor peso, para explicar la evolución de los animales y el progreso del humano. Es el principio de ayuda mutua entre miembros de una misma especie y también entre distintas especies. Examina desde insectos sociales como hormigas y abejas hasta elefantes jabalíes y monos, sosteniendo que en todos los niveles de la escala zoológica existe vida social y que esa sociabilidad aumenta en cuanto aumenta la ubicación en la escala.

Kropotkin sostiene que lo social está antes que el individuo y que no se necesita contrato de no agresión. El existente es gregario. El existente es lo que es, solo por su propia sociabilidad. No acepta ni el contractualismo pesimista hobbeano, ni el contractualismo idealista rousseauiano. Sin ser un romántico, sostiene que el existente es singular, personal, social y político a la vez y aunque funciona la selección, el mundo no es en su origen un sangriento escenario de luchas entre seres hambrientos y ávidos de sangre como sostenía Huxley - bulldog de Darwin. Infiere que la convivencia y el apoyo reinan dentro de las especies y que en las especies que más se cultiva la solidaridad y la ayuda recíproca entre los miembros, existen mayores posibilidades de supervivencia y cambio. Desde ya que este apoyo mutuo se explica desde un factor biológico. Pero Kropotkin vivió en el siglo XIX y XX, no se le puede exigir otra cosmovisión. Bastante posteriormente, en la década del sesenta, Lynn Margulis expondrá su teoría de la endosimbiosis seriada, que coincide con los planteos de Kropotkin pues Margulis sostiene que es la simbiosis- simbiogénesis, endo-

simbiosis- y no la competencia, el principal factor que impulsa el proceso vital de existencia y evolución, simbiosis que hace posible la vida en la tierra. También actualmente Haraway – entre muchos otros – se posicionan en esta línea kropotkiana de reforzar alianzas entre los existentes de la biosfera, hablando de simpoiesis: hacer y producir juntas. Y si continuamos en la tarea de buscar similitudes conceptuales con otros pensadores, rápidamente aparecen los autores que hemos mencionado antes en este mismo capítulo con sus conceptos de agenciamientos, potencias, cooperación social: Deleuze y Guattari, Virno, Stzwarlk, y podríamos continuar la lista con Clastres etc., etc.

En la línea de los escritos psicoanalíticos, Silvia Bleichmar ha desarrollado un *psicoanálisis extra muros* para tramitar lo traumático en catástrofes como el terremoto de México de 1985 o el atentado de la Amia en nuestro país en 1994 (Woloski compiladora, 2021). Bleichmar desencapsula al semejante y al sujeto del pequeño mundo metapsicológico o del cerrado mundo de la estructura, otorgando gran importancia al papel del semejante en la conformación subjetiva y considerando tanto al sujeto como a su semejante inmersos en un gran mundo. En “La subjetividad en riesgo” (2005) y en “Dolor país” (2007) piensa mucho en la posibilidad de desarrollar un sentimiento ético del sujeto ante el otro y no solo sentir culpa ante la ley si se agrede al otro. Se anuda el cuidado de sí al cuidado del otre. Propone considerar un sesgo auto-conservativo de la vida y un sesgo auto preservativo desde los aspectos socio-identitarios, analizando como se ha jugado la interrelación de ambos, en los campos de concentración y dictaduras. Y sin duda Bleichmar ha leído a Kropotkin pues lo cita, aceptando que si bien en el humano existe la competencia y la búsqueda de beneficio personal ante los recursos externos, también existe la cooperación para sobrellevar circunstancias difíciles.

Y para continuar con el legado de Kropotkin, investiga tam-

bién los modos de vivir del paleolítico y neolítico y su espíritu comunitario. Toma relatos etnográficos y estudios de viajeros sobre tribus que habitaban fuera de Europa- australianos, esquimales etc., desmitologizando la antropofagia y el infanticidio que los misioneros de la época utilizaban de argumento para justificar la opresión colonial. Por el contrario, encuentra una orientación comunitaria con la organización social y laboral necesaria para una buena subsistencia, sin idea de propiedad privada, sin autoridades jerárquicas. En este sentido Kropotkin es el antecedente de la antropología de Pierre Clastrés y su escrito “La sociedad contra el estado”. Ni que decir que son muy interesantes los estudios kropotkianos sobre la luz que muchos estudiosos le quitaron y el salvajismo que le adjudicaron a las ciudades libres de la edad Media, para disimular el hecho de que esos pobladores podían gobernarse sin la necesidad de un estado y una ley generalizada, respetando las normas basadas en las costumbres de cada grupo. En definitiva, Kropotkin saca luz que la edad media no solo fue oscura, sino que surgieron allí riquezas sociales y políticas que fueron silenciadas por los pensadores modernos.

Con todos estos antecedentes teóricos de siglos pasados y propuestas de investigaciones y producciones de finales del siglo XX e inicios del XXI, más que pensar ya con la orientación que concibe el planeta como recurso para satisfacer nuestras necesidades, un psicoanálisis no antropocéntrico, necesita trabajar con un horizonte de interconexiones heterárquicas y convivencias mucho más amplias, respetuosas de las alteridades, que permita el enriquecimiento de los existentes, ya que se trata de múltiples maneras de esos modos de existencia en comunidad. Estos modos de convivir llevan a un pasaje teórico epistemológico y práctico de la bio-política a la cosmo-política. Desde este horizonte teórico ancho, el trabajo de pensar su vida para un existente, se amplía grandemente.

El psicoanálisis como heredero del humanismo moderno además de falocentrista y eurocentrado, es también antropocentrista. Se halló capturado por las influencias cristianas que rezan en la Biblia “Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y sojuzgadla, ejerced dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra”.

Hay citas de Freud de tinte antropocentrista como en “El porvenir de una ilusión” p. 2961, que expresa: “La cultura humana muestra dos aspectos. Por un lado comprende todo el saber y el poder conquistado por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la naturaleza y extraer los bienes naturales para satisfacer sus necesidades; y por otro, regular las relaciones de los hombres entre sí y muy especialmente la distribución de esos bienes naturales alcanzables. Un poco más adelante expresa: “Las instituciones no solo distribuyen esos bienes, sino que resguardan los medios existentes para el dominio de la naturaleza, de los impulsos hostiles de los hombres que pueden destruirlos” (p. 2962) Es decir que la ciencia y la técnica creada por el hombre puede ser usada por él mismo, para destruir la naturaleza o sus propias creaciones humanas.

También a lo largo de los escritos freudianos hay referencias explícitas en cuanto a las semejanzas entre el psicoanálisis y la teoría darwiniana, además de la copernicana. Así es que en 1924 en “Las resistencias contra el psicoanálisis” (p. 2806) comenta “que el psicoanálisis hiere fuertes sentimientos de la humanidad. Otro tanto sucedió con la teoría evolucionista de Darwin, que aniquiló la valla entre el hombre y el animal, levantada por vanidad humana” A continuación recuerda que ya en 1917 en “Una dificultad del psicoanálisis” destacó que “el concepto psicoanalítico de la relación del yo consciente con el todopoderoso inconsciente, constituye una grave afrenta contra el amor propio humano. Afrenta que calificué de psicoló-

gica, equiparándola a la biológica, representada por la teoría evolucionista y a la anterior cosmológica, infligida por el descubrimiento de Copérnico”.

También la teoría freudiana se nutre de conceptos darwinianos que luego toman otra especificidad ya dentro de la teoría. Tal es el caso de la ley biogenética de Haeckel, que plantea a la ontogénesis como recapitulación de la filogénesis y que Freud la aplica a las escenas originarias. Allí los esquemas filogenéticos vuelven a emerger en la vivencia onto-genética como escenas originarias que serán las “fantasías primordiales”, tema planteado en la Lección XXIII de las “Conferencias de Introducción al psicoanálisis” de 1917.

Es en Darwin entonces, en quién Freud hace pie para proveerse de materiales que expresan la idea de la permanencia en el presente de lo atávico más profundo que llega hasta lo animal, en el hombre más evolucionado. Esta idea subyace en toda la obra freudiana, participando así tanto Freud como Darwin de ese ideario moderno, racionalista de énfasis en la posición primera del humano en la escala viviente. Freud muestra entonces un matiz humanista, antropocentrista a lo largo de toda su obra, exceptuándose quizás, en algunos escritos como por ejemplo en “Lo siniestro” (1919) donde eso familiar y amble transformado en su contrario, se manifiesta cuando debería permanecer secreto, volviendo estas experiencias que fueron amables, como siniestras e inquietantes al punto de lindar con un más allá del logocentrismo humano.

Un psicoanálisis de hoy, necesita compartir idearios con campos epistemológicos no antropocentristas que reconocen las fronteras porosas, los confines entre lo humano y no humano, entre lo vivo y lo muerto, en un mismo eje de co-constitución. Esto requeriría salir de las estructuras ahistóricas, fijadas en un solipsismo de las subjetividades, de la metapsicología íntima e individual ubicada en un contexto de una alteridad

reducida al mundo capitalista que es necesariamente familiarista romantizado y progresista, restringido y limitante, heteronormado, cis identitario, blanco, especista, humanista, occidentalocentrado etc. Es necesario entonces que como analistas sepamos que nos hallamos en la transición de los paradigmas biopolíticos a los cosmo o geopolíticos, lo cual nos lleva a la urgencia de encontrar herramientas y miradas adecuadas a esta situación.

En este sentido, un psicoanálisis no antropomórfico, se aleja de los límites de las cartografías del racionalismo ilustrado moderno, abriendo el abanico de lazos y parentescos, ayudando al sujeto humano a dejar de sentirse impune de vivir de las otras especies y existentes, para pasar a habitar los confines, móviles y permeables, en una comunidad de vivientes. Se trata del cuidado de sí que implica el cuidado de los otros, ambos cuidados existen indefectiblemente entrelazados.

Sería entonces una cuarta herida, la correspondiente a pasar del antropomorfismo al cosmopolitismo de la comunidad de los vivientes, donde lo humano es una especie más, no la primera ni la más privilegiada, tal como lo proponen desde hace siglos los aborígenes brasileños venezolanos en su perspectivismo amerindio, entre otras poblaciones.

Nos interesa mucho el comentario de Simondon (2017) que explica y sostiene que nunca fuimos individuos, porque la materia de la que estamos hechos todos los vivientes del planeta es una mezcla de miles de formas de vida que se juntan y separan, una mezcla de montajes simbióticos de interactividad. No somos individuos porque primero estamos en lazo, somos juntos, somos holobiontes. Tanto los humanos como los animales somos holobiontes, porque mantenemos comunidad simbiótica por ejemplo: con micro-organismos que viven en los intestinos. Estas ideas de este pensador como de otros tantos del rubro, desplazan las narrativas individualizantes por narrativas relacionales y complejas.

Julieta paredes (2010) dice poéticamente algo similar, cuando explica que los animales, plantas, humanos, todos tienen una piel compartida con la Pachamama. También lo sostiene Timothy Morton en su *Ecología Oscura* con su real simbiótico, Povinelli con la figura conceptual del virus y Haraway con la simpoiesis en el Cthuluceno.

Simondon, Morton, Haraway, Paredes entre otros muchos, sin saberlo, comparten la misma matriz de significaciones que las expuestas en los trabajos de Protokin en 1902. Estos autores coinciden en que el existente es, a partir del vaivén con esa sociabilidad que lo recibe, y que no es necesario recibir al existente desde la posición de imponerle desde el inicio el contractualismo hobbeano. Aunque existe un siglo de diferencia, se trata quizás de una cosmovisión de orden trans-individual, una semiósfera - según el culturólogo Yuri Lotman que hemos citado en el capítulo relativo a la transdisciplina - que se viene gestando a partir de los siglos XIX y XX y que nosotros no podemos no considerar en nuestras teorías y en nuestras prácticas.

-

Parte VII

Otros mundos II.

Materialidad vibrante.

La fuerza de las cosas.

Lo post-humano.

“Pero existe una belleza propia de los objetos técnicos. Esta belleza aparece cuando estos objetos están insertos en un mundo sea geográfico o humane: la impresión estética es entonces relativa a la inserción; es como un gesto” (...)

“Una línea de pilones que soportan los cables que atraviesan un valle es bella, mientras que los pilones, vistos desde los camiones que los llevan, o los cables en los grandes rollos que sirven para transportarlos, son neutros. O un tractor en un garaje no es más que un objeto técnico; cuando está en funcionamiento y se inclina sobre el surco mientras que se esparce la tierra, puede ser percibido como bello”.

Gilbert Simondon

“El modo de existencia de los objetos técnicos”

Sobre el recorrido de este apartado

Como venimos planteando a lo largo de estos escritos, si como psicoanalistas nos abrimos a los otros campos del saber para ampliar nuestra caja conceptual y por ende nuestra escucha y nuestra praxis, luego de recorrer los otros mundos que nos acercan las corrientes del giro ontológico en antropología, no podemos dejar de incursionar ahora en la propuesta de la corriente filosófica llamada *realismo especulativo*, que hicimos mención en páginas de un apartado anterior y que dejamos en suspenso hasta este momento.

Al legado portentoso del siglo pasado que nos dejó el post-estructuralismo, nos resulta necesario por estos días, repensarlo abriéndonos a este realismo especulativo, sin refunfuñar diciendo que es otra moda más. Abrirnos a escuchar como los objetos se rebelan contra las concepciones que a partir de Des-

cartes y luego de Kant, nos decían que solo podemos concebir el mundo, a partir de la existencia humana, como construcción llevada a cabo por medio de nuestro pensamiento y nuestro lenguaje. El foco entonces en el siglo XX, estuvo sobre la subjetividad, el discurso, la cultura, existiendo la realidad solo si el sujeto la registraba, reforzándose así el antropocentrismo. Ahora los objetos se rebelan y existen más allá del tan supuestamente *excepcional* sujeto humano.

La metafísica de la presencia impone la necesidad de que para existir y tener poder, hay que estar presente en cuerpo, como lo ejemplifica el relato de Derrida en el Seminario “La bestia y el soberano”, donde el Rey Sol está observando cómo sus súbditos sacrifican a uno de sus elefantes. El Rey Sol es el sujeto activo y el elefante el objeto sacrificado, pasivizado. El rey representa la subjetividad moderna, el hombre en el centro, usando la representación de la realidad. Se tiene poder a partir de la mirada, que en la filosofía moderna esta vehiculizada por la representación. En “El animal que luego estoy si(gui)endo”, publicado en 2006, dos años después de su muerte, Derrida se pregunta si el humane se ha planteado alguna vez sobre lo que mira ese animal del humane que tiene delante. Porque el animal siempre fue puesto en el lugar de ser mirado, objetalizado en el correlacionismo sujeto-objeto kantiano.

El post-estructuralismo cuestiona esta metafísica de la presencia, porque allí se inscribe el gran modelo del correlacionismo sujeto -objeto, un binario de poderes desigualados. La política de la amistad con la presencia- ausencia del otro que viene cuando quiere y se va cuando quiere, la espectralidad del *entre* sin síntesis, la presencia del animal derrideanas; o el sujeto entre significantes y el objeto “a” lacaneanos; la biopolítica, el cuidado de sí y la parresia foucaultiana, etc., van contra esa metafísica de la presencia.

No obstante estas críticas al correlacionismo, el post estruc-

turalismo continúa dentro de ese mundo que tiene lugar fundamentalmente dentro del texto, con la primacía del discurso, de los significantes, del lenguaje, de la escritura, como herramientas del sujeto humano aún bastante excepcionalizado. Y en consecuencia, se continúa de algún modo con el binario que resulta de la división entre naturaleza y cultura, priorizando el aspecto antropocéntrico. En última instancia todo seguiría siendo una construcción humana, lo cual supone un sujeto que conoce a un objeto. Ese sujeto puede ser sujeto trascendental, sujeto fenomenológico, sujeto existencial, subjetividad vitalista, sujeto histórico social, sujeto como estructura lingüística, sujeto del inconsciente etc., pero en todos los casos rige el supuesto kantiano de *une humane*, que nunca va a hablar de una realidad tal cual, en sí, sino siempre autorizada por su epistemología.

No obstante todo esto dicho, no podemos ser absolutos en estas apreciaciones, porque algunos post-estructuralistas dejan algunas insinuaciones que dan posibilidad de generar otras ontologías más allá de lo humano.

Dentro de ellos, se plantearon ya como precursores de las propuestas de este realismo, Deleuze y Guattari con su ontología plana, con sus virtualidades, con sus devenires, agenciamientos maquínicos, líneas de fuga y desterritorializaciones. Guattari en “Las tres ecologías” y en “Caósmosis” habla claramente de mundos no solo humanos. Se refiere a semióticas que van más allá de los significantes humanos, tomando a todo lo vivo dentro de lo sígnico, considerando las composiciones inter-especies que incluyen los artefactos tecnológicos, las geografías y componentes del suelo. También es justo considerar que Derrida colabora con su aporte deconstructivo, y su consideración del carnofalocentrismo, y la espectralidad con el *entre*, que rompe el binario sujeto-objeto, muerto-vivo, natural-construido, etc., aunque continúa en gran medida siendo el humano el actor privilegiado.

El realismo especulativo mantiene la herencia deconstruccionista, pues cuestiona lo que desde la deconstrucción derrideana se llama Metafísica de la presencia. Esta idea de que existir es estar presente frente al objeto, se correspondería para los realistas especulativos con la idea moderna de naturaliza pasiva y fija, para ser usada como recurso humano.

El realismo especulativo sigue en la línea deconstructiva que rompe con esa metafísica de la presencia, pero esa deconstrucción que era antes solo algo que ocurría en el campo humano, *sucede* ahora en una realidad independiente del ser humano, que está conformada por objetos cuya comprensión no es antropocéntrica. Se rompe así la frontera rígida entre naturaleza y cultura. Las cosas no necesitan de la mirada humana para existir. Ellas son materia vibrante.

En este sentido, el realismo especulativo en sus diversas corrientes, cuestiona desde varios ángulos las conceptualizaciones modernas y posmodernas, ya que consideran que este posmodernismo, basándose en el giro lingüístico, refuerza los planteos kantianos más aún de lo que el mismo Kant hubiera imaginado. No hay experiencia directa y todo está mediado por el lenguaje. Así se combatía el dogmatismo del empirismo pero se recaía en un super-constructivismo donde todo se relativiza indefinidamente. Combatiendo el dogma empirista, se terminan estableciendo muchísimos dogmas todos constructivistas, teñidos de un fideísmo revelatorio casi divino. Este fideísmo, esta fe puesta en la construcción racional humana como reveladora del mundo, sigue siendo el valor que nace en la modernidad y se extiende también a las teorías que comienzan a cuestionar a esta modernidad. Todo es mediado por el lenguaje, es imposible pensar en la existencia de algo común de realidad.

Estos nuevos enfoques de los realismos contemporáneos salen entonces del antropocentrismo moderno y posmoderno,

pues plantean que toda cosa es singular y única en el mundo y que los objetos existen independientemente del ser humano, que es uno más entre ellos. Los objetos, como todas las otras existencias, no son rebajadas a una categoría inferior a la humana. La realidad existe independientemente de los sujetos humanos, de la conciencia humana, de los lenguajes humanos, de los saberes humanos. Ahora el ser, el objeto, tiene prioridad sobre el conocer de un sujeto, es decir que la ontología toma prioridad sobre la epistemología. Hay una priorización del pensamiento en su modalidad filosófica por sobre el conocimiento al modo científico, por su orientación antropomorfa.

En esta parte VII, siguiendo con estas ontologías que salen de la metafísica de la presencia antropocéntrica, y haciendo base conceptual en Jacques Derrida y Étienne Souriau, haremos un pasaje por el mundo espectral que nos propone la filósofa Vinciane Despret. Estos mundos requieren utilizar un abordaje trans-disciplinario para ser considerados, incluyendo el arte, los relatos populares, religiosos, etc. Existen muchas coincidencias entre estas espectralidades y las propuestas del realismo especulativo y el giro ontológico en antropología y sus muchos mundos no humanos. Conoceremos entonces el mundo espectral y el cuestionamiento al duelo freudiano que realiza Despret.

El trayecto continúa con el abordaje que hace Simondon del objeto técnico, la relación humano-máquina, la trans-individualidad, el arte, la técnica, la cibernética y cómo la información es inherente a todo lo vivo. Estas formulaciones nos llevarán al planteo de la necesidad de empezar a prestar oídos a los objetos. No como objetos de consumo en el modelo de funcionamiento de deseo automatizado propio de la propuesta capitalista, sino como existentes que acompañan, dan forma, embellecen las vidas. Temas estos que se tornan necesarios tratar en la clínica, porque si el objeto sale del modelo de consu-

mo automático, puede ayudar en el armado de formas de vida. Pensemos por ejemplo en existentes con funciones alteradas y con la ayuda que le significan ciertos artefactos y prótesis, sean estas físicas, químicas o simbólicas. Por último, para terminar de desenjaularnos del pequeño mundo de nuestros psicoanálisis, finalizaremos esta parte con una breve consideración de los interesantísimos y nutritivos planteos de los post-humanismos en especial de Francesca Ferrando y Rosi Braidotti.

Capítulo 18

Las existencias relegadas de esos otros del binario que son los objetos. Realismo especulativo, ontología orientada a los objetos.

La realidad en su contingencia, más allá de la correlación sujeto-objeto. Su abordaje matemático

El realismo especulativo toma su nombre de una conferencia de 2007 realizada en la Universidad de Londres en donde se reúnen Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Hamilton Grant y Graham Harman.

Quentin Meillassoux se denomina materialista o realista especulativo. Ante la pregunta en relación a *cómo está constituida la realidad y cómo podemos acceder a ella*, este autor sostiene que ese acceso se puede llevar a cabo través de una posición sostenida en conceptos badiouanos, que es partidaria del abordaje matemático de esa realidad. Su tesis básica sostiene que es necesario superar el esquema filosófico dominante tanto en la filosofía analítica anglosajona como en la continental especialmente francesa, que se basan todas, en el correlacionismo sujeto-objeto de base cartesiano kantiana. Le preocupa el mundo como exterior o por fuera del pensamiento, del lenguaje y de la cultura, tratando de ingresar a esta realidad experiencial por medio de las matemáticas.

Meillassoux no está de acuerdo con la suposición que sostiene que no podemos pensar más allá de la correlación su-

jeto- objeto o lenguaje- realidad. No acuerda con Kant que no tenemos acceso a la cosa en sí, que solo podemos pensar los modos que accedemos a la realidad, pero no la realidad en cuanto tal. Meillasoux no acuerda con esta posición, porque de ella se deriva el antropocentrismo filosófico, la imposición de la perspectiva lingüística, la renuncia a toda filosofía de lo absoluto. Cuando el autor dice absoluto, lo dice en términos de la etimología es decir: el prefijo ab = separación, y el verbo solvere = soltar, desvincular, es decir desligamiento, desligado. El correlacionismo es anti-absolutista porque no logra pensar desligadamente al sujeto y al objeto o al lenguaje y a la realidad. Para el correlacionismo no hay realidad si no hay lenguaje. Es imposible para el correlacionismo desarmar, despegar ese binario.

Meillasoux observa que en Kant y Husserl el correlacionismo es débil, porque si bien la cosa en sí misma es incognoscible, puede imaginarse. Pero en Heidegger y Wittgenstein el correlacionismo es fuerte, porque no tiene sentido suponer que hay algo por fuera del correlato del pensamiento y el ser. En Kant habría un principio de realidad, pero en este segundo caso ya no.

Meillasoux entonces rechaza el principio de correlación y refuerza el principio de realidad, en una especie de acceso a un nuevo empirismo humeano, pero con diferencias de este. Hume aún continúa en un correlacionismo y todavía hace énfasis en el modo de conocer humano. Meillasoux que necesita rechazar las leyes físicas de la naturaleza y las lógicas, salvo el principio de no contradicción. No elimina este principio, porque no podría sostener que las cosas siempre pueden ser diferentes de lo que son. La facticidad –eso que existe pero no es necesario- sostiene que la correlación no es absolutamente necesaria. La relación entre el pensamiento y la realidad se dio pero pudo no haberse dado, el pensamiento solamente es

un hecho que se dio de manera azarosa en la realidad y no es necesaria la existencia de pensamiento en la realidad, su existencia fue contingente y esa contingencia entonces vuelve contingente la correlación. Es decir no nos podemos salir de la correlación porque nosotros como entes vivos y pensantes nos volvemos siempre a ella, pero el hecho de que haya vida y pensamiento no es necesario, pudo haberse no dado. Es azaroso el hecho de que haya pensamiento sobre la realidad, no es necesario, puede no haberlo y la realidad continúa igual.

Lo que entonces Meillasoux reconoce como el talón de Aquiles del correlacionismo es esta necesidad de la contingencia, que introduce como a un caso particular que se da en el pensamiento, pero Meillasoux lo que hace es generalizar esta contingencia. Todo es contingente. La facticidad es absoluta. Solo es necesario que todo sea contingente, por eso el título de su libro “Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia” (2014) Este el momento culminante de su argumentación. El principio de factualidad es la necesidad de facticidad. La facticidad es la que reconoce la contingencia o el carácter azaroso de que haya habido pensamiento en la realidad. La factualidad es la que vuelve necesaria la contingencia y la generaliza a la realidad entera. Esa generalización nos lleva a un hiper-caos, porque no hay ninguna ley y todo puede darse porque es contingente. Es un caos tan radical que incluso el caos no es necesario, no tiene que haber necesidad del caos en este mundo ya hiper-caótico. Eso nos permite explicar que todos los días sale el sol, que haya patrones en la realidad que damos por hecho y que la ciencia dice que se producen porque hay leyes en la naturaleza. Meillasoux en su posición de absoluta contingencia, cancela cualquier posibilidad de legitimar una ley de la realidad. Cualquier forma de ley puede ser simplemente cancelada porque la realidad puede cambiar. Sin embargo, no tiene que cambiar todo el tiempo porque eso lo volvería al caos necesario, y ya no sería todo contingente.

El autor toma el tema de la ancestralidad, en tanto acontecimientos previos a la aparición del humano en la tierra. El correlacionismo, como vimos, sostiene la necesidad de la correlación conciencia y mundo. No se puede acceder a la conciencia por separado o al mundo por separado de la conciencia. Entonces, el autor se plantea si no hay mundo en sí – independiente de que yo lo piense - la verdad va a depender de esa intersubjetividad entre el sujeto y el objeto. En consecuencia, la verdad implica el acuerdo de una comunidad científica humana que le da valor a sus enunciados. En este caso entonces, acá no tiene ningún peso la realidad en sí misma. En el caso de lo ancestral, ¿qué sentido tiene decir que el origen del universo ocurrió hace 13,5 millones de años? Si no hay nada previo a una conciencia a la cual se necesita ser correlativo, el sentido verdadero de este enunciado, requiere que hagamos una retroyección a un pasado que parece ancestral, que es supuesto por mi conciencia, pero que no existe por sí. La ciencia sería capaz de decirnos lo que es la realidad, pues está epistemológicamente preparada. El resto de los supuestos sobre la realidad que no respetan el correlacionismo, se consideran metafísico, dogmáticos y son desechados o minimizados. Esto muestra el carácter antropocéntrico de las teorías correlacionistas y la imposibilidad de considerar una comprensión no humana de la realidad.

Meillasoux (2014 p.29) espera “resolver en el futuro si se puede extraer del principio de factualidad, por medio del discurso matemático la realidad en sí misma, con lo cual – expresa el autor- me refiero a nuestro mundo, el mundo factual como es realmente producido por el Hiper-caos y que existe independientemente de nuestra subjetividad”. Tiene confianza que este Hiper-caos puede ser pensado como independiente de lo humano, la realidad es hiper-caótica lo queramos o no, existamos o no, y ese hiper-caos permite ser pensado por noso-

tros a través de las matemáticas. (Alfredo González Reinoso, 2020).

La rebelión de los objetos. Sus elusivas formas y su acceso indirecto por el arte, la metáfora

Graham Harman, otro de los participantes del coloquio de Londres realizado en 2007, es generador de una variante del realismo especulativo llamada *Ontología orientada a los objetos*, que marca coincidencias y también diferencias con Meillassoux y es seguido por varios autores entre ellos Timothy Morton. También Harman comparte disidencias pero muchos puntos en común con B. Latour, Tristán García, entre otros.

La *Ontología orientada a los objetos* harmaniana como parte de este realismo especulativo, entraña una rebelión de los objetos, contra la idea de que solo se puede concebir el mundo en relación con la existencia humana, como construcción de su pensamiento y su lenguaje. Pero los objetos del mundo existen independientemente de los humanos y el humano es un objeto más y todos poseen capacidad de actuar, todos poseen agencia. Harman habla de “*democracia de los objetos*” pues todos son reconocidos como entidades plenas. Todo lo que existe es un objeto. Harman en “*hacia el realismo especulativo*” (2015) define al objeto como “aquello que tiene vida unificada y autonomía más allá de sus partes, accidentes, relaciones y momentos”. Lo interesante es que el objeto es más que la suma de sus partes y más que sus accidentes. No solo es material. Así por ejemplo, la universidad, un poema, una melodía, nosotros las personas humanas, todos somos objetos. Pero cada objeto a pesar de que se me aparece con ciertas cualidades, excede a mi relación, existe por sí mismo y tiene una esencia que escapa todas las relaciones. Harman se atreve aquí a volver a sacar a la luz la palabra esencia. Nos transmite que la filosofía ha estado sospechando mucho de los objetos y que se deshizo de ellos a

través de tres estrategias: Una es la demolición que consiste en lo que hace la física, el positivismo etc. al fragmentar en partes al objeto. La mesa no es una unidad sino que se la estudia como compuesta por átomos. Lo mismo se ejerce con los cuerpos y subjetividades. Basta recordar una práctica médica en donde el cuerpo-objeto se divide en partes a tomografiar, ecografiar, etc. o un abordaje psicológico en donde el sujeto-paciente es pensado desempeñándose dentro del ámbito de una pequeña pecera familiar. La segunda estrategia es el sepultamiento, que alude a que se olvida la reflexión sobre el objeto y se centra el interés en sus acciones, sus efectos y sus relaciones. La tercera estrategia es plantearse qué es el conocimiento más allá de estas dos reducciones que se realizan del objeto. Y allí Harman propone que si el conocimiento ha sido reducir el objeto a partes o a sus relaciones, y que eso destruye al objeto pero no agota la reflexión, en consecuencia, se necesita que la filosofía vaya más allá de ese modo de aproximación cognitiva. Si la filosofía es amor al conocimiento, es la búsqueda, es una pregunta abierta sin fin, entonces no hay una respuesta sobre ese objeto más que accediendo indirectamente a él y hay formas no científicas, pero sí muy poderosas de acceso indirecto que son cotidianas. Por ejemplo la amenaza, el humor, la metáfora en su uso y valoración realista y el arte en sentido amplio como posibilidad de vacío a ser llenado multívocamente. Aquí se diferencia de Meillassoux que abre a la posibilidad de un acceso directo a través de las matemáticas.

Para Harman cada objeto tiene una parte sensual, perceptiva, que es el objeto que se aparece fenoménicamente, y al que accedemos en forma directa, pero también ese objeto, aparte de la relación con nosotros, existe por sí, aunque no se pueda percibir ese aspecto y ese es el objeto real. Tiene una realidad independiente y propia a la que nunca se accede directamente. Pero el fin del filósofo es no renunciar sino insistir siempre, a través de esos modos de acceder indirectamente al objeto.

¿Cuál es la diferencia entonces entre el acceso que realiza Harman y el de Kant? Para Kant el mundo nouménico de la cosa en sí misma, es imposible de conocer, porque nosotros como sujetos estamos organizados bajo una serie de categorías, entonces no nos enfrentamos al objeto en sí, sino al objeto que se aparece en nuestras conciencias organizado de tal manera por una estructura universal compartida por toda la humanidad, que es una estructura trascendental.

Para Harman también el acceso a la cosa en sí es imposible, pero a diferencia de Kant, este no es un dilema humano, sino que cualquier objeto en su relación con otro objeto o con un humano o con lo que sea, padece esa dificultad también. El objeto real siempre está inaccesible a cualquier relación con otro objeto y el *objeto sensual perceptivo* hace de *vicario* ante el otro existente. Los objetos reales se relacionan únicamente mediante el intercambio de un *vicario* que lo representa. Pero ese *vicario* no es el tercer elemento kantiano, que procede del humano, ni un tercer elemento formal inventado por el humano como lo son las formalizaciones matemáticas. El *vicario* no procede del humano, surge de las inmediaciones del objeto. El pone el ejemplo del fuego, que conoce los aspectos sensibles del algodón como combustible. Es el algodón como objeto sensual el que le es dado a conocer al fuego, pero el fuego no agota todo lo que es el algodón, aunque lo llegue a destruir. Por ejemplo no sabe lo que es el algodón usado como prenda que abriga, ese aspecto va para otros. El algodón como objeto tiene infinitas cualidades potenciales y una esencia a la que nunca se llega directamente. Llevado a una pareja viviente, la relación que tiene A con B, no es la que tiene B con A y la relación entre ellos nunca agota lo que cada uno es por separado. Lo que uno conoce del otro es un vicario que lo representa y viceversa. La esencia de cada cual está oculta para todos.

Harman propone muy enfáticamente que estos accesos indirectos no sean realizados a la manera de los siglos XIX y

XX por la rigurosa vía científica, sino con la modalidad propia del acceso artístico. Sostiene entonces la idea de arte como un vacío a llenar, justamente porque una obra artística no se agota en ninguna interpretación, se resiste a reducirse a sus interpretaciones. La obra de arte no es parafraseable por bien que la describan, se necesita verla para vivirla. Y el crítico de arte nunca deja de querer interpretarla. Y un objeto, no se agota en ninguno de sus accesos, siempre conserva algo oculto y el filósofo siempre intenta una vez más acceder a conocer una esencia que nunca llega. El filósofo accede al objeto como el sommelier al vino, no lo describe por el lenguaje de la química de sus componentes, sino en palabras que usan una retórica, una poética. Y en esta retórica, Harman utiliza entre otros recursos a la metáfora, pero la usa dándole una valoración realista, porque existe una esencia del objeto por detrás de ese recurso. En la pintura de la pipa de Magritte hay para Harman, un tope a las representaciones semióticas, que es la esencia de ese objeto no accesible de manera directa, y esa esencia está más allá de los modos de accesos y de representación de los humanos o no humanos.

Harman comenta que la filosofía orientada a los objetos a menudo es considerada como un materialismo. Él rechaza este término, y decide explicarlo describiendo dos materialismos presocráticos que son base de tendencias filosóficas distintas. Uno es el materialismo que identifica un elemento físico privilegiado- aire, agua, tierra etc.- a partir del cual se ordena el resto y el otro establece un *apeiron* o principio sin forma ni límite, a partir del cual se generan los elementos. Harman no adhiere a ninguno de estos dos posicionamientos. Él toma la forma y trata a los objetos como formas que no se disuelven automáticamente en aquella forma de la cual proceden. La forma del objeto se oculta a medio camino entre su sustrato material, su manifestación concreta, en un tiempo dado, en un

lugar o contexto dado. Esto muestra el enfoque harmaniano en su versatilidad y amplitud, lo cual lo diferencia de los tradicionales materialismos, y de las tradicionales metodologías de acceso que siempre siguen una ruta correlativista y puramente racionalista que terminan destruyendo al objeto.

Por esta razón Harman privilegia el arte como un acceso indirecto distinto al científico- que no destruye el objeto, sino todo lo contrario. Para el científico, las gotas de lluvia se explican por la física, por la química, pero no quieren decir nada, no expresan nada más. Para el realismo harmaniano, las gotas de lluvia ocupan otro estatuto. Harman muestra así su enfoque y metodología transdisciplinaria. La filosofía orientada a los objetos harmaniana quiere dejar de aspirar a ser una ciencia rigurosa para pasar al arte vigoroso, considerando que es la única forma en el clima actual, de ser justos con el amor al saber que nunca pretendió saber a secas, ni saber solo desde el conocimiento humano. El objeto es abordado indirectamente y más allá de ese abordaje, ese objeto existe por sí, más allá de las conciencias humanas. Como veremos a continuación, tiene muchos puntos de encuentro con Timothy Morton.

El Antropoceno y los *Hiperobjetos*, viscosos, no localizables, de acceso indirecto

Timothy Morton es otro miembro de la ontología orientada a los objetos, que coincide en muchos puntos con Latour y Harman. Sus investigaciones exploran la intersección del pensamiento orientado a objetos y los estudios ecológicos. Indaga la separación entre humanos y no humanos desde una perspectiva ontológica orientada a objetos, argumentando que los humanos necesitan repensar radicalmente la forma en que conciben y se relacionan con los animales y otros existentes no humanos en su conjunto, explorando las implicaciones políticas de ese cambio. Sostiene que los humanos no pretenden

conocer el objeto en sí, sino que lo conciben en función de su pensamiento auto-centrado. Es partidario de una ampliación importante de la capacidad de comprensión humana, como punto de partida para entender qué papel nos corresponde en el escenario cósmico actual y venidero. Es autor de “Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo” (2013) y “Ecología oscura. Sobre la coexistencia futura” (2016) entre otros textos.

Como todo realista especulativo, Morton sostiene que existe una realidad formada por objetos no antropocéntrica, que actúa en el mundo de manera independiente y en gran parte indiferente a la acción humana. Graham Harman y los demás realistas especulativos centran sus explicaciones en objetos sólidos y finitos. La aportación de Morton, abre un campo de objetos con otras características. El concepto filosófico de *hiper-objeto* abarca objetos tan extensos en el tiempo y el espacio que son imposibles de señalar o detectar directamente, como pueden ser la biosfera, un agujero negro, los virus, el polietileno con que “nos alimentamos”, el calentamiento global etc. Son entidades viscosas, no localizables en tiempo y espacio porque se manejan en una escala sumamente mayor a la que manejamos los humanos. Son viscosos porque se pegan y actúan a través de otras entidades. Nuestros puntos de acceso son indirectos y nunca hay una manera de abarcarlos en todo lo que son. Si tomamos el calentamiento global, podemos ver cómo este se hace visible a través de un incendio forestal, un tornado, un deshielo. Los *hiper-objetos* no tienen una base realmente empírica, solo pueden comprenderse entonces a través de la estadística. Habría una brecha entre la esencia del hiper-objeto en sí y la forma fenoménica en que se da a conocer. Por ejemplo, los residuos plásticos de los océanos - cuya materia prima es el petróleo - se introducen en los peces y pasan a nuestro organismo en proporciones microscópicas. Esto su-

cede permanentemente porque se trata de una materia viscosa de la que no podemos desprendernos. Razón por la que se entra en las actitudes negacionistas - que veremos más adelante. Este plástico es un actante, tiene una dinámica y afecta a otros objetos, es viscoso, pegajoso, nos impregna el organismo, no es local, es global abarcando todos los océanos del planeta y no tiene fin, hace mucho tiempo que sucede y hasta ahora no se puede detener, nos puede sobrevivir. Solo podemos acceder por la estadística, porque no podemos apreciar las partículas de plástico que ahora forman parte de nuestro cuerpo, ni nos podemos desprender de ellas. El coronavirus también es un *hiperobjeto*. Es amplio y extenso e imposible de aprehenderlo en su totalidad afectando a la realidad en diversos niveles y en formas contradictorias. Los animales por ejemplo están menos asediados al disminuir la actividad humana, pero los humanos se mueren (Sofía Reitter Página 12 (09-06-2020). E. Povinelli en “Geontología” en 2016 ubica ya cuatro años antes al virus como un existente que se corresponde con una figura conceptual entre la vida y la muerte.

Estos *hiperobjetos* y esta ontología de los objetos, requiere un enfoque transdisciplinario. Se estudia por ejemplo el anhídrido carbónico que despiden los aires acondicionados y las ciudades, sus planeamientos, los modos de vida de las poblaciones y los de cada subjetividad en particular. El aire acondicionado usado individualmente se concibe como consistiendo en canalizar vectores de aire no deseado hacia otro lugar. Pero a escala planetaria ese otro lugar es siempre el mismo lugar, porque se mueve la contaminación desde un lugar a otro dentro de un mismo sistema y finalmente se está desperdiciando energía. De allí la necesidad de un abordaje de estos objetos y sus ensamblajes de un modo transdisciplinario.

Morton junto con varias corrientes antropológicas, plantea que el antropoceno designa y unifica dos niveles que anterior-

mente eran considerados distintos: la geología y la humanidad. El antropoceno une la historia de la humanidad con el tiempo geológico. De allí que los historiadores como Chakrabarty (2009) consideran que se borra la antigua distinción humanista entre historia humana e historia natural. La “naturaleza” no es algo tan separado de lo humano. Lo no humano no está tan lejos nuestro. Los hiper-objetos son actantes destacados en este escenario cósmico.

En su “Ecología Oscura” el autor plantea - de forma muchas veces irónica para mostrar la encerrona del humano en su mundillo- la importancia de considerar qué posibilidades existen de que los humanos dejen de situarse en el centro de la creación, aceptando la comunidad entre especies, dejando caer los conceptos de mundo como recurso a utilizar. Esto requiere la aceptación de una ética y una política que planteen formas nuevas y distintas de actuar que se inician por una toma de conciencia. Este primer paso en el marco de esta ética y esta política, puede permitir coexistir con los otros existentes que tienen derecho propio, y convivir en *simbiosis* entre todos, colaborando más que compitiendo entre sí, siguiendo casi una convivencia estilo Kropotkin.

El sintagma mortoniano de *lo real simbiótico* define que entre existentes están a tal punto interconectados unos con otros, que sería imposible determinar quién domina a quién. La biología moderna concebía especies conformadas por ejemplares individuales e independientes, que se relacionaban exteriormente entre ellos, con el humano como excepción de la pirámide. Como la biología transdisciplinaria lo propone, la simbiosis está presente en lo más profundo de nuestras células, pero además, los sistemas simbióticos ya no son pensados como autopoieticos- que se reproducen y *mantienen por sí solos*- sino como simpoiéticos porque *hacen, se organizan y se mantienen con*. Son sistemas producidos colectivamente sin

límites espacio temporales fijos donde circula la información. Se trata de existencias multi-específicas compuestas de células provenientes de distintos tipos clasificatorios que se relacionan con otros existentes. Funciona entonces el concepto de holobionte de le biólogo Lynn Margulis,- holos todo, bios- vida- que se trata de la asociación entre un macro-organismo animal, planta o humane y los organismos simbióticos que componen su microbiota. El holobionte construye entidades formadas por asociación de diferentes especies dando lugar a unidades ecológicas. Son formas de vida que se necesitan. Por ejemplo las vacas son holobiontes porque mantienen una comunidad simbiótica con microorganismos que viven en su intestino y le permiten digerir el pasto. Los humanos también necesitamos de microbios para una vida saludable como por ejemplo los ácaros que limpian la piel y elimina toxinas y la leche materna transmite bacterias necesarias para la digestión. Los ratones sin bacterias viven mucho menos que los que las poseen. Estos conceptos entonces, nos parece, hacen inter-texto con los devenires deleuzianos y las composiciones spinoceanas.

Morton como decíamos, en su *Ecología Oscura*, usa la ironía para destrabar la encerrona que ciega la visión cosmo-política que se necesita hoy ante el desafío de vivir juntos en la tierra.

Antiguamente los fenómenos cósmicos tenían modos relativamente coherentes de ser explicados ya sea por la religión, luego por los enfoques ptoloméicos-aristotélicos del hombre y la tierra como centro. Actualmente, los hiper-objetos a través del calentamiento global y el capitalismo, muestran que los abordajes científicos de la causalidad propuesta por Hume no alcanzan. Se necesita una causalidad pos-humana. Los negacionistas usan la causalidad humeana que se ubica a nivel antropocéntrico y dicen que no se pueden probar directamente

las causas humanas del calentamiento global, así como no se puede probar que si me atraviesa una bala puede matarme.

Como decíamos renglones antes, este negacionismo entonces se une a la mayoría de los humanos que no creen en las estadísticas, no les dan valor. Les resulta difícil pensar a los humanos en escalas de diez mil años. Más aún les cuesta pensar en un futuro “sin nosotros” los humanos. Y también les cuesta pensar que sus acciones no solo afectan a otros semejantes humanos, sino a los no humanos y que todo esto está interconectado y que el planeta y las otras especies se dañan, sufren, se gastan, no son un recurso interminable para nuestro usufructo.

Basados en las tradiciones de Galileo y Newton, los seres humanos de la modernidad, concibieron que la tierra solo se haya expuesta a la ley de gravitación sin otras posibilidades de actuar. Pero cuando Lovelock en 1969 plantea la hipótesis de Gaia, se puede ya pensar que la tierra no es un recurso, que no es inerte sino un sistema que se auto-regula activamente para sobrevivir. La atmósfera está compuesta por oxígeno que es producido por las plantas a través de la fotosíntesis. El humano piensa a los objetos como pasivos y siempre iguales, cuando en realidad toda la materia está viva y siempre está en proceso. Se trata de pasar del concepto estático de naturaleza y tierra como recurso, a Gaia europea, a la Pachamama latinoamericana, como conjunción de múltiples materialidades humanas, no humanas, mecánicas, semióticas, virtuales, espectrales etc., en interconexión.

El desafío es trabajar para que el humano deje el sentido individual de sus actos y pase a considerarse como un miembro responsable de una especie entre muchas y además especialmente protagonista de estos cambios geológicos dados a escalas planetarias. Algo así como en las películas poder aceptar que el propio detective es el delincuente. Situación no fácil de asimilar para el humano y menos aún para el humano blanco judeo-cristiano y occidental.

Morton coincidiendo con otros autores, comenta que los *hiper-objetos* parecen continuar lo que Freud llamó tercera herida -después de Copérnico y Darwin- respecto al descentramiento del yo del sujeto y la gran incidencia del inconsciente en sus vidas. La *cuarta herida*, se ubicaría en que no somos la especie excepcional y que una montaña, un coral, un pájaro o un eucalipto son tan importantes como los humanos y son materia viva y actante. Se trata entonces de abandonar, de dejar caer nuestro privilegio ontológico y epistémico y aceptar que hay muchos mundos.

Morton coincidiendo con Harman, es partidario de introducir cambios a través de abordajes trans-disciplinarios que combinen lo científico junto a otras narrativas especialmente las artísticas. Esto daría posibilidad de una política ecológica que plantee formas distintas de actuar. Para este autor, entrar en el tema, tomar conciencia es ya un principio de acción. Y el arte sirve para ilustrar este camino porque tiene causas y efectos no locales. Imagino mi música o pintura favorita. Ese imaginar y pensar induce efectos por fuera de la metafísica de la presencia y el correlacionismo sujeto objeto, pues se trataría de el arte como vacío que se llena con los contenidos de la época y que no se agota con ninguna interpretación. El arte es una vía de acceso a la transformación del espacio social. En lugar de llevar una pancarta protestando, se plantea una obra compartida que despierta múltiples preguntas, hipótesis y sentires.

Así Morton colabora en sus trabajos con el artista disciplinar y experimental danés Olafur Eliasson -entre otros muchos artistas- que realiza esculturas e instalaciones a gran escala con ventiladores colgantes y circulación de aire, de luz, que afecta la percepción de colores, agua y generación de bancos de niebla, sorprendiendo al espectador que se transforma en activo participante que completa la obra con variadas interpretaciones. De esta forma el sujeto que participa del monta-

je, hace una experiencia de la realidad desde otros prismas, lo cual enriquece su subjetividad como existente finito, porque puede tomar conciencia de sus prejuicios y condicionamientos para abrirse a otro modo de relación con el mundo. Se utiliza el arte como la herramienta que propone un vacío a llenar. Se trata de desmontar una percepción producto de una configuración propia de una época, que nos ha llevado a proyectar sobre el mundo que habitamos, nuestros conceptos emociones y sensaciones, creyendo que son los únicos y mejores modos de percibir y vivir.

Esta propuesta de Morton hace intertexto con lo que ya hemos expuesto al hablar de la ecosofía guattariana. Decíamos allí que Guattari en 1989 – como Morton, Harman, Bennett lo hacen hoy- hace gran énfasis en el pasaje de un cientificismo correlativista, de los dualismos, a un enfoque ecosófico basado en una estética y una ética que se abre a lo transdisciplinario y donde en consecuencia las artes juegan un papel importante porque se trata de intensidades, de procesos y creatividad por fuera de las lógicas representativas y en contra de las hegemonías logo-céntricas cartesianas, promoviendo nuevas sensibilidades, formas de vida y modos de percepción. No tenemos dudas de las coincidencias, más allá de las distancias cronológicas y de las importantes aportaciones que Morton, Harman y Bennett hacen respecto a la vitalidad que poseen las cosas en sí, más allá de la percepción del humano.

Morton entonces propone valorar tanto los grandes asuntos como los pequeños asuntos. Propone acciones como el pasaje de los combustibles fósiles a la energía solar y eólica, como además cambios en el espacio social para desterrar la misoginia, el racismo, el anti-indigenismo, la transfobia etc. Pero también propone actos tan pequeños como meditar sin correr a consumir y quitarse los zapatos y ponerse en contacto con la tierra de la que formamos una misma piel. Si bien su propuesta

es para algunos críticos inconcreta desde el modelo humeano, no obstante merece leerse, pues plantea preguntas necesarias que nos abren a la complejidad de nuestra vida en el planeta en este siglo.

Las implicaciones políticas de reconocer que los glaciares y las botellas de plástico son materias vivas y producen efectos

Jane Bennett es una filósofa americana que sigue la corriente del realismo especulativo ligada a los aspectos ecológicos y antropocénicos. En su libro escrito en 2010 “Materia vibrante. Una ecología política de las cosas” se plantea un proyecto filosófico que apunta a pasar de la idea de materia pasiva e inerte a la idea de una materialidad vital, es decir la capacidad de las cosas no solo para obstaculizar y bloquear la vida de los humanos, sino para actuar como agentes junto con los humanos, en sus vidas. Esta idea de materia vibrante, se apoya genealógicamente en la tradición epicúrea, spinozista, nietzscheana, bergsoniana y deleuziana entre otros. Apunta a desacostumbrar a las distinciones jerárquicas entre lo inorgánico que es desperdicio y la vida orgánica, entre lo humano y lo no humano. Jane Bennet se plantea ¿qué método sería el adecuado para tratar de decir algo acerca de la materia vibrante? ¿Cómo describir sin con ello eliminar la independencia de las cosas? Bennet explica que se necesita una cierta predisposición a sonar ingenuo, a alejarse de las representaciones, a no pensar que ya se sabe lo que hay allí afuera, porque de ese modo, es seguro que nos perderemos de ver realmente lo que hay allí afuera. Trata de teorizar por ejemplo un apagón, una excursión por un basural, como encuentros entre actantes ontológicamente diversos, algunos humanos otros no, pero todos encarnados materialmente, en el sentido latouriano de tratar simétricamente a las personas y a las cosas. Bennett pone una atención cultivada,

paciente, sensorial hacia las fuerzas no humanas que operan fuera y dentro del cuerpo humano. Nos cuenta como ella busca toda ayuda posible de la filosofía y también de literatura contemporáneas para sustentar sus ideas, por ejemplo en el naturalista Thoreau, en Kafka, en Whitman, y en una gran diversidad de escritores y filósofos ecologistas y feministas. La autora trata de: 1 -delinear una ontología positiva de la materia vibrante discutiendo los conceptos clásicos de agencia, acción y libertad. 2- disolver los binarios ontoteleológicos vida-materia, humano-animal, voluntad-determinacion, orgánico-inorgánico y 3- esbozar un estilo de análisis político (2010, p. 13)

De este modo el proyecto político del libro, tiende a promover interacciones más inteligentes y sustentables con la materia. La autora se pregunta “¿cómo cambiarían las respuestas políticas a los problemas públicos, si nos tomáramos en serio la vitalidad de los cuerpos no humanos? ¿Cómo cambiarían los patrones de consumo si lo que tuviéramos enfrente no fueran desperdicios, desechos, sino una acumulación cada vez mayor de materia vibrante y potencialmente peligrosa? ¿Cómo cambiaría el rumbo de la política energética si la electricidad no fuera entendida simplemente como un recurso, una mercancía, sino como un ensamblaje complejo de electrones, carbón, viento y programas informáticos, es decir como un actante, que tiene eficacia, que produce efectos? (2010, p.11). Bennet va a trabajar con los restos que quedan fuera de la teoría antropocéntrica, reivindicando la vitalidad de la materia, porque ella cree que la idea de materia muerta o instrumentalizada o utilizada, alimenta la soberbia humana de conquista del planeta para mayor riqueza y consumo, destruyendo al mismo planeta y a las especies incluida la humana. El humano no percibe los poderes no humanos de las cosas que pueden crear o destruir, ser positivos o peligrosos. Las cosas tienen efectos. Benet como Morton, Harman, pero también las ontologías de

los antropólogos que hemos mencionado en otros capítulos, tienden a promover formas de culturas humanas más ecológicas y encuentros más amables entre las materialidades de las personas y las materialidades de las cosas. Apuesta entre otros objetivos a una posición de frugalidad, en tanto cuidado de los recursos necesarios para las comunidades humanas y no humanas.

Bennet en su libro, discute con muchos de sus colegas, con Morton, con Harman que están vivos y con los no vivos, con Deleuze, con Latour, con Spinoza. Su libro es una materialidad viva, deja leerse, es para recomendar.

En el final habla a los aspirantes a materialistas vitales: “Creo en una materia-energía, la creadora de las cosas visibles e invisibles. Creo que este pluriverso está atravesado por heterogeneidades que están continuamente haciendo cosas.” (...) “Creo que los encuentros con la materia viva pueden corregir mis fantasías de dominio humano, destacar la materialidad común a todo lo que existe, revelar una distribución más amplia de la agencia y darle una nueva forma al yo y a sus intereses.” Nos hace acordar mucho a Simondon, la transindividualidad y la existencia del objeto técnico, que veremos un poco más adelante.

Creemos que Bennet nos aporta mucho a nuestra teoría y a nuestra clínica, en el sentido de abrir las subjetividades humanas a un horizonte vital mucho más amplio y deparador de posibles encuentros prudentes y generadores de afectos alegres, potentes. Este horizonte permite tomar caminos y rumbos distintos a los que conducen las pasiones tristes que estimula el capitalismo, al ofrecernos los objetos como material de consumo y desecho, convirtiéndonos finalmente nosotros mismos en tristes y automatizados desechadores, también desechos, en un planeta dolido, usado y no cuidado.

Xenofeminismo, antinaturalismo, abolicionismo de género, políticas xenofeministas de reproducción.

Dentro del giro especulativo de las posiciones materialistas del siglo XXI, surge el xenofeminismo, que es la corriente filosófica sostenida por el colectivo Laboria Cuboniks, que combina aspectos de los Estudios de Género con aspectos del Realismo Especulativo en su rama aceleracionista.⁽¹⁾ Este grupo de seis personas pertenecientes a los campos de la filosofía, el arte, la arqueología, etc. surge en 2015, utilizando el prefijo xeno, que indicaría el carácter de apertura a lo diferente de sus concepciones. Entre sus miembros la británica Helen Hester, seguidora de Braidotti, Evelyn Fox Keller, Firestone y Sadie Plant, publica en 2018 “Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción”⁽²⁾.

En ese texto, Helen Hester explica que el xenofeminismo trata de liberarse de “la infección de la pureza”. Por ello toma aportes del ciberfeminismo, poshumanismo etc., y hace referencia a una cita de Firestone (1970 p. 217) donde ya en los setenta, esta feminista radical explicaba sobre la necesidad de usar a la tecnología para vencer la opresión. Hester propone también la herramienta tecnológica para ser usada por los activismos de hoy.

El xenofeminismo es entonces tecno-materialista, porque considera a la tecnología como parte del entramado cotidiano y como un ámbito de potencial intervención feminista para un re-diseño del mundo (2018 p. 21). Reconoce que las tecnologías están constituidas por lo social y también son limitadas en cuanto a quiénes acceden a ellas. Como lectora de Fox Keller, plantea la necesidad de la participación del género femenino en su producción y utilización y la extensión de los usos para todos los sectores sociales. Al igual que Firestone no ignora la relación entre tecnología y poder (p. 23).

También el xenofeminismo es antinaturalista pues adhiere a

la no distinción naturaleza-cultura. Entiende a la naturaleza no como la base esencializada de la corporalidad, sino como un espacio de conflicto atravesado por la tecnología. Hester citando a Firestone y ubicándose como hija intelectual de Haraway, apoya que el parto y la gestación, por los dolores y los peligros que plantean, puedan ser sustituidos por ayudas cada vez más tecnologizadas, oponiéndose así a la tesis del parto natural intocable de las feministas Mies y Vandana Shiva.

Anti-naturalismo entonces es pensar que la naturaleza es política e híbrida y no una pureza que debe ser preservada. El xenofeminismo anti-naturalista no niega que la realidad encarnada, es decir el cuerpo, tenga un estrato biológico, eso existe, pero considera que ese estrato puede ser intervenido y modificado. De este modo se abren las posibilidades para hacer transiciones sexo-genéricas, ligamentos de trompas, vasectomías, cesáreas, microchips, etc. Sostiene que si los discursos conservadores y corporativos usan la tecnología biomédica para encerrar y manipular los cuerpos – operaciones de intersexo por ejemplo para *normalizarlos*- entonces Hester propone utilizar la tecnología sobre esa base material para una política de la emancipación. Sigue así a Firestone que en 1970 expresaba “Todo hecho de la naturaleza que se logra comprender, puede ser usado para la emancipación” (1970 p. 220). Para Hester la biología no es un destino porque puede ser transformada por la técnica de modos plurales, ya sea para evitar el sufrimiento y hacer justicia reproductiva, para la construcción de un orden sexual inclusivo y para luchar contra el capacitismo discriminante. El xenofeminismo por ser antinaturalista es entonces abolicionista del sistema de géneros binarios. Esta posición lo liga al transfeminismo. Hester rescata una lúcida cita de Firestone (1970, p. 20) - que muestra un germen de la aceptación del trans-género en los setenta - que sostiene “que las diferencias genitales entre los seres humanos deberían pasar a ser culturalmente neutras”.

En su antinaturalismo, el colectivo Laboria Cuboniks busca interseccionalmente dismantlar no solo el género, sino otras estructuras que sirven de base para distintos tipos de opresión generalmente naturalizadas, como la raza, la clase, las distintas intensidades de la capacidad física, que muchas veces se estigmatizan y sostienen políticas de desigualdad. Estas características deberían ser despojadas de su significación social y de su posibilidad de ser variables de discriminación y adquirir la misma importancia o valor que tiene la capacidad de enrollar o no la lengua, el cabello enrollado o no, las pecas en la piel, etc.

El xenofeminismo entonces sostiene la aceptación de un mundo de múltiples existencias, conformando identidades móviles que escapen de las clasificaciones. Acepta la multiplicidad genérica, alejadas de las categorías identitarias que fijen el género a una identidad estable, sosteniendo que las personas no deben ser clasificadas en el sentido de enjauladas, sino apreciadas por sus potencias y por sus diversas características en una amplia inclusividad.

Así entonces el xenofeminismo apunta a una futuridad extraña, que no recaiga en plantear al niño como la referencia al porvenir del mundo. Toman, en parte, el concepto de Lee Edelman de *futurismo reproductivo* explicado en su libro “no al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte” (2004). En ese libro Edelman realiza un análisis crítico de la noción de futuro como construcción heteronormativa sostenida en la figura del niño, quedando las necesidades de los adultos subordinadas a la de esos niños portadores de la idea y la ilusión del porvenir. Hester retoma en parte el tema abierto por Edelman, y le va dando un matiz propio.

El xenofeminismo a su vez, es crítico de las perspectivas eco-feministas - entre ellas Mies y Vandana Shiva- que recaen en los lineamientos del ambientalismo hegemónico y en los valores del futurismo reproductivo. Estas autoras eco-feminis-

tas en sus planteos de las luchas por la preservación ecológica, recurren al niño y la mujer concebida mitologizadamente como la madre ligada a la Tierra y la reproducción biológica etc., reterritorializando las teorías sexistas y la esencialización de los binarios sexo-genéricos hegemónicos como también una repetición del modelo familiar biológico monogámico heteronormado, necesarios para la persistencia del capitalismo.

El xenofeminismo propone siguiendo en parte a Haraway en la cita “Hagan parientes, no bebés” que la xenofamilia puede ser mayor o igual en importancia y valor social que la biofamilia. La xeno-familia quita importancia a la genética y la biología. Parientes: alude a otros modos de intimidad, sociabilidad y solidaridad por fuera de la familia biológica, nuclear y por fuera del futurismo reproductivo. Se sostiene así un postulado muy importante del xenofeminismo, que es que la reproducción biológica se puede separar de la reproducción social pudiéndose construir un mañana que no reproduzca el hoy, ya que se plantea una xeno-hospitalidad, una xeno-inclusividad de los múltiples actores humanos y no humanos.

También Hester aborda la cuestión de las tecnologías realizando un análisis que plantea una co-relación entre lo que las feministas radicales de los setenta utilizaron como tecnologías de autoayuda y las prácticas actuales. Siguiendo a los análisis que hace Haraway y otros autores, plantea el ejemplo del espéculo ginecológico y las técnicas de extracción menstrual para el aborto temprano, que generaban autonomía corporal por fuera del sistema de salud impulsado por el mercado y por el control de las corporalidades. Estos colectivos se apropiaban de la tecnología, pero no de la ideología médica hegemónica.

Siguiendo en la línea que sostiene la naturaleza como política y que la reproducción biológica se puede separar de la reproducción social, Hester analiza algunas prácticas contemporáneas que ayudarían a la autonomía corporal y la sobera-

nía reproductiva, incluyendo las prácticas de biohackeo, que permiten dialogar con el activismo trans y otros modos de transformación corporal realizados de modo emancipatorios y autodirigidos.

Las prácticas de biohackeo tienden a una optimización de la salud y a cambios para modificarse el sujeto en sí mismo como a su entorno, a través del uso de la tecnología, la biotecnología y la auto-experimentación. Según algunas definiciones, sería el uso de la biología con la mentalidad del hacker, pensando que si se puede hackear una computadora, también se puede intervenir en las corpo-subjetividades, abarcando sus prácticas desde acciones sencillas hasta el uso de microchips. Para implementar el biohackeo se requiere el libre intercambio de la información circunvalando a las autoridades, es decir se necesita diseño libre y código abierto. En la genealogía de esta práctica se halla el uso del espéculo y el dispositivo del Del Em por parte de las feministas radicales de los setenta. El Del- Em es un dispositivo que sirve para succionar la pared endometrial del útero, acortando la menstruación y evitando el embarazo y que constituyó una experiencia pionera en esta tendencia de información tecno-científica liberada para ser difundida y compartida por las mujeres de los colectivos de los setenta. El xenofeminismo sigue esta línea al vincular las tecnologías biomédicas a las plataformas libres y de código abierto tanto en el contexto de la autonomía reproductiva en general como también de las personas trans y sus hormonizaciones y otras intervenciones. Hace referencia a “Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica” (2014) donde Preciado escribe sobre el uso que hizo de la testosterona por fuera de territorio institucional del régimen fármaco-pornográfico, evitando así el laboratorio político de aceptar el protocolo psiquiátrico para hacer una transición legalmente controlada.

El xenofeminismo apuesta a la construcción de colectivos

de activistas que tomando los avances científicos, refuncionalicen materiales para construir herramientas que ayuden a comunidades desfavorecidas, sea por razones económicas, transfóbicas, de racialización o de discriminación capacitista, por fuera de los sistemas que los oprimen y también los excluyen. Dentro de estas herramientas proponen proyectos de laboratorios comunitarios, poniendo como ejemplo posible uno bastante difícil al menos según nuestro parecer, que es la producción de hormonas por fuera del sistema de producción farmacéutico. Este movimiento apunta entonces sustentado en el ejemplo de las herramientas de autoayuda de las feministas radicales de los setenta, a construir las ciber herramientas actuales de forma abarataada en costos y accesible para la atención de la salud reproductiva de sectores empobrecidos económica y culturalmente o sectores segregados por la disrupción sexogenérica de la matriz moderna tradicional.

No podemos como psicoanalistas desconocer las propuestas xenofeministas, analizarlas, cuestionarlas y tomar lo que nos sirva como herramienta, ya que tocan cuestiones sexo-genéricas, reproductivas e identitarias, desde una mirada metodológica -política interseccional y a la vez transdisciplinaria. Ya son muchas las presentaciones de transiciones sexo-genéricas con las hormonizaciones correspondientes, realizadas en nuestro país a través de las salas de salud estatales, provinciales o municipales. Allí nuestro trabajo cobra un papel fundamental, no como normalizadores que predicán naturalizadamente la heteronorma -cis- identitaria como única opción, sino como acompañantes del surgimiento de una nueva existencia que puede ser potente y plena. También trabajamos con el pasaje de las biofamilias a los parentescos no sanguíneos, grupalidades de apoyo y protección no armadas sobre bases biológicas - lo que Hester llama xenofamilias - desenredando la madeja de las identificaciones, los ideales, los valores desgastados de

un orden simbólico patriarcal perimido, para ir pensando poco a poco en nuevos modos de lazos y de parentescos que fuguen del restringido pero tan promocionado futurismo reproductivo. El embarazo, la procreación, el deseo de hijo son temas aún muy complicadamente y muy conflictivamente arraigados en el simbólico como mandato social, como un hecho naturalizado. Esta naturalización de lo procreativo, sirve entre otras determinaciones, especialmente para la culminación de la pareja romantizada y de la constitución de la inobjetable familia heteronormada, edipidizada, etc., base necesaria del sistema capitalista. En la medida que ese deseo de hijo viene sustentado por estos aspectos recién mencionados, es evidente que no habrá pregunta por ese deseo, sino que viene impuesto sin cuestionamientos por las múltiples determinaciones propias de una matriz heteronormada, racista, capacitista y antropomórfica. Esta matriz posiciona a Su Majestad le Niñe, reforzando en primer término el narcisismo actual, prometiendo a mediano y largo plazo el futuro personal, familiar y aún más, *asegurando finalmente el porvenir del planeta tierra*. La negación de los peligros antropocénicos, se disfraza de alegría compensatoria, utilizando la ficción omnipotente de su Majestad le Niñe como garantía de pan bajo el brazo, sin pensar que ya no es solo pan, también tendrá le criature que aportar bidones de agua.

Nosotros permanecemos expectantes, interesades y con el mejor sentido crítico, para leer y pensar los aportes xenofeministas, estamos abiertos, reflexivos y con preguntas cuyas respuestas se hallan en suspenso. En relación a su ubicación en la escena teórica ¿podría tal vez situarse el xenofeminismo, en un aceleracionismo tecno-materialista de izquierda, que trata de incorporar la tecnología, ya sea de bajo o hasta de alto impacto, a través de las prácticas autoexperimentadas por colectivos, como es el biohacker y otras prácticas sobre plataformas libres y de código abierto hacia sectores amplios de usuarios, ya sea

de bajos recursos económicos sociales o por ser disruptivos de las matrices heteronormadas cis identitarias?. Se trata al decir de Hester, de aprovechar la alienación capitalista como estímulo para generar nuevos mundos. Se trataría en este caso de acelerar los cambios en vías de trasponer los fines capitalistas y transformarlos en fines comunitarios. Pero el peligro en esta situación es la re-territorialización aún más intensa y dañina de las prácticas hegemónicas. Otro planteo ineludible respecto a las propuestas de Hester es el siguiente: ¿es la posición de Hester y el xenofeminismo una visión muy eurocéntrica que no se correspondería con nuestro sur económico y nuestro mucho más reducido acceso a la tecnología? Respecto a esta interrogación, no tenemos dudas que Hester es británica y que no imagina las demandas de los hospitales en este caso de Entre Ríos, en donde además de que no hay espéculos ni gazas, aún se está luchando para que les usuaries tomen la píldora todos los días y no cuando se acuerdan, o donde por más ley de interrupción de embarazo promulgada, el aborto aún no se ha incorporado como práctica aceptada ni por les usuaries, ni por gran parte del colectivo profesional de médicos. *Todavía* los planteos de Hester no son para este mundo del sur económico. Continuando con el listado de interrogaciones pendientes, también pensamos ¿qué visión del capitalismo posee el xenofeminismo? ¿Es quizá un capitalismo que tiende a un poscapitalismo? ¿Y qué significaría poscapitalismo en el xenofeminismo? Estas preguntas y también otras, quedan abiertas a posteriores indagaciones y otros aportes.

Algunas críticas que se hacen al realismo especulativo en general

Según Mario T. Ramírez (2016) una de ellas es la que ubica a esta corriente en un giro conservador, porque se distancia del materialismo marxista y de la lectura política de la filosofía.

Otra crítica argumenta que son todos hombres cis, blancos hegemónicos y una tercera sostiene que son tantas las corrientes internas, que se llega a un cierto caos de ideas.

Lo cierto es que este realismo especulativo se opone a los idealismos, pero también se diferencia de los realismos anteriores. No coincide con el realismo metafísico que sostiene que lo real es lo necesario, porque aquí es también contingente. Se diferencia también de los realistas empiristas, porque la realidad no es solo lo que se experimenta. Tampoco la realidad es solo lo físico material que sostienen los naturalistas. Tampoco es realismo científico en el sentido de plantear que la realidad es lo que es medido por los aparatos de cognición. Y por supuesto se opone al ideal antropocéntrico modernista de correlación sujeto que conoce objeto a conocer por el lenguaje.

Para muchos comentaristas, el oxímoron *realismo especulativo*, en tanto el término especulativo alude a lo racional, permite atreverse a pensar que intenta realizar una muy buena combinación al poner a funcionar la tensión binaria entre la realidad y la verdad de los distintos realismos - que mencionamos renglones antes - y la creatividad del pensamiento reflexivo y racional de las corrientes de la filosofía especulativa continental: fenomenologías, existencialismos, estructuralismos, pos-estructuralismos, deconstruccionismos, anticolonialismos, los psicoanálisis, los feminismos, etc.

Sería casi un intento de filosofía unificada a la vez que diversa y multívoca, que pone a funcionar binarios en tensión, para que de ellos surja la apertura a una discusión que incluya un espectro muy amplio de posiciones todas válidas. En esa conversación se destaca especialmente la pregunta sobre la realidad y sobre lo que fundamenta las distintas ontologías, en que se basan las distintas corrientes para proponer una concepción de la realidad. Se trata de ontologías más que de epistemologías. (Mario Teodoro Ramírez 2016).

Disquisiciones presurosas sobre lo incognoscible del objeto lacaniano y el objeto de los realismo especulativos

Nos planteamos la pregunta si es posible pensar que habría trayectos del psicoanálisis lacaniano que tengan alguna similitud conceptual con este punto de inaccesible del objeto de los realistas especulativos. Pensamos Por ejemplo cuando las fórmulas de la sexuación en tanto elemento tercero o esquema trascendental kantiano, permiten mediante su mediación acceder a comprender, estudiar a la sexualidad. Se trata aquí de una realidad textual, los cientos de lecturas y un real, la sexualidad asida en parte por letras. Citamos entonces a Lacan diciendo: "Esta multiplicidad de interpretaciones es admisible hasta el límite en que lo hablado permanece tomado en su álgebra (Lacan 1960, p 796). En el Seminario Aún expresa: "El sentido indica la dirección donde va a encallar" (1972-73, p. 96). También en el campo de sus estudios semióticos, H. Eco en su Obra Abierta habla de cómo la apertura de la lectura, no implica no establecer lo que se debe proteger de la deriva infinita, de la semiosis ilimitada. Se trata de los llamados "derechos del texto" (Eco 1992, p 10, 19, 34 y 35) O en literatura, en Borges en la "Biblioteca de Babel" donde por más informes que sean los libros, hay una ley fundamental de la biblioteca, que determina que todos los libros consten de elementos iguales: punto, coma, veintidós letras del alfabeto (Borges, 1941 p. 89). Es decir que siempre, en estos tres ejemplos existe un punto en donde el sentido encalla, tropieza, se detiene. Empezando el análisis de las semejanzas y diferencias entre esta formalización lacaniana y el abordaje que hacen los realismos especulativos del objeto, se nos plantea entonces en primer término, que en las fórmulas lacanianas, queda instaurado un sistema correlacionista: sujeto que conoce el objeto que es la

sexualidad. Y lo conoce mediante el uso de una mediación que es un elemento tercero, un matema, un esquema trascendental kantiano, que permite acceder al estudio de eso que no entra al lenguaje, lo que no tiene significante que lo represente. Eso incognoscible, por una cuestión histórica, es ubicado por el psicoanálisis en la sexualidad, especialmente en lo femenino, y ese incognoscible es universalizado y en consecuencia queda naturalizado. Por esta razón después les psicoanalistas necesitamos organizar congresos que estudien el continente negro de lo femenino, al decir de Preciado. Entonces ante todo, las fórmulas siguen en el formato kanteano racionalista moderno del correlacionismo sujeto-objeto. En segundo término, si las consideramos a las fórmulas como operadores formales de estructura, como aparatos de formalización, podemos introducir en ellas contenidos empíricos diversos, podemos ubicar animales en vez de humanos. No obstante, Lacan siempre las usó para humanos y aunque aceptó una variada o móvil encarnadura o corporización significante en esos humanos, su lenguaje quedó sexo-genéricamente contaminado del binario falocéntrico, heterosexual y desigualado: hombre - mujer. En tercer lugar, otra manera de marcar la diferencia entre este aspecto inaccesible del objeto del realismo especulativo y el aspecto inabordable de los objetos del psicoanálisis, radica en que Harman, Meillasoux, Morton, Brassier, Bennett, etc. consideran que el objeto es incognoscible más allá de los humanos. Si el objeto no fuera pensado o usado por el sujeto humano daría lo mismo, porque los objetos existen de manera independiente y en gran parte indiferente a la acción humana. El realismo especulativo habla de un objeto pos-humano. Los objetos pueden ser contruidos por los humanos para entender el resto de los objetos y fenómenos. Por ejemplo las matemáticas, los números, las letras, las obras de arte, la computadora. Pero siempre hay una faz del objeto incognoscible para los humanos y para

todos los demás objetos y existentes. Es la parte no sensible, la parte real del objeto, que necesita de un vicario para darse a conocer, como lo explica G. Harman. Para el realismo especulativo, objeto es todo lo que existe y no es sujeto, desde lo más material a lo más abstracto. Se desarma el correlacionismo, los binarios y las jerarquías. Ninguno es más importante que otro aunque sean diferentes, es decir que están ubicados en el mismo nivel ontológico. La gran diferencia con los objetos de la epistemologías modernas y posmodernas, es que estos objetos poseen una parte inaccesible no solo al conocimiento humano, sino a todo otro vínculo con otros objetos y además que estos objetos existen de manera independiente de la acción humana, negando así las visiones antropocéntricas que presidieron los siglos pasados. Es una vuelta a considerar la importancia del objeto en sí mismo y no del sujeto. Son los actantes de Bruno Latour, que interactúan en red de manera independiente del sujeto humano. Como cuarta consideración, el abordaje de los objetos que proponen Harman, Morton, Bennett, es alejado del correlacionismo cientificista antropomórfico. Ellos se preguntan ¿qué método sería el apropiado para poder decir algo acerca de la materia? Toman una actitud ingenua para generar una especie de percepción contracultural, que proporciona una atención cultivada y paciente hacia las fuerzas no humanas. Sería una actitud parecida a la de Derrida y los animales: *ser algo es estar siguiendo a algo*, a alguien, *estar respondiendo a la llamada de algo*, aunque ese algo sea animal, espectral, humane etc. Este es un abordaje nada correlacionista, porque no se impone un conocimiento, sino que se está abierto a un encuentro. En este punto es que surge un abordaje solidario del arte, de la narrativa, de los posicionamientos situados históricos, sociales, ecosóficos, cosmopolíticos, en donde lo no humane tiene agencia, las cosas emanan una fuerza. Entonces este enfoque toma la materialidad, el contexto, el lugar, el

tiempo. Son abordajes parciales, fragmentados, situados, no universalizados ni naturalizados, donde el sujeto que conoce se introduce en la situación y toma las herramientas que esta le provee. En este sentido se aleja de la manera lacaniana de plantear las formalizaciones que con un elemento tercero va rodeando, va cercando lo incognoscible. Las fórmulas se podrían acercar más a Quentin Meillassoux, por el uso de la matematización para hacer el intento de arrimarse al objeto en sí. Pero entre otros puntos, Meillassoux considera a la contingencia de un modo mucho más radical que Lacan, donde lo necesario ligado al falo y la castración fijan la estructura, porque la función fálica es vista como contingente recién por el Lacan de los setenta- en *Encore*.

Consta entonces que esta es una improvisada manera de ejercitar una relación entre teorizaciones y conceptos. En consecuencia, queda totalmente abierta a correcciones, cometarios y discusiones.

Les psicoanalistas y la cosmopolítica

El desafío como psicoanalistas es apropiarnos de estos matices poshumanos y llevarlos a la clínica. Atrevernos a probar que efectos produce pensar desde un horizonte que va más allá de lo familiar social y mostrar una cosmopoliteia de modos de existir. Si como psicoanalistas procedemos en nuestras intervenciones clínicas situadas e implicadas con nuestras épocas y epistemologías, necesitamos pensar que les existentes con los que compartimos nuestro trabajo, además de su mundo familiar, son sujetos cuyas decisiones por más pequeñas que parezcan, están relacionadas con los hiper-objetos y el antropoceno. No son decisiones simplemente recitadas, dichas en palabras, son actos. Por ejemplo cuando una persona gira la llave que hace arrancar su auto, envía una señal al sistema de inyección de combustible que hace arrancar al motor. Su acto y su de-

cisión individual de usar el automóvil, está implicada en el calentamiento global. El acto de accionar esa llave está ligado a creencias, informaciones, enseñanzas y cuestiones filosóficas, ideológicas en relación a los conceptos de espacio, tiempo, movimiento y mecánica, que forman parte de un sistema conceptual racionalista moderno. Esas creencias, ideas etc., se relacionan a una participación dentro de una especie. Pero los sujetos no piensan que su conducta está producida en el discurso propio de su especie, y que su conducta influye en su especie y en otras especies también. Solo se centran en que sus usos del combustible son irrelevantes desde el punto de vista estadístico y que no poseen efectos a futuro. No piensa que si miles de personas giran la llave del auto, el daño al planeta y todos nosotros como habitantes del mundo, se magnifica. No piensa que él en cuanto miembro de esta especie que consume combustible, es responsable del antropoceno. Interesa aquí considerar lo difícil que es para un sujeto occidental, judeo-cristiano, blanco, en medio del capitalismo integrado, pensar a él mismo como el detective y ladrón a la vez. Existe una gran dificultad para poder objetivarse como participante de una estadística con efectos de largo y gran alcance en sentido planetario. Jane Bennet (2022) en su libro publicado recientemente “Materia vibrátil” se pregunta ¿qué pasaría si cada una de las existentes en lugar de tratar y pensar a la electricidad simplemente como un recurso o una mercancía, la concibiera también como un ensamblaje complejo de electrones, carbón, viento y programas informáticos? Seguramente que la política energética podría tomar otro sentido.

Volvemos entonces a la cuestión tan preocupante en relación a que desde el antropocentrismo que nos modela la subjetividad, cuesta pensar que existen otros mundos y otros modos de hacer lazo entre especies y con el mundo mismo como lugar que nos aloja y con el que compartimos una misma piel. La al-

teridad queda situada en un corto alcance, en una lógica clasificatoria de tipo binaria jerarquizada, identificatoria, totalizante, que tiende a asimilar a lo otro a lo mismo.

En esta línea va la idea de poder pensar que la estructura subjetiva no está separada nunca de la estructura social, ni de la estructura cosmo-política, ni en sus orígenes, ni en el transcurso de las vidas. Siempre juega el *entre*, el Otro en tanto inmisión de otredad, relacionalidad o como se lo quiera llamar. Por eso los poderes modelan también al deseo y al sujeto y a las poblaciones.

Entonces respecto al aspecto especista, antropomórfico del psicoanálisis, es importante plantearse que vamos a decir respecto a esto. Que vamos a decir respecto a cómo está el planeta y qué tiene que ver nuestro trabajo en el dispositivo con ese aspecto. ¿Qué vamos a decir frente a la parálisis negacionista que ocasiona pensar un mundo sin nosotros? ¿Qué decir ante la angustia que genera sentir caer el futurismo reproductivo, sentir que cae el ideal de mundo como recurso a explotar, tomar conciencia de la escasez de insumos por las propias devastaciones que los humanos ocasionamos a nuestro suelo y atmósfera?. ¿Qué decir de la pregunta por qué es, a dónde va y para qué sirve la política, si ya nos encontramos parados sobre el terreno movedizo de una cosmopolítica?

Imposible remitirnos al minúsculo pasado familiarista y encontrar allí las hipótesis descoloridas del inconsciente reprimido referido a la desgastada historia edípica y pulsional, al rígido familiarismo, al parejocentrismo y a la sexualidad en el centro del inconsciente como una falta. Ese abordaje ya no responde a los requerimientos y padecimientos actuales de los existentes y deja a esos existentes a la deriva. Que un analizando se entere si lee el diario de su teléfono y fije su atención en la guerra de Ucrania, en los feminicidios, en la corrupción y las crisis de los modelos estatales, en las luchas de los indígenas

por sus derechos, o en la extinción de especies, en el desastre climático, en los incendios forestales, en la cantidad de plástico que ingerimos todos los días, lo puede ayudar a ampliar su mirada del otro como alteridad, y a poder pensar con más respeto y seriedad también hacia sí mismo. Lo puede ayudar ubicar su *pequeña vida* y encontrar su *pequeña verdad* de otros modos, con otras relacionalidades, con confines sorprendentes que no se imaginaba antes. Puede descubrir que hay más de un mundo, que hay muchos mundos y que esos confines abren a una cosmopoliteia, a una comunidad que no apunta a lo común, sino a lo distinto de cada uno, sin dominar unos a otros, sino al contrario para lograr el apoyo de unos con otros. Una comunidad de vivientes distinta y compleja y por tanto más rica, más difícil y con más desafíos. Y esto que nos proponemos no es nada nuevo. Como lo expresamos en el apartado IV de estos escritos, el francés Robert Castel expresaba en 1981 (p. 88) que “los liberados después de su cura se lanzan pocas veces a grandes aventuras, invistiendo y re-investiendo pequeños ámbitos privados, a la sombra de su entorno, en sus círculos culturales, profesionales y sociales”. Comentaba Castell que el psicoanálisis producía un efecto de apoliticismo, menguando el radicalismo político. Pero ese es un psicoanálisis muy corto, *que no sueña lejos* al decir del chaman yanomami Davi Kopenawa. Nosotres soñamos más lejos, nos proponemos otro psicoanálisis, donde la emancipación no se trate solo de algo personal, una construcción de una autonomía solipsista, sino de una comunidad de diferentes en donde todos sean incluidos, que aliente a la potencia y los agenciamientos colectivos y que respete y proteja a los distintos y a los frágiles. Se trataría de otro orden simbólico y social. No podemos trabajar con nuestras herramientas psicoanalíticas dentro de una pequeña pecera, debemos salir al exterior y tener un horizonte mucho más amplio hasta incluir lo cosmo-político. Se trata entonces como

analistas, como terapeutas, de proveernos de miradas procedentes de otros campos del saber, para hacer los cambios conceptuales que permitan ampliar nuestros modos de abordaje, ofreciendo un escenario que abre a confines cada vez más diversificados y múltiples, dando así posibilidad del despliegue de las potencias, lazos y devenires a quienes nos piden nuestra compañía en su trayecto en este planeta.

Entonces si de implicación del analista hablamos, necesitamos un cambio conceptual que tome en cuenta una visión no solo política de los poderes en sus aspectos limitantes y productivos, sino una mirada cosmopolítica en el bagaje teórico-práctico del psicoanálisis. Esta es una tarea necesaria y urgente para que el psicoanálisis continúe siendo un modo más, entre otros muchos, de formar parte y acompañar la constitución de existentes.

Notas al pie:

¹- El aceleracionismo como teoría social y política -que surge en la década de 1990 -sostiene que el capitalismo debería expandirse para generar un cambio social radical. En su variante de derecha, se apoya en la intensificación capitalista por sí misma, para lograr una singularidad tecnológica, por medio de la inteligencia artificial hasta imponerse sobre la inteligencia biológica. En la variante de izquierda, se presiona el proceso de evolución tecnológica, para cursar del capitalismo a un pos-capitalismo, automatizando el trabajo y pasando de un crecimiento económico capitalista a un enfoque ecológico y de justicia ambiental.

²- Asociamos tecnologías de la reproducción a Teresa de Lauretis y sus tecnologías del género apoyadas en la Hermenéutica del sujeto foucaultianas con las tecnologías del yo.

Capítulo 19

Los mundos espectrales. ¿Es siempre necesario realizar el duelo occidental a la freudiana?

“En el momento en que un individuo muere, *su actividad queda inacabada, y podremos decir que permanecerá inacabada en tanto subsistan seres capaces de reactualizar esta ausencia activa, semilla de conciencia y de acción. Sobre los individuos vivos se apoya la carga de mantener en el ser a los individuos muertos en una perpetua nékuia= evocación.*” Esta es una cita de Gilbert Simondon que la filósofa belga Vinciane Despret utiliza para iniciar su libro sobre el modo de presencia-ausencia de los muertos. Esta interesante pensadora también se ubica en la línea de las ontologías relacionales que salen del correlacionismo sujeto-objeto, al rescatar la importancia de lo espectral. Para Vinciane Despret habitamos mundos que no son los de la metafísica de la presencia moderna. Son mundos espectrales, ubicados entre presencia y ausencia, que necesitan utilizar una mirada transdisciplinaria. Esta espectralidad lleva a una concepción distinta de la alteridad, en relación a cómo es concebida en el modo moderno. ¿Es ese Otro solo el que está presente en materialidad? Hay entonces modos espectrales de presencia- ausencia, es decir - pensamos nosostres-modos a la derrideana.

Esta autora puede servirnos para hacer inter-texto con el realismo especulativo, que sostiene la esencia de un objeto

más allá de la consideración humana y con la corriente del giro ontológico en antropología, que estudia y da importancia a otras formas de existir y concebir a las alteridades.

De algún modo, Vinciane Despret nos plantea una visión poshumana de la existencia. Para muestra de ello, es interesantísimo conocer los planteos que realiza sobre los muertos en su libro “A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan” (2021). La autora trabaja también en otra obra sobre los animales, siempre desde un cruce de perspectivas conjugando filosofía, etología, antropología social y epistemología. Reflexiona sobre las especies animales, considerando la cortedad de miras con que la especie humana mira a las demás especies, ubicada en una “superioridad epistémica”, que solo produce segregación e imposibilidad de conocimiento de las demás existencias del planeta. Reconoce que sus investigaciones tanto de las especies animales como sobre lo muertos, forman parte de un saber minoritario pero lleno de sagacidad, imaginación e inteligencia, en donde también intervienen experiencias y conocimientos personales de los que estudian el tema. Tanto sobre unos como sobre otros, proyectamos nuestras ideas, deseos, y también investigamos sobre ellos. En el caso de las personas muertas, investigamos sobre lo que el muerto desearía, sobre lo que devino, sobre como prolongar su existencia etc. Los etólogos dan un ejemplo de cómo tratan de entender a los animales, leyendo indicios y signos. Estas relacionales transforman tanto a los vivos como a los muertos y tanto a los humanos como a los animales con los que se vinculan.

En relación a los muertos cuestiona la “obligación occidental de realizar el duelo a la freudiana” como modo de protección psíquica. Entre las tantas experiencias recogidas, relata el caso de un padre que perdió su hijo en un accidente y se dedicó a dejarle, estando ya muerto, mensajes en su contestador y escribirle cartas expresando: “hablando de de ti, evocándote,

espero que vivas algunos años más, de otra forma” (p.13) Despret explica que una periodista comenta que esta escritura de cartas eran para ese padre un modo de sobrevivir, es decir, que le servían para la función del trabajo de duelo. Así es la versión popular y generalizada del trabajo del duelo como proceso racional que se halla sustentada en la doxa modernista psicológica y psicoanalítica, nos explica la autora. “El duelo sería una especie de deber de salvataje psíquico que no concierne más que al vivo” (p.14). Imposible entender sin risa irónica, que las cartas del padre al hijo muerto, son escritas para darle un excedente de existencia, es decir para que *exista de otra manera*.

Estas interpretaciones del psicoanálisis respecto del duelo en tanto proceso racional, simbólico etc., coinciden con las interpretaciones que hacían anteriormente los antropólogos cuando remitían al registro simbólico, las creencias de las poblaciones que estudiaban. Si los pobladores les decían - explica Despret - que los muertos les hablaban, los antropólogos lo consideraban a ese decir, en un orden metafórico o simbólico. Esos antropólogos creían en la idea de que la muerte solo es inexistencia y apertura hacia la nada, es universal y para todas las culturas. Pero esa es una visión epocal, contingente, histórica. Entonces Despret se encarga de mostrar que la versión laica de la muerte que maneja la psicología y el psicoanálisis y en general la ciencia moderna, constituye solo una manera de pensar, situada en una época de la historia del conocimiento, en que el binario muerto- vivo cobra una gran fuerza. En gran medida, reducir la experiencia de la muerte al “duelo normativo”, deja más efectos empobrecedores que enriquecedores de las existencias y subjetividades.

En su libro, hace un rastreo genealógico de cómo y por qué razones se establece esta costumbre en el pasaje del clericalismo al laicismo. Es decir que al surgir el positivismo, el higienismo de la medicina lucha contra las posiciones que ocupa la

iglesia para con los enfermos y convalecientes. Si la muerte es nada, entonces no se necesita recurrir a la religión para abrir las puertas del cielo al difunto. Se implanta la versión laica de la muerte. Queda instaurado que hacer el *trabajo de duelo* es una prescripción que lleva a cortar lazos con los fallecidos, para que solo existan en la memoria del sujeto. Despret se encuentra con que “los muertos solo están verdaderamente muertos si dejamos de darle conversación, es decir conservación” (p.16) Se trata de otorgarles un plus de existencia, en el sentido de otra existencia ya que no será ni el vivo que fue, ni el muerto inactivo. Será en otro plano. Y esto demanda por parte del vivo un trabajo distinto al trabajo del duelo freudiano.

Despert se fundamenta en Étienne Souriau (1892-1979) que es un filósofo francés que redescubren Simondon, Deleuze, Stengers, Latour etc. y que ya en 1938 y luego en 1943 habla de distintos modos de existencia, presentando al existir como un movimiento en el cual nada está acabado. En 1938 en “Tener un alma. Ensayo sobre las existencias virtuales”, Souriau explica que el mundo nos es dado a media luz. La existencia, exige una terminación, un complemento sensible e intelectual, que *instaure* y otorgue a las cosas su consumación, podría decirse, en el modo espiritual. La existencia no es algo que se posea de un modo contundente, ya que todo existir implica un hacer, una acción instauradora. Lo no hecho, exige ser hecho desde una urgencia existencial, ante esa urgencia aparece un sujeto que toma la responsabilidad de entregarse a ese proceso de instauración. Así se instaura a alguien que ha muerto, a una obra, a un escrito. Así emergen esos *alcos*, esos modos de existencias. Hay más de una manera de existir. Souriau sostiene: “Hay modos de existencia y cada una se define por distintas maneras de existir. La cuestión consiste en no equivocarse sobre la especie de existencia que tiene tal o cual ser”. (...) “Hay existencias ideales, existencias sensibles, existencias de

razón, existencias filosóficas, existencias experimentales” (...) “Se puede existir en acto o en potencia, existir objetivamente o formalmente, en sí o por sí o en y por otra cosa” (Souriau 2021, p. 33)

Despret entonces junto con Bruno Latour abrevan en Souriau y usan la idea de *instauración*. Toda existencia debe ser instaurada. Algo debe ser creado, construido, pero este algo antes debe ser pedido, debe haber una demanda. El vivo acoge ese pedido del muerto a devenir lo que él es ahora en este nivel de existencia. No se inventa nada. Los muertos piden ser instaurados sobre una base que ya poseían y se presenta ahora de otra manera.

No solo un muerto pide ser instaurado, también una obra de arte, una investigación, buscando existencia convocan al autor, escultor, pintor etc. que asume el compromiso de llevarla a una plena realización. Estos modos de existir no se dividen en físico y mentales, son monistas, no caen en binarios, son un *entre*, una composición.

Y para completar, toda instauración, en este caso de un muerto, necesita no solo de un tiempo, sino de un *medio acogedor y propiciador* que resultará de una conversación con su muerto. En este sentido dice Despret, se trata de una visión ecológica que cuida los medios y condiciones de producción de esa manera de existir.

Luego de leer a Despret, rápidamente ubicamos al duelo freudiano en una relación correlacionista sujeto activo objeto perdido pasivo, lastimoso, debilitado, que se debe sustituir. En ningún momento será instaurado, pues esa acción se puede calificar de patológica, mala marcha del duelo, etc. En consecuencia tampoco se creará un medio propicio para la instauración y despliegue de ese modo otro de existencia. También ubicamos diferencias en lo que sería la interpretación de los sueños. En p.160 Despret relata un ejemplo en donde una mu-

jer viuda le dice a su hija: “vino tu padre durante la noche, estaba frente a la puerta. Vino, miró que todo estuviese bien y luego volvió a irse”. La hija pregunta si fue un sueño. La madre responde: “No, no soñé, vino, yo lo vi. Vino para saber si estaba todo bien. No soñé, *lo* soñé.” La hija, amiga de Despret, comenta que cree que su madre se esforzó por traducir un *entre-dos*. Traduce algo que no es ni del dominio total del sueño ni del dominio total de de la realidad usual. Con ese *lo*, da un giro y el verbo soñar adquiere otro sentido, un doble sentido, *entre percepción y sueño*. Además Despret valora que la hija no se centró en lo que la madre vio, sino en lo que el padre hizo, eso ayudó al pedido de instauración que hace ese padre. Es importante aquí no interpretar con la herramienta asentada en una teoría metapsicológica que toma los binarios esencializados: externo-interno, realidad- fantasía, sujeto-objeto, ausente-presente, porque los muertos nunca se fueron, entonces no regresan. *Están de otro modo*. La persona y el muerto están en una relacionalidad, en un *entre* de modos distintos de existir, en distintos modos de presencia que se entrecruzan, no es una presencia que exige la representación. No interesa que es lo que usted vio en tanto representación. No sirve indagar si fue en el sueño o luego del sueño, no interesa que tipo de representación tuvo, porque se trata de la espectralidad, donde no sirve usar la representación significativa para interpretarla. En la espectralidad tampoco hay binarios, porque es una existencia *entre*. Interesa qué hizo esa existencia cuando arribó a una experiencia, que no es ni física ni intelectual por separado, sino las dos cosas.

La autora se hace estos planteos por fuera de los juicios sobre la correspondencia entre creencias y realidades externas. No apela a causas inconscientes intra-psíquicas ni a causas culturales, porque eso sería colocarse ella como investigadora en una posición superior y trasladar su juicio sobre los entre-

vistados. Por eso trata de entender-experienciar, más que de explicar. No toma el binario muerto-vivo porque sus entrevistados no lo viven así. No son binarios, son *entres*, tensiones no dialéctizables al estilo jessicabenjamianos.

Por esta razón la herramienta psicoanalítica de la interpretación simbólica no nos sirve, no ayudará al sujeto a aliviar su dolor ni a vivir la relacionalidad como el lo necesita, más allá de las imposiciones de los ordenes simbólico y culturales.

Despret (p.15) como ejemplo de esta reducción simbólica, comenta que su colega el antropólogo Phillipe Descola en una comunicación personal, le cuenta que los blancos inventaron lo simbólico en sus encuentros con los “otros”, para no volverse locos”. Pensamos entonces que les blanques occidentales inventan lo salvaje respecto a la identidad y los simbólico en cuanto al estatuto de la realidad. Nos parece que lo que se hubiera necesitado, es tomar una actitud ingenua, no suponer nada, dejar que el otro se presente más a la derrideana, pero les occidentales vivimos en un mundo de significantes y no hemos aprendido a usar la espectralidad y existir de otros modos.

El trabajo de Despret grafica el uso de la transdisciplina en un contexto de indagaciones y planteos atravesados por una mirada relacional, haciendo investigaciones con cruce de perspectivas desde un abordaje epistemológico teórico y práctico.

En este punto sirven los argumentos derrideanos en torno a la vida, la muerte, la espectralidad y el *entre*, en la deconstrucción que realiza de la metafísica de la presencia, que tanta fuerza a dado a los binarios muerto vivo, naturaleza-cultura, sujeto-objeto etc. Y también el planteo del fin de la representación que utiliza la modernidad: el yo en el centro y todo lo otro que se presenta es objeto a conocer y manipular. Para Derridá, el otro ya no es como en la tradición metafísica anterior, lo homologable a mis propias categorías. Entonces es radicalmente otro, yo no soy el sujeto que conoce y decide si el otro es vivo

o muerto. Ese otro en su radicalidad es espectral, está y no está, es espectral y como tal es incontrolable. Esa espectralidad, esa hantología, fantasmología no es aceptada fácilmente por la academia, que aún se rige por lo vivo o lo muerto, lo real, lo no real, etc. Pero el fantasma derrideano desafía la lógica de la presencia, desafía la lógica de la identificación, está y no está. A los espectros hay que amarlos porque convivimos con ellos, somos también ese pasaje, ya que siempre estamos entre la vida y la muerte. En ese *entre* se juegan los sujetos. Una definición de la vida por sí misma, en Derrida no es tan fácil de encontrar, porque no la define como algo que existe por sí misma, sino que se halla relacionada a la muerte pero con un límite no claro, porque justamente *estamos entre la vida y la muerte*. Y también la vida está pluralizada, no solo en lo espectral, sino también en relación a otros que son los animales.

Así es que justamente, el otro punto de la filosofía de Derrida que nos recuerda este pedido de instauración que los muertos hacen a los vivos, se ubica en los escritos del filósofo sobre la política de la amistad y sobre los animales. Concibe que el amigo *es el diferente*, el *radicalmente otro* que viene sin avisar, y recibo sin pedir señas, incondicionalmente y luego que lo recibo, lo instauro. Igual ocurre con los animales. Hay una *venida del animal* y una recepción en el modo de la hospitalidad incondicional, similar al pedido de instauración de los muertos a los vivos que refiere Despret.

No nos caben dudas que Despret aunque no lo cita en su bibliografía, comparte muchos conceptos derrideanos, especialmente esta salida de la metafísica de la presencia, del binario vivo- muerto y el no correlacionismo sujeto objeto.

El cuestionamiento al duelo freudiano que hace Despret tiene puntos en común con Allouch.- a quién ella menciona en la p 16. Allouch en “Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca” (2006), no acepta los planteos de Freud de 1915

sobre el duelo en “Duelo y melancolía” Sostiene Allouch, que la posición de Freud parece “saber” cuál ha sido el objeto de la pérdida y esto es abusivo. Tampoco nos permite saber en qué se ha convertido el muerto, tampoco considera las variaciones históricas que atravesó el duelo. Y lo que más cuestiona es que el objeto perdido aparece como reemplazable. En todos estos puntos hallamos coincidencia con Despret. Allouch y nosotros nos preguntamos cómo es posible pensar que un analista se pueda guiar por estas reglas de trabajo del duelo para que le consultante se vea condicionado a seguir ese camino. Es un camino que no puede ser para todos, es una de las tantas formas de conceptualizar el duelo que no podemos pensar que será beneficiosa para todos los consultantes.

Siguiendo a Ariés, Allouch plantea que el tipo de duelo que trabaja Freud, se basa en la muerte laica, *la muerte seca*, pero esta es una concepción situada de la muerte, no es la de otros grupos, épocas y culturas. Rescata de Lacan que varía respecto a Freud, porque al trabajar al padre de Hamlet sostiene que el trabajo del duelo no es solo simbólico y que se trata de un objeto radicalmente perdido y por lo tanto no tan sustituible. Allouch sostiene que el duelo no es solamente perder un ser querido, es perder también un trozo de sí. De este modo encontramos varios puntos para hacer intertexto entre Despret y Allouch, como también entre Despret y Derrida.

Esta conceptualización del duelo de los muertos y de la muerte en sí misma como no formando parte del binario opositivo de la modernidad, nos aporta mucha riqueza para nuestra posición clínica. Muestra la utilidad y la necesidad de escuchar la perspectiva y la vivencia de la muerte del otro que posee el sujeto, y dejar por fuera los juicios sobre la correspondencia entre creencias y realidades externas. Además está decir que en nuestra caja de herramientas se supone que ya nos desprendimos de los binarios muerto- vivo, presencia-ausencia y

pasamos a concebir un espacio *entre*, libre de dialécticas. En relación a lo metodológico, y a las intervenciones, no podemos colocarnos en una posición de saber. Las herramientas de intervención ya no serán las del viejo bagaje de la interpretación simbólica. Debemos tomar las herramientas del sujeto y experimentar. Escuchar y seguir ese relato, entender-experienciar más que explicar e interpretar. Esas intervenciones nos darán material para continuar con la fase siguiente del trabajo. Hemos constatado en nuestra propia clínica modos de experimentar la muerte de seres queridos, en existentes que nos consultan, que siguen estas modalidades de experiencia por fuera del duelo a la freudiana. Existentes “que sienten que su madre conversa con ellos y toma los mates de siempre, y que esta madre sabe de los nuevos logros, una madre *que está*, un ser que *está espectralmente*. Desde una posición agradable de humilde ingenuidad, hemos podido recibir esas experiencias por fuera de las representaciones, evitando así teñirlas de significados, de interpretarlas- lo cual sería violento- y ubicarlas en estructuras fijas. No se necesita interpretar nada. Se necesita acompañar a ese existente en esa vital experiencia de instaurar otro modo de existencia de otros seres y continuar con los caminos de la vida. Similares estrategias hemos ejercitado y corroborado respecto a los usos de la interpretación en los sueños. Hay sueños que no deben o no necesitan ser interpretados, deben ser escuchados, compartidos, acompañados y disfrutados o padecidos al ser relatados y nada más que eso. Allí están los efectos en la subjetividad del existente que los relata. Creemos que estas conceptualizaciones aportadas por los trabajos de Vinciane Despret, basadas teóricamente en Souriau y Derridá nos han enriquecido grandemente nuestra caja de herramientas. Nos ayudan a salir de las lógicas propias de la correlación kantiana. No todo lo que existe debe ser representado de modo racional, simbólico. Hay otros niveles de

experiencia necesarios en las existencias, que deben ser incluidos en el momento justo de cada una.

Hacia el post-humanismo. Influencias derrideanas. Espectralidad. Crítica al carnofalogocentrismo. El animal que estoy si(gui)endo

Los post humanismos ubican parte de sus sustentos teóricos en Derrida, aunque también hagan críticas en relación al peso del lenguaje y el giro lingüístico en sus teorizaciones. Existen entonces varios conceptos derrideanos que hacen intertexto, que combinan con los presupuestos post humanistas. Por esta razón es que nos resulta imprescindible hacer una breve referencia a algunos de sus presupuestos que atacan al corazón del humanismo, en tanto creencia del humano como privilegiado por poseer razón-logos- y que en consecuencia de ello se halla habilitado para dominar las otras existencias. Nuestras referencias toman de base algunos textos de Derrida y una compilación de M. Cragolini (2018), además de sus clases, que nos fueron bondadosamente facilitadas por la colega Verónica Cardozo.

En principio el concepto de *différance* derrideano nos da ya idea de la relacionalidad y la espectralidad que el filósofo trabaja a lo largo de sus desarrollos. La *diférance* remite a que en cualquier texto todo elemento está relacionado con otros elementos y además todo elemento es distinto de todos los demás. Es decir que ningún elemento se sustenta en la plenitud de su presencia. Ningún elemento puede hallarse sin entrar en relación porque su cometido depende del vínculo que mantiene con los otros. Existe con los otros pero son todos distintos. Dicho esto, se entiende que las dicotomías y las oposiciones binarias tradicionales: negro- blanco, realidad-apariencia, sensible-inteligible etc. ya no se pueden instalar, porque significan una violencia que posterga un término ante el privilegio de

otro. De este modo Derrida nos plantea una peculiar noción de realidad; la concibe como un entramado de relaciones, de tensiones entre conceptos sin nunca concebir un centro. El descentramiento derrideano es lo que inmuniza contra los binarios. Crear un centro ya es totalizar y genera un cerramiento, lo cual ha sido lo propio de los años de metafísica.

Este descentramiento es solidario de la espectralidad. Los desarrollos derrideanos sobre la espectralidad como característica de la fantasmología o hantologie, proveen un modo distinto de pensar el duelo a los que utiliza la modernidad occidental y también el psicoanálisis. También este descentramiento del sujeto y las posibilidades espectrales tienen vínculos con los conceptos de incondicionalidad sin soberanía en relación a la concepción de la hospitalidad hacia la otredad; se suma además el hacer temblar los límites humanistas y modernos entre animal y humano. Todas estas aportaciones son parte fundamental de los conceptos que también trabajará el posthumanismo.

La deconstrucción derrideana más que un método es -para este pensador -una estrategia sin finalidad, que transita entre los pares binarios sin decidir por ninguno de ellos. Es un modo de habitar los conceptos hasta llevarlos a su límite, de hacerlos temblar hasta que van apareciendo las fisuras. No es destruir el binario y caer en un monismo, tampoco es invertir los binarios y reproducir el dualismo. La deconstrucción desde adentro de esas estructuras conceptuales trata de conmovérlas, de diseminar y desordenar los sentidos de esas configuraciones fijas del logo-centrismo carno-falogo-céntrico etc. Así, estos quedan horadados y aparecen las fisuras, las aporías de estos binarios propios de la metafísica de la presencia moderna y humanista.

Esa ruptura de los opuestos se direcciona a una *fantología* o dígase a una ontología asediada por fantasmas. Estos fantasmas son muertos que no mueren nunca y siempre pueden aparecer tanto proviniendo del pasado como proviniendo desde el

porvenir. Por ello la academia racionalista y muchas otras corrientes tradicionales no creen en los fantasmas. Pero lo cierto es que vivimos en esos *entres*, entre la presencia y la ausencia, entre la vida y la muerte, entre la naturaleza y la cultura, entre el cuerpo y la mente, entre animal y humano, entre el invierno y el verano con la afección climática del antropoceno, etc. Esos *entres*, esa fantasmogorías, no permiten la ontologización porque el fantasma no habita fija y establemente sino que asedia, ronda, desafiando a la metafísica de la presencia, que es partidaria de las identificaciones categorizables y estables. Esta espectralidad es incontrolable, se sitúa en eterna disyunción inclusiva, se puede ser una cosa y otra a la vez, y se puede atravesar por multiplicidades, no hay que optar entre dos.

Como el fantasma está entre los vivos y los muertos, entre la presencia y la ausencia, el duelo no es el occidental, freudiano, sino que es un proceso distinto, interminable. Y es interminable porque no es posible la reelaboración mediante la reintroyección de lo perdido mediante procesos de asimilación del otro. El duelo freudiano implica una ontologización de restos, una identificación. Pero en la espectralidad se trata del mantenimiento (en mí) del muerto-vivo. A la vez vivo y muerto, presencia y a la vez ausencia. Temas que también, como ya expusimos antes, trabaja Vinciane Despret en “A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan”.

La espectralidad, el *entre*, no espera dialéctica ni síntesis, queda en el suspenso y la incertidumbre. Y esta espectralidad entonces constituye una base conceptual importante para los post-humanismos porque posibilita pensar las políticas hacia el otro, hacia el animal, las cosmo y eco-filosofías rompiendo con las caracterizaciones humanistas, estableciendo entramados de multiplicidades en términos relacionales de transversalidades alejados de las categorías fijas. “Hay que amar a los espectros”- expresa Derrida en “Espectros de Marx: El estado

de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional” – porque todos los seres que me rodean y cada uno de nosotros mismos dependemos de la espectralidad tanto en relación al pasado como al porvenir. Vivimos entonces en los *entres*, en los entramados relacionales con la presencia-ausencia, vivo-muerto, cuerpo-mente, naturaleza-cultura etc.

En “Políticas de la amistad” (1998) se pregunta sobre el amigo, si “es lo mismo o lo otro”. El amigo es el otro que es incalculable, se sale de las categorías binarias que lo homologan al otro a lo propio. En esta lógica binaria de lo mismo por lo mismo, si el otro no encaja con lo establecido, entonces ese otro es lo subalterno, lo despreciable, lo inferior. El otro derrideano se sale de la lógica de lo mismo por lo mismo y no es ni inferior ni despreciable, es *radicalmente otro*. Mientras que en lógica binaria se devora al otro como por ejemplo en el amor romántico con el mito de Aristófanes, el otro derrideano es incontrolable, impredecible, y radicalmente distinto. Por ello es que *viene cuando quiere y se va cuando quiere*. Yo no puedo determinar cuando el otro viene. De allí su espectralidad. No tengo ninguna propiedad sobre su otredad. En consecuencia el yo del humano como lugar del comando, ya no está en el centro. La filosofía derrideana no cultiva los centrismos. La espectralidad rompe el correlacionismo sujeto-objeto que es un presupuesto al que se oponen todos los nuevos materialismos como también los posthumanismos. En la política de la amistad que concibe Derrida, no vivo del otro, ni vivo contra el otro, sino que *vivo con el otro*, en una comunidad amplia de vivientes en donde existen los espectros, lo *entres*, las cercanías y las distancias, pero no los binarios. El otro es un amigo familiar y extraño a la vez. Y cada uno de los seres humanos posee su animalidad a la que el humanismo le enseñó a poner reglas, a reprimirla, domesticarla, pero no a valorarla. Ese amigo me llama, me visita y allí aparece en Derrida el concepto de

hospitalidad incondicional con el otro -que puede ser útil para una cosmo-política de los existentes- que es esta apertura al otro en tanto otro, sin pedirle sus marcas ni sus señas de identidad. Es una *lógica de la visitación* y no de la invitación, yo no lo invito con condiciones, el otro me visita cuando quiere. Se pasa del *quién*, del yo soberano que impone al otro, al *que*, facilitador y creador de una nueva y sorpresiva ontología en una recepción hospitalaria incondicional. Justamente esta hospitalidad incondicional como presupuesto teórico y experiencia vital, imaginamos que alojaría a esos distintos existentes del entorno relacional de una cosmo-política abarcadora, de un vivir juntas en la diferencia, de la manera más sustentable que sea posible.

En “El animal que luego estoy si(gui)endo” (2002) Derrida cuestiona la frontera de oposición binaria y jerárquica, que la filosofía occidental moderna diseñó entre hombre y animal. Cuestiona entonces el carno-falogo-centrismo, el logo-centrismo, etc., planteando que todo límite fronterizo es ficticio y es político. La división naturaleza-cultura del humanismo considera que el viviente animal está a disposición del humano para satisfacer sus necesidades de alimento y abrigo, compañía etc. Derrida se propone deconstruir los humanismos carno-falogo-céntricos que permiten el abuso de poder del humano sobre el animal. El animal ya desde Descartes es concebido como el que no siente ni piensa, por lo tanto el humano que es el que sí posee razón, es el que va a teorizar y construir conceptualizaciones sobre los otros vivientes y existentes, desde animales hasta negros e indígenas. El animal no solo no piensa ni siente sino que -dice Derrida - no se considera que el animal posea una mirada. Es un objeto más, que ha de ser mirado y usado por el humano. Derrida concluye en la experiencia personal con su gato, un animal *me mira*, (p. 26) que existe un phatos, una afección entre él y ese gato, son dos cuerpos animales (p.

20 a 22) La mirada del animal pone al descubierto la propia animalidad de Derrida, no se trata del yo de Derrida que mira al gato, sino de un *entre*, de una experiencia afectiva que conlleva un phatos que es compartido por ambos. Estas preguntas que se hace Derrida ante ese ser que lo mira, es *un ser que él esta si(gui)endo*, *está tras él*, *pendiente de él y con él*.

Parecidas experiencias relata Vinciane Despret en “¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas? (2012). Se trata entonces que el hombre y el animal siempre sufren y se hallan expuestos a la vulnerabilidad, a la finitud. Derrida critica fuertemente el carno-falo-gocentrismo, el genocidio hacia animales no humanos- criaderos alienantes, degradantes- faenamamiento- asesinato- exterminio de especies etc. Habla del “l’animot” (p. 10) refiriéndose a la extrema diversidad de los animales que la palabra el animal, borra y clasifica y encasilla linneanamente, es decir a lo Linneo, una vitalidad que es inclasificable.

En “El animal que luego estoy si(gui)endo” el capítulo III es dedicado a Lacan y justamente Derrida lo provoca a Lacan con el título que utiliza. “¿Y si el animal respondiese? Allí Derrida va marcando una serie de textos en donde Lacan establece un límite definido entre animal y humano, siendo el humano poseedor de mirada, lenguaje significante y respuesta, mientras que el animal reacciona a códigos programados instintuales, por lo tanto tampoco posee inconsciente. Por esto Derridá lo ubica a Lacan en una posición fijista, dogmática, tradicional, correlacionista de intensa influencia cartesiana. Lacan, a diferencia de la posición que toma Derrida, se arriesga a teorizar sobre los otros vivientes, ubicando una línea demarcatoria entre ontologías desigualadas. Por esa razón lo tilda de fijista e intensamente cartesiano. El recorrido de citas pasa por “Subversión del sujeto” p. 786 en donde Lacan ubica al animal dentro del uso de mensajes codificados a la manera de señal,

fijados en un programa que le impiden al animal ser pensado como sujeto del significante. Ya desde “El estadio del espejo” en 1936, ubicaba al animal en lo imaginario, sin acceso a lo simbólico ni a la ley, ni al deseo. En “Posición del inconsciente” p. 813 expresará claramente que el animal no posee ni inconsciente, ni lenguaje, salvo por contagio con el hombre, por domesticación. En “Acerca de la causalidad psíquica” p. 180, calificará de gregaria la tendencia animal y de social la respuesta del hombre. En el “Discurso de Roma” en p. 285-6 refiriéndose a las abejas sostendrá que estas *no responden, reaccionan*, obedecen a la fijeza de un programa, mientras que el sujeto *responde a la pregunta* del otro. El título que elige Derrida para el capítulo es “¿Y si el animal respondiese?” Y renglones más hacia abajo escribe: “A Jacques Lacan”. Derrida finalmente sostendrá, que lo expresado por Lacan se trata de un discurso literalmente cartesiano que opone la *reacción* a la *respuesta*, del mismo modo que opone el reino animal al reino humano, estableciendo binarios desiguales, jerárquicos y para Derrida injustos. Derrida no acuerda que sea solo considerado para los humanos, el hecho que los signos adquieran su valor de su relación de los unos con los otros y no solamente de su correlación fija con la realidad. Los animales no son las máquinas cartesianas. Los animales *miran, tienen mirada*, interpretan, no reaccionan solo según programas instintuales. Por qué pensar solamente que existe inteligencia y lenguaje humanos y no en los demás existentes, es una pregunta que la lectura de Derrida nos genera. Sin embargo Lacan allí se ubica en la lógica de Descartes, dividiendo por una frontera rígida: animal y humano, asegurando la superioridad del humano y situándose en la lógica claramente antropocentrista, reforzando el fijismo del cogito cartesiano como *teoría del animal máquina*.

Por qué pensar solamente que existe inteligencia y lenguaje en humanos y no en los demás existentes, es una pregunta que

nos parece que Derrida transmite. Transmite algo así como que existe la capacidad poiética del gato y del humane, saliendo del correlacionismo sujeto humane que opina sobre el objeto gato y habla por él. De esta forma desde los presupuestos filosóficos derrideanos queda planteada una limitrofia, es decir una lógica del límite distinta a la de la lógica binaria que categoriza dualmente y de manera desigual. Esta limitrofia, como una lógica distinta del límite moderno binario y jerarquizante, muestra que no existe ningún privilegio ontológico para que un existente sobresalga ante otros. Se puede pensar entonces a nuestro entender en agregar a la biopolítica foucaultiana, una bio-zoo-antropo-política, que amplía las ontologías del planeta, construyendo una comunidad de vivientes, que de algún modo combina con la cosmo-política de muchos nuevos materialismos y post-humanismo. De este modo, queda escrito un antecedente que abre el camino a varios post-humanismos, que justamente proponen una ampliación de las ontologías que pueblan el planeta.

Derridá recibe variadas críticas referidas especialmente a su posicionamiento en relación al giro lingüístico. Entre sus seguidoras y a la vez críticas, se halla Braidotti que rescata muchos aspectos como el deconstruccionismo, la crítica al carno-falogo-centrismo etc. No obstante las coincidencias, la filósofa halla un límite en Derrida, que es el uso de un sistema de referencia especialmente lingüístico. Braidotti es crítica del giro lingüístico porque se ubica en una tendencia con un grado mucho menor de constructivismo y un buen grado de tendencia materialista vitalista.

En consonancia con esta bio-zoo-antropo-política derrideana, que apunta a una cierta solidaridad en una comunidad de vivientes humanes y no humanes, Mónica Cragolini presenta un texto en 2017 llamado “Pidiendo perdón a la comunidad de los vivientes”. Allí Cragolini refiere que en “La insoportable

levedad del ser”, Kundera, a través del personaje de Teresa, recuerda la imagen de Nietzsche llorando en Turín y abrazándose al cuello de un caballo que era castigado. Kundera reflexiona que Nietzsche fue a pedirle perdón al caballo en el momento en que “rompe” con la humanidad, antes del desenlace psicotizante. Esto implica pensar que mientras se está en esa humanidad, los animales pueden ser maltratados y utilizados y como no sienten, no piensan y no hablan, no son dignos de perdón. Según Kundera, Nietzsche pide perdón por el error de Descartes que dio pie a que se enfatice el tratamiento del animal como muerto en vida que ya se venía practicando y concibiendo desde las religiones especialmente monoteístas, la filosofía, las ciencias etc. Kundera sostiene “que Nietzsche y el caballo castigado y Teresa con su perro enfermo se apartan de la humanidad ama y propietaria de la naturaleza” (Parte 7, apartado 2, La sonrisa de Karenin).

En este sentido entonces, el perdón de Nietzsche se enmarca en una corriente bio-zoo-antropo-política y porque no decir que Nietzsche es también parte del subsuelo para la geo-cosmo-política que se persigue lograr hoy.

Capítulo 20

Hacia el posthumanismo. ¿El siglo XXI aparte de deleuzianoguattariano es simondoneano?

La transindividualidad y la existencia de los objetos técnicos

Simondon posee dos tesis escritas en 1958 y publicadas en la década de 1960 pero que fueron difundidas recién por 1990, luego de su muerte. El interés por estos escritos fue manifiesto en Deleuze, que consideró muchos conceptos de Simondon y también posteriormente por Latour, Virno y Espósito. (Simondon, 2009 p. 9). Su pensamiento posee una actualidad sorprendente, al punto que se puede ubicar a sus planteos como una base de los posthumanismos.

Los problemas que aborda van desde la pregunta por la realidad de los objetos técnicos, la realidad del individuo, la relación individuo- sociedad, la transindividualidad, la relación humane- máquina, la técnica y el arte, la información y la cibernética. Pero no solo son los temas que trata, sino la manera en que los trata, utilizando lenguaje tecnológico para hablar de lo subjetivo, de modo que revoluciona los paradigmas existentes de muchas disciplinas en las que se mueve. Realiza entonces un proceso de transformación epistemológica, desde una posición disciplinariamente heterogénea.

Simondon cuestiona los conceptos de transindividualidad y individuación tradicionales. Tradicionalmente se concibe

el individuo partiendo de un término único y primero en el cual ya se encontraría prefigurado todo el individuo. Para Simondon, el individuo necesita ser planteado a través de una operación de individuación y no a partir de un principio de individuación, porque lo que se busca es conocer al individuo a través de la individuación (2009, p. 26). El individuo no es una realidad dada, sino relativa. No es un modelo del ser, es una fase del ser, es *polifásico*. A la capacidad del ser de repartirse en fases la llama “devenir”. El devenir es una dimensión del ser. La individuación es consumación del devenir. Se pasa del ser pre-individual al individuo. Hay niveles de individuación: física, la de los seres vivos y la psicológica y socio-colectiva. El sentido común asimila individuo a sujeto y sujeto a hombre. Pero en este caso la individuación no corresponde solo a lo humano. En el mundo físico la individuación adquiere una forma y permanece con mayor fijeza como el ejemplo del cristal. En el mundo vivo la materia tiene otra dinámica y cambia constantemente. Todas estas individualidades humanas o no humanas, poseen su aspecto o propiedad transindividual.

Plantea la noción de transindividualidad “como lo que hace que los individuos existan juntos, que los hace coincidir y comunicar a través de significaciones” (2009 p. 450) Lo transindividual designa la unidad entre lo psíquico o interior y lo colectivo o exterior, como línea de frontera entre lo psíquico y lo social. Lo transindividual se ubica en el interior y en el exterior de los individuos, afectándolos a todos y a cada uno, tanto separada como conjuntamente, y haciendo posible de este modo la existencia común. Hay una individuación física que deja potenciales que luego deviene más allá de la biología, en una transindividualidad que implica pensar en relaciones. Este concepto de relación, desafía a la filosofía atributiva y a los dualismos y binarios. No se trata de un sustancialismo psicologista que considera la anterioridad lógica del individuo

respecto a lo social ni viceversa, ni de un sustancialismo sociológico, en donde la sociedad es anterior al individuo. Ni el individuo, ni la sociedad existen antes y por separado de la relación. La individuación se da en una zona relacional. Simondon rechaza la oposición conceptual individuo- sociedad y la oposición cartesiana entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, y como veremos luego también rechaza la oposición entre lo humano- y la máquina- antecedentes todos estos del post-humanismo.

Lo humano es somático, psicológico, social, maquínico, etc. Todos estos aspectos son sincrónicos y no poseen jerarquías fijas. Rechaza fuertemente una ontología de las sustancias y aboga por una ontología de la relación y evidentemente este cambio de foco influye en todas las prácticas.

Simondon le da importancia a la noción de información, que abarca seres vivos humanos y no humanos y también a los seres artificiales o maquínicos. No solo el hombre puede comunicar, también las máquinas y los animales, plantas, poseen agencia. Rompe así con el antropomorfismo abriéndose al post-humanismo. De hecho ya hicimos referencia a la información que circula en los bosques con los aportes del antropólogo Eduardo Kohn.

Simondon propone también un pensamiento sin imágenes que impactó a Deleuze. Pablo Rodríguez en el prólogo que escribe al traducir el libro de Simondon “El modo de existencia de los objetos técnicos” (p. 9) comenta la cantidad de perspectivas que Deleuze encuentra al descubrir la obra de Simondon, que permanecía desconocida. Este pensamiento sin imágenes constituye entonces un devenir pensante que se aleja del cógito cartesiano y -porque no decir - se acerca a Spinoza. Simondon funde pensamiento y acción. No se trata de elaborar representaciones, porque no hay nada que representar. Es un devenir pensante, es estar atento al devenir que es sin imágenes, es

captar el movimiento pero sin una finalidad, sin estar dispuesto a encontrar una verdad, sino estar atento al flujo para participar del mundo tal cual es. Estos planteos que muestran – a nuestro entender- una salida del correlacionismo sujeto pensante y objeto a conocer y manipular, nos hacen pensar mucho en el materialismo especulativo y en los nuevos materialismos donde el objeto existe más allá de ser pensado por el humano.

De ética y devenires habla Simondon y nos recuerda a Nietzsche, a Spinoza a Deleuze. El sujeto ético en su planteo – siguiendo a Pablo Rodríguez en el prólogo a “La individuación a la luz de las nociones de forma y de información,” “es aquel que es capaz de deshacer todo lo que haga falta para generar un devenir, teniendo la potencia para valorar las fuerzas que operan en cada situación más allá del deber ser” (2009 p. 15).

Y como mencionamos antes, el pensamiento de Simondon rompe las fronteras entre la cultura y la técnica, entre mundo y hombre, entre materia y espíritu y las fronteras entre psicología, sociología y antropología se vuelven porosas. En la individuación, los individuos son fases del ser, el individuo es una fase que detiene el devenir, luego viene otra fase y se restaura el devenir. El devenir es una dimensión del ser, y el ser usa los devenires. Entonces no hay un objeto enfrentado a un sujeto, un alma y una naturaleza. Hay ontologías relacionales de múltiples modos de existencias. La individuación les ocurre a los humanos, pero también a los animales que por supuesto arman sus propias sociedades.

Y la individuación se produce además en los objetos técnicos que el humano inventa. “Es importante que el humano tome conciencia del sentido de los objetos técnicos” (2008 p. 31). Esa es la primera frase de este libro de Simondon. Esos objetos poseen una ontología. Entre el humano y la máquina se da una relación de transducción. Transducir tiene relación con transmitir, traducir, desplazar. Es transformar un tipo de señal

en otro (2008 p.15). Hay transducción en genética, en teoría literaria, etc. Y la relación que el hombre mantiene con las máquinas es de transducción. Simondon se mantiene más allá de los prejuicios que sostienen que la técnica borra la naturaleza humana y plantea mantener con lo técnico una relación social, en donde ni el hombre domina a la máquina, ni la máquina domina al hombre (2008, p. 108).

Ante el ataque a los objetos técnicos, el se erige en pedagogo de las máquinas y en abogado de los objetos técnicos. La técnica por haber sido inventada por el humano ya contiene en sí una realidad humana, aunque la cultura lo ignore. Explica que la cultura se defiende de las máquinas considerándolas objeto de uso y extranjeras, extrañas y alienantes. Pero la máquina no aliena, sino que el problema se plantea porque desde un antropocentrismo, se excluye a la máquina del mundo de la cultura y la significación. También se le teme al automatismo, pero siempre ese automatismo es relativo, porque el sistema es abierto y queda un margen de indeterminación que lo hace sensible a la información externa.

Simondon propone que el humano sea un organizador y mediador entre las máquinas, como un director de orquesta (2008 p. 33 y 34). El hombre inventa las máquinas, las coordina y está entre ellas. Esto abre a una epistemología post-humana, porque la máquina cobra un estatuto ontológico y ninguna ontología es superior a otra.

A diferencia de Heidegger y otros, para Simondon no hay primacía humana sobre los otros existentes. Para su opinión es fundamental esta toma de conciencia de la importancia del objeto técnico y del nivel de existencia de la técnica. Y explica que no es tan necesario que el obrero, el empresario o el científico sean los difusores de este valor de la máquina, porque ellos se abocarán a mostrar la importancia de su uso, de su posesión o de su utilidad científica, perdiendo el valor del objeto

técnico en sí mismo. A esta tarea la tiene que realizar un ingeniero casi filósofo o psicólogo que ayudado por un tecnólogo o mecanólogo, se ocupe de la organización y las relaciones entre las mismas máquinas y de las máquinas con los otros existentes, quedando la máquina inserta en la cultura como un valor.

Así explica que la formación escolar debe incorporar la máquina. La iniciación a las técnicas, se debe situar en los programas de estudio en el mismo plano que las otras disciplinas. “Un niño debería saber qué es una autorregulación o una reacción positiva al igual que estudia un teorema en matemática” (2008, p.35, 108)

También Simondon destaca como los prejuicios a la técnica, la separan de las artes. La técnica es evaluada solo desde su utilidad, mientras que el arte se ubica como perteneciendo a la cultura. Pero en realidad hay hechos estéticos en las máquinas y hechos utilitarios en las obras de arte. En este sentido es entonces posible acercar arte y técnica. Hay una capacidad poética de las máquinas “Existe una belleza propia de los objetos técnicos, expresa Simondon (2008, p. 203). Explica que “esa belleza aparece cuando estos objetos están insertos en un mundo sea geográfico o humane, aparecen como un gesto. El velamen de un navío no es bello cuando no funciona, sino cuando el viento lo infla e inclina enteramente los mástiles. Lo que es bello es el velamen en el viento y sobre el mar” (...) “Un tractor en un garaje no es más que un objeto técnico; cuando está en funcionamiento y se inclina sobre el surco, puede ser percibido como bello”. Por eso ese objeto técnico es bello, no en cualquier circunstancia, sino cuando encuentra un lugar singular y destacable en el mundo. Y hace falta una educación que de un lugar propio a esos objetos para que puedan ser valorados, no ser vistos como desechos sino como parte propia de nuestras vidas. Como capaces de poiésis, capaces de creación. Es el Occidente capitalista en el esquema correlacionista

del sujeto que domina al objeto, quién no permite apreciar el aspecto estético de la técnica, separando la técnica de la estética, ligando forzosamente la técnica al uso, a la producción, al trabajo y a la explotación entre humanos.

Simondon muestra que la llegada de la cibernética produce gran impacto en los humanos, y que existieron y existen grandes dificultades en estos, para aceptar que la información se produce no solo en los cerebros y los simbólicos humanos, sino que la información es inherente a todo lo vivo y también a las máquinas artificiales, sin que medie allí la conciencia ni la voluntad del hombre. Explica que la cultura humana ha tomado dos actitudes contradictorias con respecto a los objetos técnicos. Por una parte los trata como puros ensamblajes de materia, que no tienen más significado que su utilidad. Por otra parte, el humano supone que esos objetos tienen intenciones hostiles para con las personas o que son amenazantes para la especie por, entre otros peligros, sus efectos automáticos (2008, p 32). Pero como a su vez al ser humano le resulta cómodo usar la tecnología, se proponen entonces poner a las máquinas al servicio del hombre.

Para Simondon el hombre y la máquina conviven y nadie esclaviza a nadie, ni el hombre se libera del trabajo, ni la máquina dirige al hombre. Como expresamos renglones antes, la máquina no aliena, sino que el problema se plantea porque desde un antropocentrismo, se excluye a la máquina del mundo de la cultura y la significación. Decíamos que también se le teme al automatismo, pero siempre ese automatismo es relativo, porque el sistema es abierto y queda un margen de indeterminación que lo hace sensible a la información externa. Simondon explica que estos peligros que se fantasean en relación a las máquinas, no encuentran un fundamento real. Esto es así porque las máquinas que están dotadas de alta técnica, son máquinas abiertas que suponen al hombre como

organizador de unas con otras. Y como un organizador al estilo de un director de orquesta y no de un guardián de máquinas esclavas y prisioneras. Simondon apuesta en su filosofía de la técnica, a una convivencia entre máquinas y humanas, a un *entre* relacional. Por ello se propone desde el primer renglón de sus escritos, la necesidad de lograr una toma de conciencia del ser humano, de la realidad técnica y su introducción en la cultura, en los aprendizajes infantiles, en el arte, en la ciencia.

En este sentido, no hay esquemas de servidumbre en la filosofía de la técnica simondoniana, porque su planteo constituye una nueva filosofía de la técnica. Propone una integración humana y técnica, alejado de los mitos de los peligros del dominio del robot hacia los humanos, como del escenario opuesto, es decir, del robot esclavo que sirve a una humanidad injusta, perezosa y colmada. Simondon propone entonces en página la página 38 de “El modo de existencia de los objetos técnicos”, lograr “una modificación de la mirada filosófica del objeto técnico” y continúa “la realidad técnica convertida en reguladora, se podrá integrar a la cultura” (...) y “puede entonces convertirse en un fundamento de la cultura a la cual aportará un poder de unidad y estabilidad, volviéndola adecuada a la realidad que expresa y que regula” Esta propuesta creemos resulta ser política, ya que es una apuesta a una ampliación del limitado foco humanista, hacia una convivencia cosmo-política, en donde la técnica sea sustentable para la sobrevivencia del planeta y de todos los que lo habitamos, haciendo un buen uso de esos actantes técnicos que nos acompañan.

Expresa Pablo Rodríguez en el prólogo a “El modo de existencia de los objetos técnicos” (p. 24) que “se trata de encontrar un modo de existir, de pensar y de hacer cuando la técnica se está liberando de la “forma Hombre”. Habría que ver cuánto falta para que tengamos oídos para esto” finaliza Rodríguez.

Cuando Simondon escribió sus dos tesis: “La individuación

a la luz de las nociones de forma y de información” y “El modo de existencia de los objetos técnicos” no existía el significante aceleracionismo.

El aceleracionismo en tanto teoría social y política, surge en la década de los 90 del siglo pasado. Y en términos generales sostiene que el capitalismo debería expandirse para generar un cambio social radical. 1- En su variante de derecha, se apoya en la intensificación capitalista por sí misma, para lograr una singularidad tecnológica, por medio de la inteligencia artificial hasta imponerse sobre la inteligencia biológica. Si tuviésemos que ubicar a las ideas simondonianas, no las identificaríamos con esta corriente, pues esto implicaría someter a la tecnología a los objetivos capitalistas, que lejos están de una interrelacionalidad de actantes al estilo que lo plantea Simondon. Porque justamente Simondon integra lo individual, lo social, lo discursivo en una relacionalidad humane-máquina con una metáfora de orquesta; mientras el capitalismo prioriza una subjetividad consumista esclavizada por la máquina. El aceleracionismo actual de derecha pretende apurar el desarrollo tecnológico, sin cambiar para nada la base organizativa del neoliberalismo. Al contrario, esa base neoliberal, es la plataforma para lograr un postcapitalismo más tanato-político. 2- En la variante de izquierda, el aceleracionismo actual se apura el proceso de evolución tecnológica, para cursar del capitalismo a un pos-capitalismo distributivo, automatizando el trabajo y pasando de un crecimiento económico capitalista a un enfoque ecológico y de justicia social y ambiental. A nuestro parecer, quizás Simondon va más con este segundo enfoque, ya que nunca dejó entender que la tecnología pura es totalmente suficiente para salvar los destinos humanos. Lo que deja entender Simondon es que la tecnología sola no nos salva, y que necesitamos una acción conjunta de la esfera social y la tecnológica, ya que los cambios en una de ellas, propician y potencian cambios en la

otra. Esta ayuda mutua entre la máquina y le humane, se supone conlleva un uso sustentable de la tecnología, con vistas al cuidado del planeta que es el suelo y la piel que sostiene y protege a todos los existentes. Y justamente, esta acción conjunta de ambas esferas, están descritas e incluidas en las ontologías simondonianas respecto de los conceptos de individuación y transindividualidad que abarcan lo humano y lo no humano. En este sentido podríamos ubicar a Simondon como un aceleracionista no antropocentrista, de intensidad moderada y de alcances sustentables, con una mirada geo-cosmopolítica.

En nuestra actual realidad digital acelerada se generan nuevas formas de subjetivación donde esa digitalidad juega un papel preponderante. La información atraviesa los distintos campos epistémicos, desde las moléculas de ADN hasta las ciencias humanas. La vida, el trabajo y el lenguaje se convierten en procesos informacionales. La pandemia demostró más impactantemente este confinamiento en los dispositivos digitales y como esos lugares tradicionales como el trabajo, la vida, el lenguaje, se convirtieron, en distinto modo cada uno, en procesos digitalizados.

Pero estos procesos de digitalización venían fraguándose años atrás con la gestión algorítmica de la sociabilidad en las redes, el rastreo informático, los avances de la biotecnología médica, la expansión de las cadenas financieras globales, etc. En este sentido, la información y el lenguaje ya no son solo propiedad humana. Existe el lenguaje de las máquinas y de los otros existentes animales y vegetales. En este giro post-humano las máquinas están en igual nivel ontológico que los humanos y se hallan incluidas en la cultura. Esto era entonces lo que en 1958 pensaba Simondon que iría sucediendo. Gran agudeza!

Este giro epistémico incide en nuestras vidas, en nuestra teoría y en su articulación práctica. Desde la teoría, porque

amplía y enriquece las concepciones sobre la subjetivación al punto de empezar ya a trabajar con otros órdenes simbólicos y también con otros aspectos propios de un inconsciente ampliado, relacionalidades que abren del binario y terceridades no intrusivas sino co-gestadas, que llevan a nuevas configuraciones de parentescos y a devenires para los que no alcanza el significante identitario. Y también la esperanza de otras formas macro de organización social que se extiendan hasta márgenes cosmopolíticos. Y este giro epistémico también hace influencia en nuestras prácticas psicoanalíticas respecto al cuestionamiento y abandono de intervenciones tradicionales generalmente reducidas a lo interpretativo. Necesitamos de la búsqueda, de la invención y construcción de nuevas intervenciones situadas, abiertas, que se orienten hacia un horizonte de múltiples posiciones sexo-generizadas, a una amplitud de comunidades, colores y especies que incluyan a los distintos existentes humanos, no humanos, espectrales y también a las máquinas.

Esos objetos tecnológicos, aunque son creados por manos y almas humanas, luego de generados cobran existencia propia, más allá de que los humanos los percibamos, nombremos o conceptualicemos. Entonces si hacemos un paso al costado de nuestras visiones antropocéntricas y aceptamos que no todo lo que existe es captado por nuestras posibilidades de percepción y entendimiento, es decir, si aceptamos que los demás existentes y objetos pueden tener agencia propia sin que los humanos lo sepamos ¿porque todo en un análisis será representable y por qué lo no representable será concebido como reprimido, forcluido, como lo real innombrable? ¿Por qué no puede existir un mundo espectral, indefinible que viene y se va cuando quiere a la derrideana, un mundo que se nos escapa a los humanos pero que es propio de los otros existentes, sin ser psicopatología? ¿Por qué queremos o necesitamos los analistas que

todo el pensamiento sea con imágenes? ¿Por qué necesitamos elaborar representaciones donde no hay nada que representar? ¿Por qué nos abocamos a poner una verdad donde no hay necesidad de verdades o por qué buscamos encontrar una finalidad donde no se la requiere? ¿Será que tanto nos cuesta estando allí en el dispositivo, salir del correlacionismo racionalista sujeto-objeto? Para este propósito, por momentos pensamos que poseemos el “a” lacaniano en el lugar del agente, como posible herramienta que en alguna medida nos sirve provisoriamente, para empezar a buscar maneras de conceptualizar y articular concepto y acto analítico, considerando los cambios que la cultura demanda al dispositivo. Pero no siempre ese “a” nos sirve, porque cuando incursionamos en los entramados, en los *entre* de las relationalidades, ya no usamos esa herramienta pues conserva residuos correlacionistas que impiden experimentar y transitar lo tensional del *entre*. Si el analista ocupa la posición de objeto, el existente será el sujeto en el discurso analítico, es decir se continúa en el correlacionismo, aunque esa posición de “a” del analista socava todos los intentos de dominación y poder que sí o sí incluyen las concepciones correlacionistas. Es decir que da para pensar. Incluir estos planteos y abrir estas interrogaciones a nuestra teoría, produce efectos subjetivos nuevos, interesantes y también sorprendentes, que nos invitan como decíamos a seguir pensando y generando experiencias.

Es necesario agregar también que esos objetos tecnológicos en su materialidad misma, son parte actual de nuestras corporeidad, de nuestra cultura y de nuestro lenguaje que ya lleva incluida la digitalización. Porque justamente, si de objetos técnicos hablamos los analistas, algunos de nosotros pensamos y experimentamos al utilizar dispositivos virtuales, que es más importante contar con una mejor fibra óptica, un mejor ordenador y un celular potente que con un diván. Evidentemente aquí entró a actuar Simondon desde su presencia-

ausencia espectral, ayudándonos a pensar junto con nuestros aparatos, a acompañar la vida de los existentes que nos convocan a escucharlos y reflexionar con ellos.

Capítulo 21

Los mundos por venir que vamos siendo

El posthumanismo es una corriente filosófica que cuestiona al humanismo proveniente del Renacimiento clásico que comienza a declinar alrededor de la segunda mitad del siglo XX. Al posthumanismo se lo sitúa a posteriori de los planteos que surgieron entre los años 1960 y 1970 a través de los estudios postmodernos de género, los estudios sobre la colonialidad, la raza etc.

La filosofía post-humanista sostiene que el concepto de lo humano es una construcción histórica, por lo cual cuestiona las divisiones jerárquicas entre lo humano y lo no humano sea este animal, vegetal, mineral o máquina. Sostiene que lo humano es un proceso, no un término fijo ni una esencia y que ya no nos explica lo que somos, dónde estamos y hacia donde nos dirigimos. El post-humanismo se interesa en primer término por las distintas ontologías, qué existe, como existe, para en segundo término ir a los modos epistemológicos de conocer.

De esta corriente posthumana participan muchos movimientos con coincidencias y divergencias. Se ubican así el posthumanismo cultural, crítico, filosófico. Pero también se encuentra el transhumanismo, el anti-humanismo, y los llamados nuevos materialismos como el realismo especulativo, el aceleracionismo, la ontología orientada a los objetos, el giro ontológico especialmente en antropología, etc. El post-humanismo entonces surge y abarca los campos de la filosofía,

el arte, la biología, la zoología, la antropología, la física, la ciencia ficción, enfocando sus intereses de modo transdisciplinario.

En apartados anteriores hemos hecho un breve pasaje por los planteos relativos al giro ontológico en antropología, y a algunos de los nuevos materialismos y realismos. Nos resta aún dentro de nuestras inquietudes e intereses respecto a estas corrientes internas al movimiento general llamado post-humano, realizar un breve pasaje por los conceptos que nos aportan especialmente los posthumanismos filosóficos y críticos, diferenciándolos específicamente del anti-humanismo y del trans-humanismo.

El antihumanismo es el movimiento intelectual que pone en discusión al ideal humanista a partir de la segunda guerra mundial y especialmente por los años 1960 a 70 con el surgimiento del activismo antihumanista de los feminismos, antirracismos, anticolonialismos, movimientos pacifistas y ambientalistas. El post-humanismo se apoya genealógicamente en el anti-humanismo pero va más allá. Recordemos que nuestra teoría psicoanalítica nace en un contexto humanista freudiano y luego seguido por lo que se suele llamar anti-humanista lacaniano.

También el post-humanismo se diferencia del trans-humanismo cuyo objeto y cuyo fin es el mejoramiento, progreso y evolución, a través de distintas tecnologías, del humano, considerada como la especie más importante. Toma al individuo que forjó el humanismo y lo trata de mejorar. En consecuencia el trans-humanismo no critica al antropocentrismo sino que continúa ubicando al humano como excepción. Aquí se ubica una radical diferencia con el post-humanismo que tiende a deconstruir lo humano y situarlo en interconexión entre especies. El trans-humanismo en sus raíces filosóficas ha estado vinculado a la Ilustración y sus valores fundamentales: progreso y razón auto-consciente, junto a ciencia y tecnología. Entonces

es finalista, apunta a un futuro que produzca un mejoramiento del humano por la vía tecno-científica. En el fondo el trans-humanismo continúa siendo especista y dualista y no sale por fuera del correlacionismo donde solo en posición de sujeto se accede al conocimiento del objeto.

El post-humanismo no tiende a mejorar la especie en sí pues entiende a lo humano como múltiple, desplazándolo de su posición de centro en un esquema jerárquico, abandonando todos los dualismos.

El post-humanismo es entonces *un modo de aproximarse a la existencia* y esta posición marca diferencias políticas con el trans-humanismo. El ser humano es una especie que coexiste con todas las otras existencias en un planeta que también es activo participante. En consecuencia se produce un pasaje de la bio-política a la cosmo-política. Se trata de una perspectiva ontológica, de un modo particular de estar en el mundo, un modo de cosmovisión que determina la liberación del pensamiento antropocéntrico, para sentirnos entrelazados con lo que nos rodea sean animales, vegetales, minerales o máquinas. Es un entramado de existencias, en donde los actos que realiza cada existente, repercute en los demás. Se rechaza entonces fuertemente la utilización y explotación de estas otras existencias como recurso para la subsistencia de la especie humana.

El post-humanismo no se opone a la tecnología, pero más que a utilizarla como herramienta para transformar la especie humana en tanto superior a las otras y que sobrevive en una temporalidad cada vez más infinita, para el post-humanismo la tecnología no es un ideal finalista omnipotente, no lo abarca todo. La tecnología sirve para pensarnos distinto, en el sentido de que es una herramienta que se halla incorporada a nuestras existencias. Somos con esas herramientas. Siempre hubo herramientas, el hacha, el cascabel del chamán, el farol, la computadora, el arado, la carretilla, la licuadora eléctrica, el

palo de amasar, la máquina de fax, una máquina de tomografía computada, todas son herramientas. Son tecnologías, pero estas nunca constituyeron fines, sino que son medios que nos acompañan, están en el alrededor y también en nuestros cuerpos, por lo tanto las necesitamos y nos hacen posible y también más agradables nuestras existencias.

Dentro de las corrientes post-humanistas nos han interesado dos filósofas que poseen vínculos teóricos interesantes y varios puntos en común y se inscriben en el post-humanismo filosófico y el post-humanismo crítico.

Post-humanismo filosófico. Un *modo de aproximarse* a las existencias, incluyendo ontologías no solo humanas. La capacidad de *poiésis*.

Francesca Ferrando, autora de “Post-humanismo filosófico” (2019) es una filósofa italiana que se ubica en la corriente del post-humanismo filosófico, concibiendo al post-humanismo como un modo de aproximación a la vida. Propone entonces que el post-humanismo no pertenezca solo a una visión académica de libros escritos, sino una visión que se manifieste en la práctica de la vida, es decir desde una posición existencial. Toma una postura no solo epistemológica, en cuanto a la forma de conocimientos, sino que incorpora modalidades existenciales y experiencias vitales, y trabaja en búsqueda de nuevas ontologías más allá de la humana.

Ferrando explica que lo humano es una noción histórica, no es universal y surgió en la modernidad. Es un concepto jerárquico, porque concibe que existen algunos seres que son más importantes que otros, y es hegemónico porque domina nuestra imaginación en relación a lo que significa lo humano. La autora sostiene que lo humano nunca incluyó a todas las personas que eran genéticamente humanas, remitiéndose por ejemplo a la historia de la esclavitud, o a la noción griega de *antropo*,

que abarcaba solamente a los que hablaban griego y pertenecían a esa cultura y educación. El resto, los que no hablaban esa lengua, los animales, los dioses, los esclavos etc., no eran humanos. Estos ejemplos que brinda, nos permiten apreciar que el concepto de humano es variable y siempre deja alguna franja excluida por ser considerada inferior. Comenta que Darwin mismo ha señalado que la humana, es una especie en evolución y que las especies se adaptan al ambiente. Ferrando sostiene que como actualmente los humanos hemos influido en el nivel geológico de nuestro medio ambiente, el postulado de Darwin no se cumpliría. La tecnología que hemos construido, no solo nos lleva a modificar la biología con marcapasos, prótesis etc., sino a modificar la geología del planeta. La amplitud de los efectos del antropoceno requiere un enfoque que abandone el dualismo naturaleza- cultura, para hablar de una hibridación impura entre lo que se consideraba natural y lo que se consideraba construido por el humano. Este enfoque implica en consecuencia abandonar el correlacionismo sujeto-objeto de la modernidad, descentrando al sujeto humano, como el único que accede al conocimiento, dando también importancia a todas las otras existencias como partícipes activos.

La autora se ubica por fuera del trans-humanismo, al que critica por conservar un concepto de humano como el único animal capaz de racionalidad, y autoconciencia, es decir por mantenerse dentro de las epistemologías antropocentristas y dualistas y por considerar a la tecnología desde una concepción de omnipotencia, como una respuesta solucionadora, que vendría a sustituir el paraíso religioso por uno tecnológico para el futuro. Ferrando hace énfasis en lo existencial y en el presente, y comenta el ejemplo de nuestra actual pandemia como una muestra y una comprobación de que solo con la tecnología, no es posible enfrentar estas situaciones planetarias. La tecnología no puede todo y no puede ser usada desde lo teleo-

lógico exclusivamente (Entrevistas de Revista latinoamericana de Post-humanismo. Chile. 2021).

En contraposición al trans-humanismo, el post-humanismo filosófico que sostiene esta autora, se dirige a deconstruir lo humano. Esta deconstrucción supone una posición post-humanista, post-antropocéntrica y post-dualista. Es post-humanista porque entiende a lo humano como múltiple, es post-antropocéntrica porque la especie humana no es superior, sino una existencia más entre muchas. Y es post-dualista porque no se trata de dos opuestos: naturaleza-cultura, animal- humano, vivo-muerto, sino de híbridos, de impurezas, de movilidades y tránsitos, alojando una sinfonía de voces humanas, no humanas y otras existencias, considerando las prácticas ambientales sustentables, para posibilitar la convivencia de todes en comunidad.

Ferrando entonces nos recuerda que el post-humanismo es la corriente teórica y la aproximación vital que se correlaciona con el tiempo geológico del antropoceno. En este sentido, el post-humanismo llama fuertemente a que los humanos tomen conciencia de su relación de pertenencia a un ecosistema que fue dañado y que en este caso, fue en gran porcentaje dañado por los humanos mismos, afectando a todas las existencias, incluida la humana. Se necesita poder considerar que los planetas son cuerpos y pueden ser dañados, sufren cambios y no son objetos pasivos a ser manipulados de cualquier manera. De este modo el post-humanismo al unir lo humano con la tecnología y la ecología más general, desestabiliza los límites entre los dualismos: naturaleza-cultura, biótico-abiótico, humano-animal, humano-máquina, mujer-hombre, vida-muerte y especialmente sujeto-objeto.

Ferrando aloja la tecnología y propone tomar conciencia de nuestras relaciones con las distintas máquinas que se hallan incorporadas a nuestras corpo-subjetividades, porque la tec-

nología se integra a nuestros cuerpo, mentes y ambiente que nos rodea. Sostiene que las máquinas son para el humano al mismo tiempo: lo otro, lo mismo y la quimera. Ellas pueden comunicarse en un código humano sin ser humanas, pueden tener un cuerpo mecánico y un cerebro biológico como se da en la inteligencia artificial. Las máquinas se generan por el conocimiento y las categorías del humano y aún así trascienden el conocimiento humano. Ferrando supone que los robots seguirán evolucionando hacia situaciones ahora desconocidas. Es aquí que la autora nos alerta sobre el peligro de que por temor a las máquinas, las discriminemos y nos distanciamos de ellas. Considera que es necesario que concibamos una ontología del robot y una ontología humana cambiante y poder celebrar las diferencias y aportaciones mutuas, rompiendo el binario hombre-máquina. Para Ferrando esto llevaría a una interconexión humano-robot, que permita el desarrollo de potencias de todos, en una aventura de coexistencia entre especies, pasando del paradigma dualista al paradigma simbiótico.

Siguiendo el pensamiento de Ferrando, se concibe así una interacción de especies mezcladas en una evolución multi-especie y llegando aún más lejos, se puede considerar la interacción de lo biótico y lo abiótico, lo biológico y lo mecánico en el planeta. Recordamos, como hemos ya mencionado en otro capítulo, el concepto de holobionte, que nos muestra que un rebaño de seres vivos nos acompaña y conforma a los humanos. Por ejemplo las bacterias y otras criaturas que necesitamos que vivan en nuestros estómagos. Los humanos necesitamos de los microbios y viceversa, nos componemos mutuamente en sentido spinoceano.

Justamente al estudiar este paradigma simbiótico, Ferrando dedica gran parte de sus reflexiones, a las conexiones heterogéneas entre habitantes del planeta y a las muchas formas

de existencias, enfatizando en su abordaje al presente sobre el futuro y el pasado.

Considera entonces un concepto de inteligencia amplio, cósmico podríamos decir, porque los animales y plantas poseen inteligencias propias que no son proyecciones de la humana. La inteligencia exclusivamente humana ha sido una idea central del humanismo racionalista, antropomorfasta y también androcéntrico- porque las humanas mujeres tenían inteligencia inferior a los varones. La posición de Ferrando es monista y abarca una pluralidad de existencias. Entonces hay seres no-humanos que pueden preguntarse quiénes son, que poseen inteligencias de muy variado tipo - y no solo basada en la forma humana de intelecto- que perciben con distintas potencias de sentidos, que sienten, que se afectan, que padecen dolores, etc. Y esto es consecuencia de que la conciencia para Ferrando es universal y se liga al poder poiético. No solo el humano es dotado de conciencia y capacidad de poiésis, sino que otros existentes también cuentan con esas posibilidades. La nieve que se derrite, las mariposas que salen del capullo, los rizomas que producen nuevos brotes, la escritura que cubre hojas, la flor que se presenta etc., tienen poder poiético. Esta poiésis es lo que posibilita cualquier existencia o manifestación. Es lo que les da posibilidades de agencia. Resultan así interesantísimas sus reflexiones junto a otras investigaciones realizadas por otros autores como Despret (2018), Haraway (2003), Kohon (2014) y muchos más, sobre cómo los animales no humanos, los vegetales, y los seres espectrales, pueden conectarse, inter-percibirse y comunicarse más allá de los significantes humanos. Se trataría de una sensibilidad amplia, post-humanista que posibilita a los humanos al conectarse con otras existencias, transformar la relación que tienen con sus propios cuerpos. Ubicamos también esta capacidad poiética casi en simetría con el conatus spinoceano, como comentaremos luego.

Por lo expuesto por Ferrando, podemos apreciar que el concepto de inteligencia es creado por los humanos modernos que fuimos y aún somos, como nuestro privilegio ontológico. El humano era visto como el animal inteligente por excelencia. Pero la inteligencia es extensible al resto de las existencias.

Así coincidiendo con Ferrando, encontramos que algunos investigadores como por ejemplo Viveiros de Castro definen a las entidades inteligentes, como las que son capaces de entrar en una relación de presuposición recíproca con mundos en que se acoplan en trayectorias co-evolutivas, caracterizadas por circuitos de retroalimentación”. Viveiros delimita tres áreas de inteligencia “que se interceptan, se superponen, colaboran y a menudo colisionan generando una tensión más productiva que destructiva”. La inteligencia cultural, que estudia los modos humanos de hacer mundo no solo los occidentales, sino los mundos rechazados, los no ilustrados y mayores de edad a la kantiana, los segregados: aborígenes, racializados, migrantes, discapacidades, etc. La inteligencia natural, que es considerada por los estudios multi-especies entre otros no humanos y sus relaciones con los humanos y también estudios de entidades abióticas. Y la tercera, la inteligencia artificial, en tanto dispositivos y agenciamientos materiales producidos por los humanos. Estos dispositivos se acoplan y desacoplan a los mundos humanos. Estas tres inteligencias habitan el planeta. (Arqueologías del porvenir, Composiciones del 2021).

Ferrando misma observa que aún en la dimensión de lo humano, la inteligencia conceptualizada en 1920 no es la inteligencia de 1990 cuando hace auge la cibernética. O la inteligencia relacionada a la física clásica es diferente a la que surge en función de las concepciones de la física cuántica. Y yendo a ejemplos más cercanos a nuestras experiencias, la inteligencia de una niña de 6 años que nació con la computadora a su lado, es distinta de la de sus familiares nacidos en 1950.

En este sentido, ese poder poiético que subraya el post-hu-

manismo filosófico que sostiene esta pensadora, abarca todas las existencias que son pura actividad, alejadas completamente de los estados fijos al estilo parmesiano. Es creación, producción y al mismo tiempo una forma de conocer. En consecuencia, la existencia se puede considerar un arte. Todos los existentes somos artesanos de sí mismos en relación con los otros. Queda expuesto así el aspecto monista, porque toda la materia está unida, y el aspecto pluralista del post-humanismo filosófico porque esa materia es múltiple, variada y fluida y no necesita dialéctica que la resuma. Este fluir de la poiésis existencial ferrandea, creemos que puede hacer inter-texto y se puede relacionar con el conatus spinoceano, con la ética afirmativa de Rosi Braidotti y por qué no con los agenciamientos maquínicos, desterritorializaciones, devenires y líneas de fuga de Deleuze y Guattari, que creemos que están en la genealogía teórica de todos estos autores tan recientes.

Estos conceptos que consideran impurezas e hibridaciones cosmo relacionales, no pueden ser indiferentes para nosotros los psi, los analistas, que trabajamos con una de esas especies: le humane. No podemos quedar en el horizonte occidental de un familiarismo modernista, europeísta, ilustrado, capitalista, andro-falo-hetero-céntrico y ultra antropocentrado. Necesitamos pensar no solo en la pulsionalidad y en la sexualidad vista desde lo específicamente humano moderno-racionalista, dualista, sexista, aislado de las capacidades poiéticas de todas las demás existencias del cosmos. No podemos pensar solo en las estrictas socializaciones humanas, en los específicos simbólicos humanos, en la supuestamente única autoconciencia humana, en la tan poderosa inteligencia humana, en la exclusiva ontología del antropos, porque empobrecemos y enjaulamos en un horizonte ínfimo a ese antropos con el que trabajamos, lo y nos dañamos, dañamos a las demás existencias que poseen

una ontología propia y nos convertimos en agente destructor de la materialidad del planeta en que vivimos, interactuamos, pensamos, respiramos y nos alimentamos con un mayor nivel tóxico cada día.

Es hora ya que desde el psicoanálisis como cuerpo teórico-metodológico y desde nosotros los analistas como practicantes, demos la bienvenida a estos ricos aportes en teoría, metodología y modalidades de aproximaciones existenciales, para incorporarlos a nuestras herramientas de vida y de trabajo.

Post-humanismo crítico. Monismo y nomadismo filosófico. Una ética afirmativa de la sustentabilidad

Rosi Braidotti es otra de las filósofas posthumanistas que se ubica en la corriente llamada por ella misma del post-humanismo crítico, que elabora una filosofía nómada que desafía la metafísica de la presencia occidental, el correlacionismo sujeto-objeto y los binarios. Su posición de nomadismo filosófico se opone al sedentarismo del mercado, la academia, la autoridad masculina y demás estructuras simbólicas tradicionales, incluyendo las tramas edípicas falocéntricas. Es anti-falocentrista, anti-colonialista, anti-especista, anti-anthropocentrista, anti-dualista. Braidotti se empeña en lograr el deconstruccionismo de herramientas que no toleran más ser lo que son. Plantea preguntas importantes a la filosofía moral angloamericana y a la filosofía post-estructuralista francesa, aportando un desarrollo filosófico amplio a favor de una subjetividad posthumana. Tiene varias producciones entre ellas “Lo posthumano” de 2013.

Ante la pregunta qué es lo humano, Braidotti (2013, p.25) explica que es una construcción histórica, que se hizo familiar a partir de la modernidad ilustrada, que toma el sujeto cartesiano del cógito, el sujeto kantiano racional autoconciente - desde la filosofía- el ciudadano, propietario, eurocéntrico y con derechos - desde la sociología. Esos Derechos Humanos que surgen

en esa época moderna, no son de hecho para todes. Expresa la autora: “No todos podemos sostener que hemos sido siempre humanos. Algunos de nosotros no somos considerados completamente humanos” (2013, p. 11). Se habla de lo humano como si fuera un dato natural, de hecho, preexistente, y como si fuera el centro de la existencia en el planeta por sobre otras existencias. Braidotti cuestiona entonces el hiper-racionalismo auto-consciente moderno, que se rige por las lógicas dualistas, entre las que se incluye el binario de oposición naturaleza- cultura y donde el humano tiene una condición especial, que lo habilita a servirse de las otras existencias, como recurso para su vida. También cuestiona los binarios desigualados hombre-mujer, negro-blanco, humano-máquina entre otros, proponiendo *representaciones figurativas* como procesos de elaboración de devenires alejados de los modelos impuestos por los discursos de poder (2013, p. 195).

El punto más fundamental que la autora considera en la construcción de la teoría post-humana, es la ruptura del par naturaleza –cultura (2013, p. 12). Se trataría de observar la materialidad de las construcciones y a la vez, sincrónicamente, observar el carácter construido de la materialidad. Analiza como los constructivismos fueron necesarios, ya que era importante plantear la construcción de eso considerado como ya dado, y también cuestionar la universalidad y la naturalización de las identidades, géneros, diferencias sociales, raciales, de las prácticas, de los objetos etc. Era necesario que Simone de Beauvoir plantee: “no se nace mujer se llega a serlo” o que Franz Fanon marque: “que al negro lo construye el blanco”, porque esas desnaturalizaciones permitieron las luchas, los activismos y las políticas sociales progresistas, emancipadoras, anti-sexistas, antirracistas, etc.

Pero para Braidotti aunque se desnaturalizan y se cuestionan los universalismos, este constructivismo continúa dentro

del campo de los binarios, y en consecuencia del antropomorfismo.

Y esta última observación de Braidotti es —a nuestro parecer— de una importancia fundamental, pues no se trata de ser anti-post-estructuralista, sino que luego de las construcciones hechas por el humano, se pueda pensar también en algo propio de lo material que existe sin necesitar que el humano lo considere, perciba, conceptualice, elabore. Es situar la construcción humana como una existencia o capacidad epistemológica más, entre muchos otros modos de existir, percibir, sentir, pensar, en síntesis otro modo más entre los tantos modos de agenciarse. Entonces ahora sí se sale completamente del correlacionismo sujeto- objeto, a la vez que ya no hay un binario naturaleza-cultura, y no solo se concibe la materialidad de las construcciones a la vez que el carácter construido de lo material, sino que esas materialidades tienen múltiples modos de existencia - perspectivismo- amerindio, o la materia vibrátil bennettiana, el hiperobjeto de Morton, el virus del Covid, por ejemplo - más allá de las posibilidades y alcances de las agencias de la especie humana. Esos objetos existen por sí, su ontología no depende de nuestros pensamientos y representaciones.

Y también las construcciones de lo material, que comenzaron siendo producciones postestructuralistas, van ahora más allá de la construcción del humano androcéntrico occidental. Entonces, hay construcciones feministas occidentales, construcciones feministas negras, feministas islámicas, xeno-feministas, construcciones colonialistas y de-colonialistas, de guaraníes, de aymáras, pero también hay armado de construcciones protagonizadas por hormigas, por monos babuinos, construcciones de golondrinas, hay lenguajes y rituales construidos por benteveos y gorriones, hay seres que viven en asociación con otros en modelos simbioses, hay sentires de plantas y también historia de las capas de la tierra, de las destrucciones y

cambios como lo demuestra el antropoceno. Se trataría entonces de construcciones y de materialidades compuestas -como el compost de Haraway (2019)- en conexiones móviles, composiciones impuras, híbridas, siempre en movimiento.

A nuestro parecer entonces y siguiéndola y coincidiendo con Braidotti, el siglo XX, se caracterizó por hacer centro en la subjetividad, en el discurso y la cultura, concibiendo una realidad que solo existía, si el sujeto la registraba. Se reforzaba así el antropocentrismo. El siglo XXI abre a giros que consideran que la realidad existe, se construye, se combina y se compone, más allá de que el humano la registre. Por ello hay varios mundos y hay muchas maneras de hacer agencia y de existir. Nosotres les humanas no somos les uniques.

El giro poshumanista en que se ubica Braidotti, apunta entonces a una teoría no dualista de la interacción naturaleza-cultura, que se basa en un monismo autopoiético de la materia viva que se auto-organiza. Y esto lleva a un cambio de conceptos, de metodologías y de prácticas políticas que se orienten desde la bio-política hacia la cosmo-política.

Braidotti estudia qué formas de subjetividad surgen de este planteo posthumano y cómo lo posthumano influye en las teorías y prácticas. Temas que nos resultan sumamente interesantes en el aporte que nos pueden brindar a nuestra caja de herramientas del psicoanálisis y nuestras intervenciones clínicas.

Braidotti describe en el camino de su genealogía intelectual y personal hasta su llegada a la teoría posthumana, haber sido influida por el anti-humanismo foucaltiano, por el deconstructivismo derrideano, por la filosofía deleuziana, por los feminismos, por el anticolonialismo de Franz Fanon, Aimé Césaire, Eduardo Said, bell hooks, Patricia Hill Collins entre otros (2013, p. 60).

Todas estas corrientes -que se podrían ubicar en cierto modo como anti-humanistas-colaboraron con su construcción posthumana. Pero ninguna de ellas llegó a sobrepasar totalmente

el perímetro humano, porque no estaban preparadas todavía para enfrentar el cambio de escala temporal y espacial, que requiere un enfoque post-antropocéntrico y geo-cosmo-centrado. Por ejemplo, del deconstructivismo derrideano, toma muchos elementos, entre ellos lo dañino de la imposición violenta de significados, y la crítica de Derridá al carno-falo-logocentrismo pero aún así, Braidotti le encuentra un límite, que es justamente el cuestionamiento a usar un sistema de referencia especialmente lingüístico. Ella se sitúa como más materialista y es crítica del giro lingüístico (2013, p. 44).

Braidotti sostiene “que la relación de cada uno con lo post-humano está determinada por la valoración crítica que se hace de lo humano. Y que sus propia propensión anti-humanista se revela en la alegría con que acoge la decadencia del antropos” (2013, p. 92) Sitúa al humanismo como el movimiento que plasmó la idea de Europa como centro cultural hegemónico de la razón reflexiva autoconsciente universal, a partir de lo cual se despliega la lógica atributiva binaria y la diferencia entendida en sentido inferiorizado, peyorativo. “Nosotros somos todos humanos, solo que algunos de nosotros somos más mortales que otros” (2013, p. 27). La crisis entonces de este humanismo no tan humano, porque ha dejado afuera a muchos sectores de existentes- inhumanos- genera malestares y luchas. Estos sectores inhumanos serán los que resurgen como movimientos minoritarios pidiendo revancha: mujeres, gays, lesbianas, antirracistas, movimientos antinucleares, ambientalistas etc. (2013, p.51). Y el post-estructuralismo será para todos estos activismos una plataforma de sostén teórica muy importante.

Este posthumanismo crítico de la autora, es bien lejano a la postura transhumanista que se aboca a mejorar lo humano sin salir del privilegio de especie, dejando de lado los compromisos comunales y políticos. A su vez el post-antropocentrismo

crítico de Braidotti no considera el fin de la existencia en el planeta, sino una concepción de lo humano no antropomórfica y una igualación entre existentes rompiendo las jerarquías. Es monista y considera que toda la materia existente está unida. Postula un *realismo de la materia*. Todos estos son puntos en común creemos con los realistas especulativos y los giros ontológicos en antropología, que mencionamos en otras partes de estos escritos.

Braidotti propone una Ecofilosofía, que se basa en un sujeto relacional, encarnado, determinado por la multiplicidad, que acepta las diferencias y habita en interconexión entre especies en un lazo afirmativo que constituye comunidad. (2013, p. 64). Se trata entonces de subjetividades nómades que atraviesan devenires moleculares sin un fin determinado. Son muy distintas a la subjetividad de identidad fija, no creativa, unitaria e individualista, como un *calco* como copia fija, del que habla Deleuze, propio de la modernidad.

Sus conceptos reflejan su base spinocista, nietzscheana, deleuziana. Toma el universo monista de Spinoza donde la materia es una, es vital, capaz de organización, es decir que es guiada por el deseo de autoexpresión y ontológicamente libre. No hay necesidad de superación dialéctica de las oposiciones. No existe división entre materia- idea, mente- cuerpo, sino que son una sola cosa, todo es materia expresada de distintos modos. En la corriente humanista se separan los objetos para investigarlos, usarlos, modificarlos, pero no estamos separados de los objetos.

El marxismo hegeliano critica este monismo no dialéctico de Spinoza considerándolo muy holístico, que no tiene una teoría de la negatividad y que es políticamente ineficaz. No obstante, Braidotti considera que la visión afirmativa de Spinoza no niega el conflicto ni las tensiones, y genera efectos políticos. Para Spinoza la única manera de realizar las potencias de

un viviente A, es observando que no alteren el bienestar de los otros B, C, Z, etc., pues si esto sucede, ese malestar repercutirá en el viviente A, pues todo está interconectado. Estas consideraciones spinoceanas, son muy adecuadas para los vivientes de hoy en relación al cuidado del planeta y a la asunción de responsabilidades en relación al antropoceno. Tensiones existen y lo político existe pues las existencias se componen unas con otras y se consideran los malestares y bienestares en forma compartida.

Juega también en su teoría el materialismo vitalista deleuziano, que rechaza los trascendentalismos- en el sentido de lo humano como categoría trascendental y realiza una extensión en el sentido de que todos los existentes cobran peso, pudiendo plantear entonces subjetividades extendidas (2013, p. 83)

Braidotti habla de la vida más allá de la especie humana, tomando la unidad de la materia spinoceana, más las posteriores formulaciones de la autopoiesis de Maturana y Varela (1995), las aportaciones de la interrelación mente- cuerpo de Damasio, etc., que hablan de una estructura autónoma e inteligente de todo lo vivo. Lo vivo va más allá de lo humano, incluye autopoiesis y simpoiesis, *se autorganiza* en la autopoiesis y *hace con*, es decir funciona la simpoiesis (Haraway 2019). Entonces en lo vivo, la existencia excede a *bios* – que es la vida en su aspecto político reservado al humano - y aparece *zoe* - vida como hecho básico, sin lo político, al desnudo.

En consecuencia de lo dicho anteriormente, para Braidotti, como no hay dualismo naturaleza cultura, ni humano, no humano, como no es antropocentrista, es monista, hay un continuum, entonces pareciera ser que todo es *zoe* como integrando *bios*, como una potencia generadora que fluye para todas las existencias. Se trata de una ecofilosofía de los devenires inclusivos.

Justamente en relación a lo anterior, explica el *devenir ani-*

mal (p. 84) cuestionando el carnofalogocentrismo –neologismo derrideano- y coincidiendo con Haraway en acercarse a los animales con un nuevo modelo de relación que no sea el de los significados edipizados que sostienen las proyecciones y aspiraciones morales y estéticas modernistas de los humanos. Propone considerar otros simbólicos más allá de lo humano y encarnar esa solidaridad y simbiosis trans-especie en un mismo ambiente planetario. Esto requiere abandonar entonces el animal usado como metáfora graciosa, el animal como compañía antropomorfizada, el animal proletario de carga, el animal alimento, el animal para experimentos. Porque todos estos usos continúan funcionando dentro del binario desigualado naturaleza –cultura y también sujeto- objeto.

El *devenir tierra* (p. 98) es otro modo de existencia que pone en escena el medio ambiente que todos forman y comparten, todos son una parte de una misma piel. La tierra incluye además de humanos de todos los continentes, idiomas y colores, a los animales, a los vegetales, los actores del mundo vivo mineral como montañas, fósiles, ríos, glaciares, vientos etc. El énfasis entonces es en la sostenibilidad social, en la ecología, el calentamiento global, en asumir que el humano ya no es un agente biológico sino geológico y que esta situación lo lleva a tomar otro papel de responsabilidad cuidado y participación en la comunidad planetaria. Esta toma de conciencia es rechazada por los humanos y aparecen los negacionismos. Angustia mucho la posibilidad de pensar: “un mundo futuro sin nosotros o nosotros sin un mundo” (Chakrabarty, 2009 y Viveiros de Castro y Danowski, 2019).

Y el *devenir máquina* (p. 110) siguiendo en parte a Deleuze y Guattari, se trata de una máquina como concepto relacional, las máquinas no son metáforas, sino que son energía, intensidades, conexiones, ensamblajes. Esas tecnologías ya están implicadas en el planeta y “el humano hace vínculo con las

máquinas porque forman justamente parte de ese medio planetario, armando una unidad eco-filosófica no distinta -dice Braidotti- a la del animal y su hábitat planetario” (2013 p. 111). Están las máquinas ya incluidas en nuestro paisaje y nuestra propia corporalidad en una inter-convivencia entre existente-humano y existente- máquina. De este modo, un baipás coronario es un objeto tecnológico corporizado, encarnado o un conversatorio es una máquina de producir-compartir conocimientos al igual que un libro. Y pensamos nosotros que una sesión de análisis virtual ya sin diván entre otras variaciones del dispositivo, constituiría una máquina de generación de subjetividades, afectos, corporalidades, proyectos afirmativos etc. Existe una interdependencia entre existentes ya sea animales, humanos, espectrales, vegetales, minerales, maquínicos.

Esto requiere abandonar las formas modernas de pensamiento y de metodologías y entrar a lógicas abiertas a devenires inter-relacionales, multisexuados, maquínicos, trans-especie y cosmopolíticos.

Respecto al devenir mujer que propone Braidotti y que es un tema que trata más especialmente en 2002 en su libro “Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir”, la autora plantea una continuidad del concepto de diferencia, abandonando las connotaciones peyorativas y opresivas y reafirmando el contenido positivo del concepto. Considera que “el sujeto del feminismo no es la Mujer como otro complementario y especular del hombre, sino un sujeto encarnado, complejo y multi-estratificado que ha tomado distancia respecto a la institución de la feminidad. Es ahora un sujeto en construcción, mutante, que ha experimentado una metamorfosis esencial (2002, p. 26). En este caso, nos quedan abiertas las preguntas respecto a qué lugar ocupa esta diferencia sexual, en el espectro de las otras diferencias, raza, clase etc., y si ese devenir no podría utilizar denominaciones que salgan del binario

hombre –mujer. Quedan estas dos interrogaciones para continuarlas trabajando unas páginas más adelante en este mismo capítulo y encontrar si la autora propone alguna otra figuración al respecto.

Los aportes deleuzianos guattarianos de los conceptos de caosmosis y transversalidad le resultan muy útiles a Braidotti para estudiar este presente desordenado. La metodología basada en la caosmosis disuelve las categorías encasillantes abriendo a posibilidades virtuales que facilitan los devenires que permiten reinventar subjetividades por fuera de los perpetuos regímenes familiares tradicionales (2013, p. 112). Y la transversalidad va más allá de la verticalidad y la horizontalidad, trazando múltiples conexiones materiales y simbólicas entre los distintos niveles y en múltiples sentidos, permitiendo la relacionalidad y la interdependencia entre los distintos modos de existencia. Esto ofrece la posibilidad de un enfoque micropolítico, que generaría transformaciones en esas existencias. Así esa transversalidad que abarca a las distintas especies y modos de existir, puede generar nuevos nexos, devenires y parentescos inclusivos.

Braidotti propone el concepto de *figuraciones* para referirse a las dramatizaciones de los procesos de devenir que se producen en los espacios intermedios que rompen los binarios- hombre–mujer, naturaleza-cultura, humano-animal, etc., desarmando los modelos tradicionales duales y generando alternativas afirmativas.

Ahora bien, la apertura a nuevas conceptualizaciones que abarcan nuevos actores y dimensiones ontológicas, supone la utilización de metodologías que exceden a las propias de las ciencias de la modernidad. En otro capítulo ya no hemos referido a la actitud y al procedimiento transdisciplinario que la autora hace suyo, dejando de codificar la realidad y clasificarla y tratando de usar los conceptos como herramientas que

le permiten construir puentes e interconexiones. Basta para ejemplo de ello justamente el concepto de transversalidad o el de caosmosis que mencionamos renglones antes. Se trata de una filosofía transdisciplinaria que une filosofía, ciencia y arte, poniendo a circular nociones, aceptando prestaciones e inventando otras, para abordar así realidades impuras, multifacéticas y cambiantes.

En su escritura la autora toma una posición pos-personal, armando un entramado autor-lector que desobjetaliza al lector, rompiendo la correlación sujeto-objeto de la enseñanza tradicional. En relación a estas metodologías propone el concepto de multi-versidad que vendría a reemplazar a la vieja uni-versidad moderna. Multi-versidad como espacio académico que derrumba fronteras fijas entre disciplinas y rompe con los grupos intelectuales corporativistas. Sería un espacio abierto a lo cívico con lugares de estudio virtuales inteligentes y no lucrativos, con una red de transmisión horizontal y no jerárquica, deshaciendo los tradicionales mecanismos de producción y transferencia de saber (2013, p. 211-212). Sería una ciudad parque científico en donde se pueda pensar desde lo global y desde lo local y también actuar en consecuencia. Así los portales de internet serían una nueva puerta de entrada a las ciudades, además de las estaciones, carreteras y puertos y aeropuertos. Estas reflexiones datan de 2013. Evidentemente esta autora junto a otras, por ejemplo Elizabeth Povinelli (2016), asombran por su lucidez para vislumbrar realidades subjetivas y sociales. Povinelli con la figura conceptual de *virus* y Braidotti con esta multiversidad y descubrimiento de verdades múltiples y transmisión de saberes por vías virtuales que la pandemia ha hecho realidad y que ya se hallan instalados como otros modos de aprender, pensar y transmitir conocimientos en este planeta. Modos estos que también hemos incorporado a nuestro dispositivo clínico. Esta clínica psicoanalítica y psicológica con

modalidad virtual, es la muestra de la influencia de las realidades sociales y políticas en el dispositivo psicoanalítico, que correlativamente lleva también a cambios en la teoría.

El abordaje de la muerte que realiza esta autora en su filosofía posthumanista, nos resulta interesante para nuestra teoría y clínica. Sus conceptualizaciones abandonan la idea humanista de muerte como lo irrepresentable, opuesto a la vida, abandonando el binario eros –tánatos, e incluyendo la muerte de los animales, vegetales y reino inorgánico. Coincide en este punto con otros estudiosos - como Elizabeth Povinelli y Elizabeth Kolbert, entre otros - que plantean un paralelo entre las extinciones de un río o de una especie y su muerte. Es decir que la muerte no es solo la del antropos a nivel bio, porque la extinción de una especie o de un bosque, es también una muerte. Entonces la muerte en esta época del antropoceno, se extiende a la dimensión zoe-política o post-antropocéntrica (2013, p. 158).

El posthumanismo supera el dualismo y los confines entre la vida- muerte, entonces se ocupa no solo de lo vivo sino también de las prácticas del morir, en tanto ese morir no es lo irrepresentable. Muchas prácticas del morir están ligadas a lo político y social -in-humano, biopolítica como bio-saquéo- como la pobreza y las guerras. Braidotti aunque desde su enfoque filosófico trata de que las pasiones negativas se transformen en praxis productivas, no ignora que la política contemporánea se caracteriza por un grado de crueldad muy elevado. El bio-poder y la tanato-política (Biset 2012) son dos caras de la misma moneda. Se remite entonces a las ideas que expone Achille Mbembe (2003) en “Necropolítica” en tanto poder que administra la muerte de cuerpos y poblaciones humanas, dictando cómo algunas deben vivir y otras deben morir. Braidotti agrega, destrucción de cuerpos no solo humanos sino también

planetarios, porque la necro-política contemporánea aplica la política de la muerte a escala regional y global (2013, p. 148)

Braidotti siguiendo a Deleuze conceptualiza la muerte individual o personal, como supresión del yo y como extinción del cuerpo. Y la muerte impersonal como más allá del yo. Al ser mortales, la muerte está inscrita en cada existente y organiza las temporalidades. Existe y nos precede a nuestras espaldas, nuestra muerte está escrita desde el inicio como una condición de posibilidad de la vida. Por eso se trata de un continuum vida-muerte y no de una oposición. Y este aspecto de la muerte es el aspecto impersonal. “Familiarizarse con la necesidad impersonal de la muerte, es un expediente ético para arraigarse a la vida como visitantes transitorios y ligeramente heridos” expresa (2013, p. 159). Más allá de toda trascendencia, la vida es una inmanencia, solo una vida aquí y ahora. En el continuum de la vida con la muerte, el tiempo de la muerte no se representa por un tiempo cronológico sino que siempre está allí presente como impersonal en un devenir perpetuo. Pero el post-humanismo no considera que la vida es preexistente, que es sagrada, que la vida es intrínseca. El sujeto ve que vive, que existe, que es un visitante de esa vida y se zambulle en ella. La vida, expresa la autora, es un gusto adquirido, un proyecto de resultados no aún sabidos para cada uno. La vida como Zoe, transcurre sin que la poseamos, nosotros la ocupamos como se ocupa un espacio compartido y podemos comprometernos con ella mientras vivimos. La aspiración a la muerte no es leída como Tánatos, como la contraparte, sino como otra expresión del querer vivir intensamente. No hay tensión dialéctica entre eros y Tánatos. La vida tiende a la auto-perpetuación y luego de alcanzado el objetivo se diluye. La vida como Zoe comprende la muerte y en ese continuum no necesariamente existe lo traumático sino que pueden resaltarse entonces aspectos positivos. Esta lectura braidottiana podría combinarse con los

conceptos de espectralidad derrideanos y también con algunos aspectos de los planteos de Vinciane Despret.

Braidotti también cuestiona la moral universal porque, recordando las ideas de Nietzsche, considera a la moral como normas universales que generan emociones negativas, resentidas, que niegan la vida. Propone una ética de la afirmación, que plantea una responsabilidad ética en subjetividades reconfiguradas, nómades, no unitarias que posean sentido de colectividad y lazo y construyan comunidades. La ética no es la moral, sino que considera cómo juega la verdad y el poder en relación a los actos hacia cada uno y hacia los otros. Son fuerzas y deseos que actúan como modos de ser y potencian las acciones. Por eso la autora toma siguiendo a Spinoza y Deleuze, la unión de la ética y la afirmación produciendo una afirmación alegre en conexión, en co-dependencia con otros humanos y no humanos. Es una visión positiva del sujeto, con un cuerpo con intensidades, ensamblajes con otros existentes, transitando por flujos de transformaciones constantes.

Esta ética afirmativa y alegre, muestra para los que la critican, que no evade los conflictos, sino que justamente *transita entre*, aloja tensiones, ensamblajes, conexiones y desconexiones, transformaciones. Así esta convivencia genera ricos espacios híbridos, impuros, *entre* tensiones y tránsitos, que no adhieren a identidades fijas y que constituyen movimientos minoritarios y desterritorializantes. Estos devenires de los sujetos nómades son prudentes y no destructivos, adhieren a una política del cuidado, de *ser con*, de *componerse con*, de *potenciarse con*, generando nuevas convivencias no patriarcales, no hetero-normativas y no antropocéntricas. Es entonces una política y una filosofía que trata de *cómo vivir juntos potenciándose*. Y esto es posible porque se consideran los umbrales de sostenibilidad, para lograr que se preserve el conjunto del planeta en un potenciamiento común. Lo que es bueno es lo

que aumenta nuestro poder de actuación y por ende repercute en los otros con quienes estoy en conexión, y por eso se lucha. Una vida ética, persigue lo que fortalece al sujeto sin referencia a valores trascendentales, sino más bien en una conciencia encarnada y diseminada de la interconexión entre unos y otros (2013, p.225).

Braidotti propone el concepto y la experiencia tan delicada de *devenir imperceptible*, que si bien posee bases deleuziano-guattarianas, la autora lo explica como: “una desaparición en el flujo generativo del devenir que conlleva un abandono del sujeto atomizado e individual” (2013, p. 163). Sería entonces el momento de fusión con el tejido de fuerzas no humanas que constituye a todo el cosmos. “Podemos llamarlo muerte - explica Braidotti –pero según la ontología monista del materialismo vitalista, todo esto tiene que ver más con la inmanencia radical: luego de esa coincidencia con nuestro cuerpo, llega un devenir en que coincidiremos con aquello que siempre hemos sido, cadáveres virtuales.” Ese devenir imperceptible se ubica en la frontera más alejada de los devenires, porque ya no hay ninguna trascendencia, es total inmanencia, radical, empírica, transformación de eso vivo en ese devenir del caos inicial. Allí esta para Braidotti la potencia generativa de Zoe. Zoe la máquina- animal del universo, que va más allá de la muerte individual de cada existente. Braidotti explica y advierte que el de ella es un discurso laico elaborado por una filosofía crítica que propone un continuum naturaleza-cultura a través de una ontología monista, que considera que toda materia es inteligente y capaz de auto-organización. El devenir imperceptible evidencia el momento de transformación de la subjetividad individual en fusión con el ambiente, el territorio, la tierra y el planeta y su resonancia cósmica. Y de esto no hay representación porque desaparece el ego individualizado. Es una muestra radical de que ya no juega la soberbia del sujeto humanista en

la correlación injusta sujeto-objeto. Devenir imperceptible en el sujeto poshumano no es carencia ni tristeza, es deseo de plenitud y abundancia de flujos en interconexión vital con fuerzas múltiples (2013, p.164- 165).

Retomando lo que planteamos en páginas anteriores dentro de este capítulo, consideramos útil, introducir en este punto algunas aclaraciones respecto al curso que nos parece que fueron tomando los escritos de Braidotti.

Leer “Lo posthumano” de 2013 no produce la misma sensación que “Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada” de 2004 o “Metamorfosis, hacia una teoría materialista del devenir” de 2002. Nos explicamos esto, ubicando las condiciones de posibilidad histórica social en que la autora genera cada escrito. En estos primeros años del siglo XXI, Braidotti como feminista de la diferencia, se afana en construir un sujeto mujer, marcando la primacía de la diferencia sexual binaria hombre- mujer, por sobre las demás diferencias de raza, clase etc., a la vez que expresa la idea de que la sexualidad es el foco de mayor peso en la subjetivación.

Reconociendo sus bases deleuzianas sostiene que estas teorías en tanto “materialismo de la carne” priorizan la sexualidad y lo erótico (2002 p. 18). Pero Deleuze no toma la sexualidad como núcleo del conocimiento, ni como acceso privilegiado al inconsciente, ni le interesa el cuerpo sexuado- aboga por un cuerpo sin órganos- que ya es un cuerpo territorializado por la hetero-norma y el capitalismo. La energía libidinal inconsciente es justamente una máquina de flujos e intensidades que solo son controladas o modelizadas por los sistemas de representación que las teorías proyectan en su seno. El psicoanálisis freudiano introduce siguiendo el racionalismo moderno, la negatividad, la carencia y la diferencia genital binaria desigualada, para introducir a la energía libidinal al sistema de los valores dominantes, invistiendo las representaciones genéricas

establecidas como acordes al sistema cis- identitario- hetero- normado. En ese inconsciente antropomórfico hay hombre y mujer como representación humana de la sexualidad fálica así construida, pero en el inconsciente no antropomórfico, esas categorías no existen y cabe entonces allí la posibilidad de n sexos o más bien de n apariencias, de n corporalidades. (Deleuze 2005 p. 154) Respecto al cuerpo, se trata de pasar del organismo que tiene los flujos codificados por la educación, a armarse cada quién el cuerpo sin órganos. (Deleuze y Guattari 1972 p. 17, 24, 92). Braidotti, aunque se propone desarmar binarios, no es posthumanista en esos textos, cae por momentos en binarios cis- esencializados, y continua inscrita en los esquemas edipicos del psicoanálisis hetero- normado antropomórfico, aunque se centre más en la madre que en el padre. Quedamos también pensando en estos textos que se basan en la diferencia sexual, si devenir mujer en ese contexto no es una acción molar que apoya al binario esencializado.

Guattari en la “Revolución molecular” (p.300) aclara: “En el nivel molecular las oposiciones de género se dejarían de lado estableciendo puentes entre las minorías, entre homosexuales, travestis, niños, psicóticos, artistas, prostitutas, porque en esos ámbitos solo se puede ser minoritario”. Agrega “que todas estas minorías se encuentran cerca de lo que podemos llamar devenir femenino”. Explica que “la libido a nivel del cuerpo social se encuentra atrapada, fijada en lo masculino, falocrático, binario. Pero a nivel del cuerpo sexuado, del cuerpo desde lo molecular, la libido está implicada en un devenir mujer. Más exactamente el devenir mujer sirve como referencia y pantalla a otros tipos de devenir, por ejemplo: devenir niño de Schumann, devenir animal de Kafka, devenir vegetal de Novalis, devenir mineral de Beckett”.

El devenir mujer asume este rol de intermediario entre los otros devenires, por que en nuestra cultura no está alejado del

binarismo del poder fálico. Dicho de otro modo, el devenir mujer sería una manera o estrategia pensada en esta cultura, por las características minoritarias y desterritorializantes y moleculares que posee, para deconstruir al hombre como lo universal. Pero entonces, pensar el devenir mujer como sujeto femenino, por más multiestratificado que se delinee y por más que se aleje de la mujer hegemónica, institucionalizada, ¿hasta dónde no se termina reterritorializando nuevamente en una visión molar que finalmente no posibilita ninguna transformación social? Por qué ese devenir que rompería el binario sexo-generizado se continúa llamando con un significante generizado. Ya hicimos igual pregunta a Lacan respecto a los nombres de los dos lados de las tablas de sexuación. Quedan para nosotros entonces abiertas estas interrogaciones.

No obstante nuestra preguntas sin responder, creemos que la Braidotti del “Posthumanismo” hace un giro importante hacia lo molecular, se desmarca de los resabios humanistas y falocéntricos y enfoca mucho más provechosamente a la teoría deleuziana, aportando en este texto de 2013 una consistencia conceptual y una amplitud de miradas, razón por la cual la hemos elegido de referente de la corriente del post humanismo crítico.

Les analistes y el post-humanismo

Entonces nosotros les analistes como humanas que trabajamos con otros humanos en este antropoceno ¿qué tenemos para decir y qué es lo que pensamos hacer? Ante esta interrogación, nos resulta urgente, necesario, e interesante, empaparnos de la visión posthumanista, porque recibimos los seres dolidos, encerrados en sus pequeños mundos, que no saben que forman parte y son ellos mismos las partículas de este planeta devastado. Ignoran la vastedad y amplitud de las variables que generan sus padecimientos. Hay muchos, muchísimos que no

recibimos para acompañarlos en sus trayectos de sus tristes vidas, porque nunca llegarán a pedir ayuda, tan débiles, desvalidos, perdidos y desalojados que se hallan. Son los excluidos de comer, abrigarse, educarse y vivir, los abyectos a los que ni el psicoanálisis ni ninguna psicoterapia puede alcanzarlos. Muchos otros, *los modernos*, aún creen en las determinaciones biológicas y llegan por recomendaciones médicas y afines. Y los *más posmodernos* pueden llegar capturados por el mercado y los gadgets, empobrecidos, desarmados y excedidos de medicamentos- venenos legales o ilegales, repletos de representaciones que los automatizan, sin sentidos ni expectativas alegres que generen potencia porque están diseñados desde los discursos judeocristianos, occidentales, capitalistas, patriarcales, andromórficos y especistas, que generan un régimen de subjetivación y de producción deseante que liga al deseo con la angustia y la falta y no con la producción y la alegría. Luego se encuentran algunos existentes que llegan a la consulta atravesados por narrativas de corte psi, influenciados por discursos estructuralistas, que se presentan pensando que padecen solamente por alguna falencia psíquica, que se originó especialmente en función de los patrones familiares infantiles edípicos y que ahora repiten compulsivamente. Esperan entonces trabajar especialmente sobre el trauma sexual, sobre la falta, sobre el super-yo y la culpa, mucho sobre papá y mamá, sobre el amor como completud, sobre las parejas eternas y en exceso romantizadas y que se conciben naturalizadamente como causa de padecimientos. Hacen especial centro sobre los hijos como ideal de futuro en consonancia con el futurismo reproductivo edelmaniano y también como hijos que colocan el moño como culminación de la pareja que si no se anuda con ese tercero, no podría durar. Se agrega a lo anterior el mundo laboral precarizado, con todos los porcentajes de alienación contaminantes y nos faltaría aún mencionar por un lado el

mundo amistoso que es muy reducido o inexistente o es una gran apariencia especularizada, pero pocas veces es auténtico y aceptador de alteridades; y la permanente vida que gira en círculos de consumo de objetos que se fabrican cada vez con mayor obsolescencia programada y más contaminados cuando se trata de alimentos. Esos son los aburridos y peligrosos perímetros de sus mundos. Ignoran todas las demás variables que pueden jugar en las determinaciones de sus propias vidas y dolores. No imaginan cuán amplio es el horizonte de agentes y existentes. No consideran que existen más mundos que estos mundos y se pierden el privilegio de acompañarse de una multiplicidad de *otros* para agenciarse en nuevos lazos y modos de vida comunitaria.

Si como analistas nos quedamos allí, en ese mismo perímetro epistemológico de nuestros consultantes, es decir, si nuestro horizonte conceptual no pasa los límites de la hetero-norma patriarcal, ya allí tenemos muy poco para trabajar. Si nuestro universo conceptual no pasa los límites euro-centrados de la blanquitud, de clases medianamente pudientes y medianamente educadas, también poco podemos realmente trabajar. Y si además no somos plenamente advertidos de nuestra responsabilidad como miembros del planeta antropocénico que habitamos y si no estamos plenamente advertidos que somos sujetos intelectualmente formados en las academias predominantemente humanistas- ilustradas de la universidades aún vigentes en nuestro país en del siglo XX y en este siglo XXI, tampoco estaremos en condiciones de aprovechar las potencialidades de los otros humanos con que trabajamos, ni las nuestras. Seguramente terminaremos el día de sesiones pensando que las únicas explicaciones son: que lo real del goce es inasible, que hay un real irrepresentable, que no hay relación sexual, que los restos no ligados de Análisis terminable e interminable se hacen siempre sentir en la repetición, que falta más lectura con

posición exegética de Lacan sin pensar que hay muchísimas otras lecturas y autores para conocer y hasta por qué no, pensar que faltan más Super-Visiones de un especialista en teorías psi.

Como afortunadamente fugamos de todo lo anterior, es que prestamos oídos, miradas, pensamiento y reflexión a esas otras lecturas extraterritoriales a los padres del psicoanálisis, que venturosamente encontramos en otros campos del saber.

En este caso, el post-humanismo nos auxilia con las ricas prestaciones conceptuales y metodológicas como las de Braiddotti y Ferrando, expuestas resumidamente en los renglones anteriores. A posteriori de recorrer esos -para nosotros nuevos - territorios conceptuales y metodológicos, es que podemos practicar una mirada impura y por lo tanto más abarcativa, múltiple, menos binaria y por ello más potente, que nos permite alojar aspectos de la praxis que quedaban relegados a exegéticas lecturas que derivaban reiterativamente en explicaciones en base a axiomas, aforismos, y frases hechas, relativas a la falta en la estructura fija, a lo indecible en un único orden simbólico, a la transgresión en relación a una ley única y a-histórica y un largo etcétera.

Estamos más que convencidos que a esta altura de nuestras vidas en este planeta, e implicados como estamos como existentes que trabajamos acompañando a otros existentes a hacer un trayecto consigo mismos y con los otros, no podemos pensar el deseo solamente como intrínseco a la estructura, ni como ligado a la angustia y la falta, ni en función a un A mayúscula en tanto un Otro relativo al orden simbólico de la Ley del Padre, que funciona desde una relación de correlación fija entre un sujeto y un objeto y un organizador impuesto arbitrariamente como universal, como es el caso del significante fálico. Hay otras legalidades por fuera de las binarias, mucho más extensas, variables, múltiples y que se van transformando. El deseo no es siempre algo referido a una falta o a una

castración en relación a un complejo determinado y definido como universal, por ello es que el deseo no tiene por qué estar necesariamente ligado a la angustia, ni la angustia va siempre ligada a la falta, porque la angustia en sí misma y por sí misma no toma un valor. El valor es atribuido por algún dispositivo con agencia. Entonces si el deseo genera angustia, es porque ese deseo ha sido producido por dispositivos de poder con legalidades falocéntricas, patriarcales y obviamente regidas por el capitalismo de mercado. El deseo puede ser concebido a partir de la producción y se halla instalado en lo social, que es muy amplio y abarca múltiples conexiones. Lo social no se refiere para nada al Edipo, que sería un tipo especial de configuración social surgida en siglo XIX en la teoría freudiana. Entonces como expresamos anteriormente, por qué no pensar la carencia como organizada y preparada por la producción social y al deseo como esa potencia que produce y puede ir ligada a la plenitud. Aquí la noción de *conatus* spinoceana, junto con el deseo desde Deleuze y Guattari, devenires, etc., y también la ética afirmativa braiddottiana, o la capacidad poiética ferrandea entre otros muchos autores, que ubican al deseo por fuera de la falta, constituyen una prestación teórica, que nos ayuda a trabajar en momentos de construcción subjetiva, que nunca podemos dejar de considerar como tiempos fundamentales en nuestro abordaje analítico.

Y esa producción deseante se liga al concepto de un sujeto que es un **cuerpo** de intensidades, de ensamblajes de fuerzas, en relación a una mente y una razón encarnadas. Esas corporeidades vivientes no son categorizables, no se encasillan en binarios y se interconecta con los otros planetarios y no solo los humanos, por combinaciones de potencias. Cuantos sujetos con los que trabajamos encuentran alegría y sentido en sus vidas en producciones y creaciones realizadas a partir de combinaciones con otros sujetos de características muy distintos, o con combinaciones con animales, vegetales y objetos

tecnológicos y espacios geográficos y paisajes. Un fotógrafo y su cámara, un artesano y sus géneros y materiales, un lugareño y sus paisajes, su terruño con los que se funde y que si no los pisa, los añora con nostalgia y hay muchos más ejemplos. Cada existente es un modo de ser que afecta a los demás que no son solo humanos. El daño o el bienestar de uno se hace sentir en el otro. Si daño mis potencias, afecto también al resto y viceversa. Simplemente, si me entristezco, entristezco a los otros, y si me contagio de Covid por no cuidarme, me daño y más se expande el contagio a los otros. El cuidado de sí conlleva el cuidado de los otros. No ser hobbesiano sino kropotkia-no nos compone y es agradable para todos. Se trata del apoyo entre existentes para vivir en el mundo entre todos y no del exterminio entre nosotros mismos y del exterminio del mundo. Por esta razón el post-humanismo se expide por una ética de la sustentabilidad social que no es un concepto super yoico, ni involucra un concepto moderno de moral racional y universal al estilo kantiano. La sustentabilidad social requiere una ética que abandona al sujeto racional recortado individualmente, para pensar en las afecciones, los niveles de intensidad, las fuerzas, deseos y valores que actúan como modos de ser que potencializan en una afirmación alegre y un cuidado de sí y de los otros en un entramado relacional de múltiples conexiones, flujos e intensidades. Sería una ética afirmativa y transformativa que hace énfasis en la existencia relacional en donde se componen y descomponen los existentes y se alojan, reconocen y renegocian los conflictos y tensiones. El deseo afirmativo no excluye los conflictos, pero el imperativo kantiano de no hacer a los demás lo que no quisieras que te hagan a ti, no se rechaza, sino que se amplía. Como antes expresamos, el daño que se le hace al otro se refleja en el daño que me hago yo mismo en el sentido de pérdida de potencia. Además ese otro no es solo humano, porque incluye otros existentes y las fuerzas

planetarias. Para ejemplo creemos que nos alcanza el concepto de antropoceno. El humano por ambición de crecimiento, dañó las capas geológicas del planeta. Ahora ese animal humano sufre el cambio climático, las pandemias, incendios, alimentación tóxica etc. Hacer daño al otro influye sobre todos. Entonces desde la posición de la ética de la sustentabilidad no se trata de actuar moralmente en nombre de un estándar o una regla universal impuesta por una ley que se impone “desde arriba y desde afuera”, ligada a una filosofía moral de los derechos y que se correlaciona internamente, por ejemplo como super yo, o como castigo y pecado a confesar pastoralmente. No se trata de que seamos una masa freudiana con un super yo individual y un líder que se correlaciona en esa instancia metapsicológica, sino que se trata de una idea distinta, porque se trata no de las masas, sino de las manadas que no aceptan ni solo verticalidades autoritarias ni solo horizontalidades y se transversalizan a la guattariana. En este sentido, como monista que es Braidotti, propone ver a los sujetos como modos de subjetividad en un flujo común de Zoe. Son todos modos de ser distintos, con variaciones en las intensidades, sincronizaciones y des-sincronizaciones, pero que no se agrupan en las categorías de la lógica atributiva binaria occidental y moderna. Entonces la concepción de la alteridad como *sí mismo – otro*, es otra cosa, es distinta, no es el reconocimiento de ese binario moderno *sí mismo –otro*. Se trata de una salida del binario por una opción monista y a la vez pluralista que considera conexiones de codependencia múltiple, entre un existente y una multitud de otras fuerzas, basado en un paradigma simbiótico y no en un paradigma dualista. Evidentemente esta idea de corpo-subjetividades amplias, de mentes encarnadas diversas, de modos de ser múltiples braidottianas- spinoceanas, se alejan de la comprensión individual moderna del sujeto que es una comprensión que también comparte el psicoanálisis.

Para completar, también esos modos de ser, están habitados por ese inquieto conatus que tiende a la alegría y a la auto-expresión y no hacia la implosión. Por supuesto que aquí no hay lugar para conceptualizar la pulsión de muerte ni el deseo como falta. Entonces cada modo de existir está abierto a ser afectado por y a través de los otros, experimentando transformaciones de tal manera y en tal medida y con tal prudencia que pueda sostenerlas y hacer que trabajen hacia el crecimiento en interconexión sustentable. Como expresamos antes, no deseo algo porque es bueno desde la publicidad o desde el super yo. Lo que es bueno, es porque aumenta nuestro poder de actuación, y entonces lo deseo y esto es por lo que debemos luchar. Esto no constituye un egoísmo, porque este bienestar afectará positivamente a otros, conformando grupalidades de intereses y crecimiento compartidos. Por eso es una ética sostenible y afirmativa, porque experimenta prudentemente y persigue lo que fortalece y mejora a sí mismo y en consecuencia a los demás existentes sin referencia a valores trascendentales – ley, super-yo- sino más bien en referencia a la interconexión entre unos y otros.

Estos conceptos referidos a una ética afirmativa de la sustentabilidad que propone Rossi Braidotti, no pueden dejar de acompañarnos en nuestro abordaje clínico, porque permiten trabajar más allá de una teoría de la falta, con una visión centrada en las potencias y en la construcción subjetiva y el lazo social amplio. También se reduce el papel de la sujeción al significante. El sujeto no siempre es completamente abordable a través del mundo significante, porque el significante mismo es muchas veces una trampa para captar las potencias de los existentes. El significante puede instigar deseos y luego frustrarlos. Esta visión crítica del significante, ayuda a romper con la captura en dispositivos discursivos de poder falogocéntri-

cos y abre a otros modos de vivenciar las corporalidades que se guían por intensidades, devenires, por fuera de la significancia como primer indicador vital. Por ello es que también entablamos relaciones a través de códigos que trascienden el signo lingüístico y abren a lenguajes no humanos. Pensar en la posibilidad de realizar un abordaje amplio en cuanto al espectro que abarca lo representable por el símbolo, también ayuda a nuestras intervenciones para que no queden fijadas a la tradición significativa estructuralista, abriendo a semióticas más variadas, abarcativas y sorprendentes. Para ejemplo sirve pensar como la ética spinoceana nos ayuda a pensar cuanto puede hacer un cuerpo a través de la experimentación con las intensidades. En este caso el cuerpo mismo dirá a dónde está el límite. Sentirá náuseas, sueño, frío, temperatura alta, resfrío etc. Mientras desde un marco semiótico psicoanalítico puedo reducirlos a síntomas que esperan ser interpretados, el posthumanismo nos ayuda a verlos como señales corporales de advertencia o marcadores de límites que expresan un mensaje muy claro: *es demasiado- frío, calor, alimento, etc- por hoy*. Este ejemplo nos grafica cómo debemos ser muy cautos y diferenciar las intervenciones interpretativas en base a el significativo y otras intervenciones basadas en otras semióticas que hablan de un cuerpo con una expresividad que no es la de la lógica significativa. Y esto es porque la lógica del significativo que requiere interpretación no es la única que nos orienta ni en el análisis, ni en la vida. Si pensamos que algo es deseable porque es bueno, seguimos la lógica atributiva del significativo y la representación y ubicamos al deseo como estructural, ligado a una falta. Seguimos entonces en una lógica esclava de sometimiento en el binario bueno-malo. Si algo me compone, me sienta bien, aumenta mi potencia y lo disfruto porque combino con esa existencia, entonces como sienta bien para mí, lo deseo, entonces el deseo no es carencia, es productividad,

alegría que suma. Hay signos que son indicaciones de nuestro cuerpo o del efecto del cuerpo de un existente sobre otro, sea humano o no humano, que lo afectan en grados, en aumentos o disminuciones de potencias, y allí nada tiene que hacer la interpretación significativa. Y esto es importante a considerar en nuestro dispositivo de trabajo.

También como comentamos anteriormente respecto a la ética afirmativa de la sustentabilidad, esta ética basada en la afirmación nos lleva a disminuir la importancia conceptual metapsicológica del super yo. Si para el posthumanismo de Braidotti una vida ética, persigue lo que fortalece al sujeto **sin referencia a valores trascendentales**, sino más bien en una conciencia encarnada y diseminada en la interconexión entre unos y otros, no necesitamos utilizar demasiado el concepto de super yo. No todo pasa por la ley del padre ligada a la filosofía moral de los derechos que se correlaciona internamente con el super yo. No todo se vive y conceptualiza ligado a representaciones, represiones y censuras. No es ese Otro un existente que se ubica enfrentado a mí como alteridad en el binario atributivo sí mismo- otre, sino que se trata de ensamblajes entre existentes, de devenires, de conexiones e intensidades.

También esta ética spinoceana de la afirmatividad, nos recuerda la hermenéutica del sujeto foucaltiana con el cuidado de sí y el contento de sí, que comentamos en capítulos anteriores y que consideramos de capital importancia y utilidad en los momentos avanzados de trabajo en el dispositivo analítico con determinados sujetos.

Como también ese cuidado de sí y esa ética afirmativa nos da posibilidad de trabajar con sujetos heridos por situaciones traumáticas variadas, donde no hay una respuesta adecuada a la pregunta por qué sucedió y por qué a mí. Por ejemplo una infección en pandemia, asaltos, accidentes etc. No nos sirve el enfoque tradicional, acotado y pobre de pensar en el sínto-

ma de la estructura subjetiva. Se trata de la dimensión de lo aleatorio y de la incidencia de variadas causalidades no muy precisamente identificables, en donde las causales subjetivas juegan un no tan grande porcentaje en el total. Entonces no se trata de evitar el dolor o negarlo, ni de fatalismo, ni de resignación, sino de amor fati, en el sentido de que ese dolor es el punto de partida para cesar con la búsqueda de causas, porque son búsquedas vanas, y adentrarse a esa ética afirmativa del cuidado de sí y los otros logrando otras construcciones micro y macro es decir: construcciones subjetivas, sociales y políticas a nivel amplio.

En lo que respecta a los devenires minoritarios, en cuanto al acompañamiento de existencias que se alejan de las formas cis- hetero-normadas de las identidades hegemónicas, o los sujetos que sufren la discriminación racial, colonial, o discriminación capacitista, es importante la consideración del dolor, pero también a través de esta política de la potencia y la afirmatividad, se puede producir el pasaje del dolor a la producción activa de múltiples formas de pertenencia, mucho más allá del mundo binario de negro-blanco- varón –mujer, enfermo discapacitado- sano capacitado. La afirmatividad permite cambiar progresivamente las identificaciones del orden simbólico y del imaginario dualista injusto, sacarse esa piel vieja y generar, crear, nuevos colectivos de deseos y proyectos.

El duelo es otro apunto a considerar y repensar. No siempre se necesita abordar desde la elaboración de un duelo obligado a la freudiana. Si el enfoque post-humanista considera el continuum muerto -vivo y si se consideran de otro modo las espectralidades y los símbolos, por qué no pensar en otros modos de aproximación entre los vivos y los muertos. Por qué entonces no indagar y considerar qué efectos son capaces de generar estas inter- conexiones. Ya anteriormente nos referimos a lo que Vinciane Despret expone al respecto, en cuanto que no

se plantea si los muertos existen o no, sino cual es su modo de existencia y cuáles son sus vínculos y conexiones con los modos vivos de la existencia.

El posthumanismo entonces nos ayuda a salir de esos binarios heteronormados, de los binarios que abarcan lo vivo y lo muerto, y habitar *los entres*, espectralidades, devenires, estados identitarios fluidos, protésicos, mixturas, y mundos por fuera de lo representacional. El posthumanismo nos invita entonces a arriesgarnos a abandonar por momentos la clínica de la palabra, la falta y la castración, para sumarle unos buenos tramos de la clínica de las potencias y la afirmación.

Sabemos que adjuntar estos aspectos torna a la clínica -vista desde el abordaje freudiano y lacanianao tradicional- como impura, mestiza, híbrida. Pero es esa impureza la razón por la cual se generará más riqueza en el alojamiento y el acompañamiento de la vida de quienes nos consultan. Y esa impureza va a ser también la razón por la cual nos implicaremos teórica y clínicamente y haremos un doble esfuerzo de pensamiento y de coraje. Nos desenjaulamos. Y esto es así, porque una clínica impura y del presente, requiere arriesgarse a salir del predio seguro y cerrado de una escuela teórica y abrirse a la complejidad de un pensamiento nómada y creativo que se resiste a las fijeza conceptuales y se desplaza por los muchos pliegues y los extensos horizontes de las existencias.

Conclusiones

Una teoría y una clínica ampliadas para seguir con el problema, hacia una comunidad hospitalaria de diferentes.

“En tiempos de urgencias, es tentador tratar el problema imaginando la construcción de un futuro seguro” (...) “Seguir con el problema no requiere este tipo de solución con los tiempos llamados futuros. Requiere aprender a estar verdaderamente presentes, no como un eje que se esfuma entre pasados horribles o edénicos y futuros apocalípticos o de salvación, sino como bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados”.

Donna Haraway “Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno”.

“¡Duerme boca arriba! Si viene un jaguar va a ver que le devuelves la mirada y no te va a molestar. Si duermes boca abajo pensará que eres aycha- presa- y atacará” (...) “Que los jaguares representen el mundo, no quiere decir que necesariamente lo hagan como nosotros. Y esto también cambia nuestro entendimiento de lo humane. En ese reino más allá de lo humane, algunos procesos, como el de la representación, que una vez pensamos entender tan bien, que una vez nos parecieron tan familiares, de pronto comienzan a parecer extraños”

Eduardo Kohn “Cómo piensan los bosques”.

Luego de atravesar este camino de compostéoo transdisciplinario de conceptos y herramientas y en consecuencia de consideración de impurezas conceptuales y metodológicas, la inquietud que nos habita ahora es, qué sucederá en el *entre*. *Entre* el escrito y el lector de estas escrituras, que preguntas, ideas, discusiones, disensiones, desacuerdos, investigaciones, agregados, invenciones, y qué tintes afectivos, enojos, alegrías, entusiasmos, etc., pueden surgir en el trayecto. Nuestra

pretensión es que estos capítulos funcionen como un agenciamiento colectivo en un espacio heterotópico, un espacio de cuestionamiento, de discusión, de apertura, de surgimiento de nuevas lecturas, entre todos nosotros para crear horizontes conceptuales amplios que permitan abordar las aporías teóricas y los problemas que se presentan en la clínica y por ende en las vidas. Decíamos en la introducción, que siguiendo a Deleuze y Guattari en “Kafka por una literatura menor”, esta es una *escritura menor*, no hegemónica, bastante nómada, que escucha una polifonía de voces de distintos saberes, para plantear rupturas a las prácticas hegemónicas de los psicoanálisis y proponer nuevas formas de conceptualizar y abordar transdisciplinariamente los llamados clínicos de los existentes. Y esta escritura menor, va unida indefectiblemente a una *clínica menor* por fuera de las carreteras institucionalizadas, que se arriesga a hacer cortes y probar nuevos senderos que quizás ya existían para otros, pero que el runruneo academiscista lo veló; y que nosotros recién ahora podemos hacernos cargo de destaparnos los oídos y escuchar con más nitidez.

Justamente porque se trata de exploraciones, de experiencias, de trazado de líneas de fuga, es que es un libro máquina de guerra, máquina social, que apunta a ir más allá de la escritura en sí misma, para llegar a realizar algo cuestionador, crítico de lo instituido y creativo y propositivo en la vida compartida. El acto de escritura hace que el sujeto se torne imperceptible, devenga imperceptible, así ya no tiene nada que ocultar, en consecuencia hay mucho para decir. Y siguiendo a Deleuze en “Diálogos” (p.10 y 59), “si la escritura no tiene finalidad en sí misma, es porque la vida no es algo personal”. Nosotros ahora agregaríamos no es *solo* personal y se abre hacia muchas dimensiones.

Al estar escribiendo estas conclusiones, luego de las lecturas antropológicas y filosóficas realizadas, y de proponer la

hipótesis *sujeto poder relacional* basada en Foucault y Butler, no nos quedan dudas que la subjetividad - digamos: en tanto individual, en tanto *ser*; en tanto aparato psíquico, en tanto persona, en tanto ontología - es solo una perspectiva, es solo una dimensión *que no existe sin* un segundo término, no existe sin la *relacionalidad con* un exterior que es amplio, con otro muy variado, con un *socius*, con una cultura, con un entramado de poderes extenso, etc. Esos dos términos con todas sus connotaciones y características, se construyen sincrónicamente y en constante tensión, pero no dialécticamente. Para transmitir esa idea de relacionalidad amplia y a la vez enfatizar que existen modalidades representacionales no simbólicas, es decir para abrirnos a las subjetividades que podemos llamar planetarias, elegimos para una de las citas de inicio de estas conclusiones, las descripciones de Eduardo Kohn del jaguar y el humane que duerme boca arriba y también la cita de Donna Haraway que menciona que somos bichos mortales conviviendo con otros existentes humanos y no humanos en configuraciones creativas e inacabadas. Entonces como veremos un poquito más adelante al hablar - ya por fuera de la división binaria naturaleza cultura - de subjetividad planetaria, la vida es relacional, es relación, es fluir, no es una identidad enjaulada, nuestros pensamientos no son razones frías, *sentipensamos* desde la mente y el corazón, dirían los que estudian los territorios ribereños de América con Escobar y Fals Borda (2014 Clacso), la vida es más un río, un rizoma que un árbol. Y nuestra vida de humanos no es la única vida. Y estamos convencidos, porque los nuevos materialismos nos lo dicen, que si nosotros los humanos no existiésemos, las demás existentes *seguirían con el problema* y seguramente continuarían sin tener que afrontar los obstáculos y amenazas que los soberbios “parlêtres humanos” les generamos. Y no nos necesitarían no solo los existentes animales y vegetales, sino la materia que es vibrante, es actante y que no la respetamos, la usamos insustentablemente y la desechamos..

Estos escritos entonces fueron contruidos en una soledad poblada, que no es un oxímoron. Poblada de *encuentros* con personas con ideas, con personas y grupos con sus inquietudes, propuestas, discusiones, acontecimientos, y también con fenómenos climáticos, con inundaciones, sequías, con virus, vacunas, con animales y plantas. Aprendimos de conversar, escuchar y leer a muchos otros y entonces estas páginas van para armar otros encuentros al modo de agenciamientos colectivos, *para seguir con el problema*, a la harawayana en este presente duro.

En este sentido, como expresamos en la introducción, nuestro deseo a través de esta escritura, es generar efectos teórico-clínicos y en consecuencia efectos políticos. Entendemos por político, no la política de una agrupación, sino algo tan simple y a la vez tan difícil de lograr, como es la capacidad antropológica del existente en la vida colectiva de revisar y organizar lazos.

Porque abordamos las consultas desde una perspectiva no modernista clasificatoria y no patologizante ni reduccionista, es que ubicamos como una parte fundamental - que no se puede dejar pasar por alto - de las causas de los demandas, quejas, preocupaciones y dolores que afectan a los existentes que *nos llaman*, a los condicionantes opresivos, impotentizadores y excluyentes, de los sistemas hegemónicos socio-culturales-económicos, en que se desenvuelven sus vidas. Los existentes no se hallan potentes, se hallan inhibidos, automatizados, masificados, doloridos, conflictuados, aturcidos y buscan reflexionar sobre cómo vivir, quién puede saber eso que no sea la publicidad del mercado que ya han probado y no les resulta. Como expresamos en otras partes de estos escritos, los existentes muchas veces ignoran el peso de estas causas sociopolíticas de los modos de vida tristes y hasta trágicos, delineados automatizadamente en los que se hallan capturados. Ignoran que

esas propuestas de esos modos de vida son en gran porcentaje las bases que generan esa inhibición de su deseo. Que no se trata solo de reaver el vínculo con sus padres y hermanos, no-vies. Que hay mucho más.

En consecuencia es nuestra convicción aportar a encontrar otras *formas de vida* para todos. Para enfrentar este cometido necesitamos encontrar qué políticas, que modos de organización provisorios, situados y particulares, pero que a su vez están insertos en contextos de nivel macro-geo-cosmo-políticos, son los que ese existente pensaría y desearía construir para sí de un modo siempre abierto y provisorio.

Nuestro trabajo clínico tiene entonces un suelo ético y de deseo, que es específicamente encarar esa clínica del presente, en una forma ampliada para cada singularidad situada a su vez en un marco relacional amplio y plural. Deleuze y Guattari, al hecho de estar parados en este piso ético y de deseo de transformación para una dignidad y respeto colectivos, lo conceptualizan, inspirados en la microfísica del poder foucaultiana, como una dimensión micro-política. Y si continuamos haciendo intertexto con Foucault, sin ese piso deseante-ético-político, somos solamente y tristemente los *técnicos del deseo* de la cita del prólogo a la edición estadounidense del Antiedipo. Sin ese piso, quedamos entrampados en la servidumbre voluntaria spinoceana, reikeriana, que mantiene los padecimientos hegemónicos. A nosotres esa posición además de parecerse no ética, nos acarrea un síntoma en nuestra corposubjetividad, que es que nos da muchísimo sueño.

Para evitar el adormecimiento que genera una praxis rancia, automatizada por la hegemonía de los saberes correlacionistas y binaristas que aún están vigentes, es que compartimos este libro, que invita a pensar nuevos conceptos y nuevas metodologías e intervenciones para trabajar en este mundo antropocéntrico, dolido, confundido y en situación de urgencia.

Al hacernos la pregunta en relación al psicoanálisis por venir, se nos ocurre pensar que ya no les significará a los existentes que abracen esta ocupación de aquí unos años, el prefijo psico, en razón de que una subjetividad poshumane constituirá seguramente una subjetividad planetaria y ya no será solo psico, sino eco o cosmo. ¿Se denominará por ejemplo: eco-análisis, cosmo-análisis así como Guattari llama ecosofía a una filo-antropología que va más allá de lo humane? Si somos optimistas, nos parecería excelente que les existentes del porvenir se encuentren mucho más transdisciplinados, mucho menos purificados, corporativizados, burocratizados que nosotros, que portamos los resabios modernos mono-disciplinarios, fragmentarios y binaristas en nuestra matriz epistemológica.

Ya Derrida en julio de 2000 en una intervención que realizó ante los Estados Generales del Psicoanálisis en la Sorbona, y con el título “Estados de Ánimo del Psicoanálisis, lo imposible más allá de la soberana crueldad”, invita al psicoanálisis a salir del esquema intimista de la escena del contrato de dos y a que realice una apertura política. Derrida, en su conferencia, les cuestiona a los psicoanalistas reunidos, que el psicoanálisis “todavía no se ha propuesto y por lo tanto menos aún logrado, pensar, penetrar, ni cambiar los axiomas de lo ético, lo jurídico y lo político, particularmente en esos lugares sísmicos donde tiembla el fantasma de la soberanía y donde se producen los acontecimientos geopolíticos más traumáticos y crueles de estos tiempos” (p. 9).

Derrida plantea que la política hegemónica actual liga soberanía y crueldad con los más débiles del binario: animales, mujeres, poblaciones de Medio Oriente, África, migrantes etc. Y cree que el psicoanálisis ha dicho poco o nada sobre estos temas. Llama entonces al psicoanálisis a no resistirse a estos dos conceptos, para arribar a la posibilidad de *incondiciona-*

lidad sin soberanía, es decir a ese imposible más allá de la soberana crueldad. Acepta que Freud hizo planteos en relación a la guerra, pero en el tiempo transcurrido después de la 2da Guerra, han sucedido situaciones que obligan a repensar el tema de la crueldad. Se trata de que el psicoanálisis se espec-tralice. Espectralizarse, implica entrar en la relacionalidad del *entre*, en dejar las políticas de la mismidad binarias que son las de la metafísica de la presencia en tanto uso del poder que hace *temblar al otro*, las del correlacionismo kantiano sujeto-objeto, que categorizan, prescriben identidades etc. Espectra-lizarse es salir de los binarios de la dominación y tolerar una tensión entre términos que nunca dialectizan. El fantasma derrideano no está ni vivo ni muerto, se halla en el orden de una *sobre-vida*, viene del pasado o bien viene del futuro, resiste las ontologizaciones y aparece sin formalismos, no espera ser invitado. El concepto de hospitalidad derrideano acepta esta decadencia de los binarios opuestos, acepta esa oscilación del *entre* del fantasma, esa informalidad del fantasma, recibe esa incertidumbre. Derrida invita entonces a seguir esos pasos al psicoanálisis, le propone denunciar la crueldad soberana de los binarios y abrirse a esa *hantología*, a esa *fantología*, para lograr una incondicionalidad hospitalaria del otro, sin soberanía en tanto dominación y lejos de las lógicas de binarios que fagocitan la otredad. Expresa en la conferencia: “Conocemos la vieja relación entre el psicoanálisis y la escena, el teatro. ¿Se tratará siempre de la misma estructura teatral? Mañana, en el próximo milenio ¿será todavía el mismo modelo, el mismo dispositivo, la misma familia teatral? ¿Será el teatro de la misma familia, una familia siempre más o menos de la realeza, más bien patriarcal y heterosexual, instalada en la diferencia sexual como oposición binaria? ¿Será también, en adelante, una familia monoparental o triparental por ejemplo?” Y unos renglones después explica que esa resistencia del psicoanáli-

sis a la espectralización genera mecanismos de inmunización que devienen en escuelas y burocracias demasiado seguras de sí mismas, donde ya no importa el otro. Bastante conocemos nosotres las escuelas que rayan lo religioso. Basta remitirse a los relatos de los países de ciertas agrupaciones psicoanalíticas, para apreciar que todos los existentes siguen el mismo trayecto en sus finales de análisis. ¡Allí sí – pensamos- que se cumplen órdenes! Pero Derrida apela a que hay algo que puede vencer esa escolarización y esa burocratización y es la esperanza. Porque él dice que el psicoanálisis opera con un sujeto en fisuras, con una identidad que se borra, pero aún así, no sale del todo de la correlación sujeto objeto, no sale de los binarios, ni logra escapar de las lógicas centristas, es decir del falogo-centrismo totalizador. Por ello Derrida deja al finalizar la Conferencia tres sugerencias a los psicoanalistas: (p. 35) 1- tomar en cuenta muy seriamente a los otros saberes que se encuentren en el borde del conocimiento de lo psíquico, como lo son lo orgánico, lo biológico, lo genético, lo tecno-científico, la historia del derecho, la historia de la moral y de la política. 2- En el orden de lo performativo, propone que el psicoanálisis reinvente sus instituciones, sus estatutos, sus normas 3- y por último, la apertura a esta dimensión de la *sobrevida*, que es una idea de vida fantasmática espectralizada, más allá del binario muerto-vivo, hombre-mujer, naturaleza-cultura. Derrida aboga por el olvido de los binarios y por una transformación del psicoanálisis al dejarse habitar por ese otro y concebirlo no solo como un sujeto desentrañable, analizable, sino más como un centro inapropiable “que es respetado en su alteridad radical, en su existencia impredecible, en su acontecimiento inanticipable y sin horizonte, en su llegada incondicional más allá de toda crueldad” (p 35).

Dicho esto, no nos cabe dudas que si nosotres no adjuntamos en nuestra caja de herramientas a la teoría de la psique

enriquecida con la teoría del poder relacional, estamos trabajando con la mitad o la cuarta parte de la vida del existente que nos llamó para ser escuchado y acompañado. Como ya lo hemos dicho, Guattari expresaba en 1979 en “La revolución molecular “No existe un solo problema del inconsciente que no implique una problemática micro-política, a nivel de la familia, de la empresa, del mercado, de las finanzas, de la escuela, de la cárcel, de la policía, del barrio o grupo social”. Los existentes con los que trabajamos no pueden ser pensados solo desde una estructura psíquica separada de lo contextual. Los problemas que tratamos no pertenecen solo a un campo específico del inconsciente estructurado como un lenguaje, sino que esos existentes están inscritos en dimensiones sociales, políticas, culturales, raciales, ecológicas y cosmo-políticas, en las que se entraman dinámicamente diversos poderes, saberes y discursividades. De esa trama se desprenden las subjetividades, ya moldeadas por esos baños de los entramados discursivos. Por ende la ontología del deseo que usamos no es la de un deseo estructural, ahistórico, sino la de un deseo gestionado, codificado, estratificado por los biopoderes. Al igual sucederá con los cuerpos armados, estratificados, los cuerpos tristes opuestos a los cuerpos sin órganos deleuziano-guattarianos, donde aún prima intensamente el diseño cis-identitario hetero-normado vigente desde la bio-política foucaultiana de los siglos XIX y XX, con el mandato genital que organiza los cuerpos de la cintura hacia abajo. Cabe acá el diagnóstico creativo propuesto supuestamente para el DSM, de Alfredo Grande (2019) de Euforia de Género como Trastorno Heterosexual de la Personalidad, en alusión risueña a la disforia de género. Un sin número de consultas responden a los padecimientos originados no por una *sexualidad en el centro del inconsciente como una falta*, no por un *continente negro*, sino por la vigencia del dispositivo hetero-normativo como régimen políti-

co –expuesto por Wittig en 1978- que impone mandatos tiránicos, posesivos, autoritarios, anti pulsionales, antideseantes, sometiendo la sexualidad y el amor a la reproducción y a una eternidad imposible e inexistente. Qué importante es politizar estos síntomas. Qué importante es que los analistas, como propone Derrida en la Conferencia que citamos ante los Estados Generales del Psicoanálisis, conozcan la Historia de la Moral, la Historia del Derecho, la Historia de la Política y nosotros agregamos que se lea en todas las facultades, mínimamente los 4 tomos de Historia de la Sexualidad de Foucault. Y sostenemos esto, porque el planteo en relación a la constitución de los órdenes simbólicos como sedimentación de las normas sociales -sostenido por Judith Butler en muchos de sus escritos y especialmente en “El grito de Antígona”(2000) como desarrollamos en la sección IV – no es pensado ni considerado en lo conceptual por los psicoanálisis hegemónicos. Estos psicoanálisis sostienen una Ley del Padre que emana una prohibición que constituye una representación del poder de modo jurídico discursivo que lleva a la sumisión, obediencia y sujetamiento. Modelo jurídico, centrado en el enunciado de una ley que se obedece y que supone que existe una sexualidad como realidad anterior que se reprime. Este sería el único orden simbólico que se halla en relación al el malestar en la cultura, en donde la pulsión sexual es previa, y es el motor del funcionamiento psíquico. Recordemos la frase de Deleuze de la p. 154 de “Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia”, que expresa que “no hay sexualidad humana, solo hay representación humana de la sexualidad que tiene en el falo su principio fundamental” y se pregunta “si esa representación antropomórfica del sexo pertenece al inconsciente, o es una ilusión de la conciencia sobre el inconsciente”.

Si ahora hacemos una lectura foucaultiana de la historia del surgimiento de los sistemas de pensamiento, veremos que

esa sexualidad y ese orden simbólico responden a una época y por consiguiente a un determinado juego de poderes y saberes intrínsecos al bio-poder del capitalismo. Los individuos y los grupos son organizados con el fin de satisfacer los imperativos de sus modos de producción bajo la forma de familias hetero-normadas. A esto además de Foucault lo sostienen Wittig, Rubin, Guattari y un largo etcétera. Entonces no podemos quedarnos con la subjetividad enjaulada en el orden simbólico falogo-céntrico, patriarcal y euro-centrado. Es necesario que los psicoanalistas adjunten a la teoría de la psique, la teoría del poder relacional. Que se lea a Foucault, a Butler, a Guy Hocquenghem, a Rubin, a Wittig, a Preciado, a Eribón, a Bersani, a Jessica Benjamin, y a muchos autores y maestros latinoamericanos y argentinos que cuestionan los binarios cis-sexo-generizados y se abren a la diversidad etc. etc.

Y es fundamental trabajar estos aspectos en las sesiones de los existentes que cultivan modos heterosexuales de vínculos como en los que cultivan modo homo o bi, y en las corporalidades trans. Es necesario incluir en el trabajo en el dispositivo de esos existentes, como los bio-poderes y los discursos hegemónicos que les corresponden, influyen en la constitución de sus corpo-subjetividades y de sus modos de lazo amoroso, social y de vida. Es fundamental despatologizar y no pensar todas las frigideces como histeria, es fundamental que los existentes se cuestionen sobre el amor romántico y no se patologicen porque no forman una pareja, es importantísimo que los existentes descubran, aprecien, quieran, cuiden y disfruten de sus espacios de soledades y no las minimicen o desperdicien aspirando cumplir con el parejo-centrismo hegemónico de la pareja permanente, eterna y en correlación con este descubrimiento, que puedan cuestionar si es la pareja el centro de la vida, que logren preguntarse si realmente es la sexualidad la verdad a descubrir, si hay otros puntos interesantes para in-

dagar y por supuesto que puedan, diríamos a la nietzscheana, sentir que la verdad es hija del tiempo y de las geografías, que no hay un gran y único principio explicativo y puedan no perder el sosiego y llegar a tolerar lo transitorio de las vidas y pudiendo llegar a concebirlas interesantes y productivas. Como también es necesario terminar de pensar en ese grupo reducido y los relatos interminables sobre les ahijadores, las mamás y los papás de la tradición cis-heteronormada que se interpretan como siendo el inicio de todos los sufrimientos de la vida de los existentes, cuando en verdad existen muchos otros factores sociales, culturales, políticos y ecológicos que han marcado la vidas de esos “terribles y desorientados” ahijadores y en consecuencia de los traumatizados hijos. Y también con los existentes que se ubican en la categoría heteronormativa de homosexuales, es importante trabajar como la heteronorma asimila a lo distinto hacia sus códigos. El asimilacionismo que nos explica Leonor Silvestri siguiendo a Kaczyński, es el modo en que la hegemonía integra la diferencia volviéndola igual. Permite la visibilización si el existente vive aparentemente como todo el resto, es decir, si acata los formatos rígidos, controladores, familiaristas, parejocentristas, romantizados de esa heteronormatividad que nos hablaba Alfredo Grande en la Euforia de género como trastorno de la heterosexualidad. Por eso hoy existen gays y lesbianas y personas trans, no binaries, queer etc., con modos de ser y vivir heterosexuales, automatizados, entristecidos, que consumen todo tipo de mercancías coloridas para consolarse. Es muy difícil que el sistema no asimile a las subjetividades porque el capitalismo conecta las máquinas de deseo con las de producción y explotación, las imbrinca. No hay duda entonces, que la producción económica hoy, más que mercancías, genera o fabrica subjetividades, modos de vida entristecidos, modos de deseo edulcorados, administración de saberes etc., como bien lo expresan desde hace años, con dis-

tintos conceptos y con distintas palabras, una gran cantidad de pensadores.

Cuando planteamos otros órdenes simbólicos y otras terceridades que no sean los generados por el poder vertical de la Ley Paterna, complejo de Edipo, formalizado como Metáfora Paterna etc., entonces el lector puede ya tener alguna claridad al respecto o puede aún pensar ¿cuál será el organizador psíquico? En la sección IV al abordar el descentramiento del sujeto del centro de la escena y la caída de los correlacionismos, planteamos que la organización de la subjetividad puede darse sin necesidad de conceptos como castración, de Ley que verticalmente intercede separando madre- niñe, etc. A nuestro parecer Jessica Benjamin, nos ofrece basada en Foucault y en parte Judith Butler, un modelo de ahijamiento que genera una organización subjetiva desde una inter-relacionalidad tensional, mutual, a una terceridad, que no se impone por un tercero desde un exterior a la manera del padre de la Horda primitiva levistraussiana y freudiana. Tratando de proponer un psicoanálisis no heterosexista, Benjamin entonces lograr hacer a un lado el padre simbólico y la ley que castra, la significación fálica etc. Parte entonces de esta *mutualidad*, de este entonamiento emocional y reconocimiento alejándose de los planteos de una unidad o fusión asfixiante con la madre y de la necesidad de un tercero o padre como regulador simbólico. La *terceridad* es co-creada. La persona que encarna la *terceridad* funciona como operatoria simbólica, solamente si está conectada con le niñe, de lo contrario no hay *mutualidad* y solo hay dominación. La dominación anula la *terceridad*. La única *terceridad* que opera es la que se comparte en un espacio co-creado bajo la forma de *mutualidad*. La *terceridad* surge de ese entonamiento mutual, por eso tiene un origen no estrictamente simbólico y sirve para dar más precisión a la diferencia entre sujetos que pueden ya ser iguales por transitar esa *terceridad* co-creada.

No es que no hay asimetría en esos primeros vínculos, asimetría hay por supuesto, ya que se ejerce un poder. El poder implica esa fuerza que imprime un sujeto sobre otro, pero no necesariamente para dominarlo. *Hay un poder en ese vínculo pero lo que no hay es dominación.* Y esto se funda en un concepto relacional de subjetividad alejado de la lógica binaria complementaria de sumisión dominación y se abre a lógicas relacionales con otros principios organizadores no jerárquicos sino heterárquicos. Basados en este tipo de relación de poder es que pensamos una organización subjetiva ya sin los conceptos de Edipo, falo, castración etc. En esta organización la subjetividad ya es vista relacionalmente en una trama, el superyó pierde peso porque los poderes no son verticales y el inconsciente se puebla no solo de represiones sino de muchas invenciones abiertas hacia el entramado que se constituye entre existente y contexto. Nos parece que este modelo hará luego un buen inter-texto con los componentes de subjetivación que propone Guattari en *Caósmosis*, además de que nos permite incluir un poder productivo en la construcción subjetiva. Obviamente esto también influirá en las intervenciones analíticas y estas impurezas conceptuales ayudan a politizar el síntoma.

Por ello, en razón de todo lo que hemos estado expresando a lo largo de estos escritos, es que repetimos nuevamente en las conclusiones que necesitamos politizar el síntoma, porque más allá de que ciertos psicoanálisis lo consideren una herejía, les existentes no quedarán entristrecidas sino potentizadas y encontrando líneas de fuga y agenciamientos creativos; y nosotros nos sentiremos muy despiertos y alegres de estar colaborando a *seguir con el problema*, como nos lo ha propuesto Haraway, hacia comunidades más hospitalarias y respetuosas.

El interseccionalismo con las razas, subjetividades migrantes, pueblos originarios, poblaciones de baja instrucción escolar, campesinado entre otras existencias, son también parte de

las omisiones de los trozos de subjetividad que a los psicoanálisis hegemónicos se le escapan. Incluir esos aspectos en el trabajo en nuestro dispositivo, es decir trabajar con esta clínica ampliada que incluya estas dimensiones que son también constitutivas de las subjetividades, es también politizar el síntoma.

Lo que podríamos llamar el componente psíquico, incluyendo entonces allí la conformación del inconsciente - como explicamos en los capítulos anteriores- se halla constituido y atravesado por estas variables de sexo, raza, clase etc., por lo cual no podemos dejarlas de considerar. Cuando llega un existente a la consulta a pensar sobre sus modos de vivir, gozar, luchar, padecer y morir, se juegan siempre estas categorías, variando la intensidad de cada una y el entrelazamiento con las otras categorías, vez por vez en cada existencia. Entonces para que esta dimensión exista al interior de la práctica psicoanalítica, se necesita trabajar con la idea de un existente- otro histórico y un orden social situado, permeable a las configuraciones políticas y sociales. Es decir se necesita una teoría de la subjetividad que incluya una teoría del poder. Consideramos que el no incluir una idea de existente que sea atravesada por estas categorías, es decir trabajar sin apropiarse de las metodologías inter-seccionales que consideran las distintas opresiones, puede llevar al ejercicio de intervenciones clínicas conservadoras que apoyen los aspectos de dominación, generando mayor sufrimiento y exclusión.

Y en este orden es importante marcar las diferencias que establecemos con ciertos psicoanálisis como es el caso de los psicoanalistas que postulan la idea de un existente con una estructura trascendental alejado de cualquier posición histórica. Estas corrientes consideran que tomar los aspectos socio raciales por ejemplo, es diluir el sujeto en procesos históricos y sociales que impiden aceptar la dimensión referida a lo real del síntoma, velándolo con construcciones imaginarias como es

la ideología. Este existente está constituido por registros fijos, con un *real ahistórico*, un *imaginario también estático*, visto *en forma despectiva* y en ese imaginario se ubica la ideología y por último, un simbólico único, universal e inamovible. La ideología como es imaginaria y el imaginario es fijo, entonces ésta es eterna, nunca cambia y lo mismo sucede con el inconsciente. No se puede plantear o no entran al dispositivo las subjetividades diversas y las luchas en los distintos ámbitos, sea feminismos, medio ambiente, luchas anticolonialistas, laborales, etc., ya que estos aspectos impiden aceptar la dimensión referida a lo real del síntoma, velándolo con construcciones imaginarias. De este modo esos aspectos, ni se consideran o se los refiere al complejo triangular, a lo pulsional estructural, a lo real del síntoma. Obviamente que los cambios sociales y políticos quedan completamente separados de la vida de ese existente en análisis y se interpreta lo mismo en todos los psicoanálisis del mundo. Por consiguiente nos morimos de sueño, les existentes terminan automatizadas y normalizadas o lo más sensato es que se vayan de la consulta y así no hay por venir del psicoanálisis. Este es un ejercicio del psicoanálisis como herramienta de dominación, que ayuda a la segregación en lugar de dar posibilidades de liberación y potenciación del sujeto.

Les consultantes de Freud, blancos, europeos, clase social acomodada, no pueden ser mantenidos como el único modelo de constitución subjetiva. Por ello en la sección V comentamos los aportes transdisciplinarios de Fanón en sus análisis, que incluyen el concepto de sociogénesis aplicando así una concepción transversal de las subjetividades que más adelante en 1972 desarrollará Guattari en “Psicoanálisis y transversalidad”. Es muy delicado el estudio y la descripción que realiza Fanón de los existentes en su vivencia epidermizante de la exclusión social. Y como sus interpretaciones de los sueños

- que rebaten las interpretaciones reduccionistas hechas por Manoni - incluyen estas variables, lo cual también nos lleva ampliar el concepto de inconsciente, introduciendo lo racial epidérmico. “Piel negra, máscaras blancas” escrito en 1952, nos muestra allí como una *mismidad*, la *blanquitud* europea genera una *otredad* que es la *negritud* africana y que por ende la blanquitud, el pensamiento blanco, no es un color de piel, sino una categoría política, un sistema de pensamiento- como el “pensamiento romántico” o como la heterosexualidad wittigiana en tanto régimen político. El pensamiento blanco no es el pensamiento de las personas blancas sino “un pensamiento del mundo” expresa Fanon. En un mundo de dominios, el que domina impone la manera de pensar, sentir, percibir, que son asimiladas y naturalizadas. El racista es el que crea al inferiorizado así como sería el antisemitismo el que generó al judío, o el occidentalismo generó al orientalismo. Es una mismidad exclusivista, superior, que genera una otredad inferior. La piel deviene una categoría política, como el sexo también deviene categoría política. Eres mujer, eres judío, eres negro porque hay el polo dominante, blanco, hombre y cristiano. Y estas variables relacionales de dominio y jerarquías que conforman los inconscientes y las corposubjetividades, entran necesariamente a un análisis que integre en su teoría a los aspectos relacionales del juego de poderes.

Abordando ya el eje 3, continuando con esta clínica ampliada en el presente que politiza el síntoma para abordarlo más extensamente, considerando la inclusión del juego relacional de poderes en la construcciones subjetivas, utilizando a su vez los conceptos en forma transdisciplinaria y tratando de distinguir modalidades binarias jerárquicas de modalidades transversales y heterárquicas, es que introducimos en este eje la variable eco-geo-cósmica que nos ayuda a *seguir con el problema* en este antropoceno. Se trata de alejarnos de los correlacionismos

sujeto- objeto, modernistas, racionalistas y de sus correspondientes binarismos de dominio jerarquizante, con modalidad vertical a través de la ley impuesta desde afuera- terceridad edípica - en el moldeado de la organización subjetiva. De ellos tratamos de alejarnos y de descentrar progresivamente el sujeto humano racional de la escena, para incursionar en las relacionales heterárquicas, en *los entres no dialectizables*, como salida de los binarios.

En el eje uno, tomamos el binario sujeto objeto y lo enfocamos desde las perspectivas de la sexualidad, del hallazgo obligado por parte del parlêtre humanista de los siglos XIX, XX y parte de este siglo XXI, del *verdadero sexo* como motivo principal de las consultas psi y como pivote de las estructuras psicopatológicas, entonces planteamos toda la perspectiva de los cis- sexos, los géneros, los vínculos afectivos y de parentesco occidentales, patriarcales y herederos de la horda primitiva, falocéntricos, cis-identitarios hetero-normados, familiaristas etc. Mujer, lesbiana, gay, homo o hetero, cis-trans, niño, anciano, discapacitado, analfabeto eran los modos de otredad o los ropajes que adquiría el binario sujeto-objeto. Allí siempre prima el aspecto axiológico donde la mismidad ocupando el polo jerárquico de dominio era el que portaba el falo, el andros, el pater; y la otredad era el dominado, que se constituía como la contracara de ese andro, falo, pater poderoso. Esos humanos del polo inferior eran un poco menos humanos que los del polo superior. Al regir en siglos pasado y aún hoy el dispositivo de la sexualidad, quedan las teorías psicopatológicas entre las que se incluye el psicoanálisis girando en torno a ese secreto de la sexualidad, a esa tarea de encontrar el *verdadero sexo* en el marco del falocentrismo y la hetero-normatividad. Luego en el eje dos, el binario pasaba al ámbito de las categorías eurocéntricas, coloniales, territoriales y pigmentacionales y los binarios se ubican axiológicamente en la mismidad primero griega

y ciudadana, luego cristiana y evangelizada y posteriormente, y hasta la actualidad, eurocéntrica y occidental. El polo de la otredad sería genealógicamente, el bárbaro que no habla griego y no es ciudadano, el bárbaro judío o musulmán que es infiel a Cristo, luego el primitivo y salvaje –selvaticus- indio, aborígen americano, como opuesto al - cultus, cultivado europeo, kantianamente *ilustrado y mayor de edad* y por último, al surgir el concepto de raza, el negro, mestizo africano y latinoamericano, con todos los mestizajes y afro-descendencias que se derivan, como la otredad de la mismidad capitalista, occidental y blanca. La variable clase social se entreteje con la racial y territorial, constituyéndose múltiples cruces. Pero siempre los polos superiores se mantienen lo más puros posibles: mismidad blanca, clase alta, ilustrada, europea, occidental y la impureza contaminada de la otredad: negra, mestiza, clases necesitadas, hambreadas, de baja educación, primitivas. Es decir que en este humanismo moderno hay algunos más humanos o mejores humanos y otros peores, inferiores hasta bordear con el animal o más aún, llegar a dudar si el indio tiene o no alma como relata Levy Strauss en 1952 en “Raza e historia”, o más a la cartesiana, concebir que los animales no piensan, ni sienten por eso matarlos no es un homicidio. Por último el binario vivo-muerto, muy capturado por las enseñanzas cristianas y luego científicas, todas occidentales, donde la concepción dominante es la prescripción es que “hay que hacer el trabajo de duelo principalmente a la freudiana”, al decir de Vinciane Despret (2017) “como salvataje psíquico que no concierne más que al vivo” ya que interesa que el vivo elabore su pérdida. El polo inferior del binario serían los muertos, que quedan olvidados luego de ese trabajo. Pero hay culturas en que el binario no funciona y hay humanos vivos, que instauran sus muertos y les llevan comida y hablan con ellos, porque se conciben a la derrideana como muertos-vivos. En muchos casos, ante estas

peculiares negaciones del principio de no contradicción aristotélico, el polo superior del binario que hace el duelo oficial y tradicional de los muertos –que obviamente nos incluye a los humanos psi - lo explica considerando que se trata de un orden metafórico o simbólico. Esas personas les están hablando simbólicamente a los muertos. No hay allí ninguna relación, es una fantasía del sujeto, sobre un objeto perdido. Pero resulta que existen humanos que no usan ese simbólico, no son cartesianes, ni kantianos correlacionistas, son monistas, se entienden más con la espectralidad derrideana, con los nuevos materialismos y los posthumanistas.

Esto ya nos conduce al poder considerar que hay más allá de las tres estructuras: neurosis, psicosis, perversión, porque no todo existente que habla con sus muertos bordéa la psicosis y que hay por ende un más allá de nuestro estrecho mundo occidental racional y moderno, que es el ámbito epistemológico y ontológico reducido, donde están nuestras teorías y prácticas y desde donde necesitamos correrlas hacia abordajes ampliados. Nuevamente nos resuena la frase de 1954 de Foucault de “Enfermedad mental y personalidad” que expresa que “la enferma de Janet que tenía visiones, habría sido bajo otros cielos una mística visionaria y maga”.

Con esa finalidad hemos escrito entonces el eje tres, para visualizar qué otros cielos existen, recorrimos entonces en las secciones VI y VII esos otros cielos de la cita foucaultiana acompañados de muchos antropólogos y filósofos que no dividen el exacto par binario naturaleza y cultura, vivo-muerto. Hasta ahora siempre hablamos desde una visión antropocéntrica y especista del mundo del humano y del opuesto, la naturaleza. Es decir que en el primero y el segundo eje continuamos con el binario partido por los modernos en: naturaleza – objeto inerte, que dejaron así clasificados de forma fija, categorizada y esencializada, Aristóteles y los cristianos que lo retoman en la Biblia, Descartes y Linneo.

De este modo antropocéntricamente, la naturaleza está para el uso de los humanos como especie más avanzada, por ser especialmente parlêtres, que se sirven de ríos, bosques, animales no humanos y frutos como lo reza la Biblia. Existe entonces un único modo de vivir y pensar antropocéntrico que es el de los humanos ocupando el polo superior del binario. Pero este uso indiscriminado del planeta de los humanos a través de la modalidad capitalista- en su acumulación de capital - generó cambios geológicos en la estratigrafía de la tierra. Estas modificaciones planetarias son evidentemente de origen antropogénico y declinan en los desastres a nivel cosmológico: calentamiento global, el derretimiento de los hielos, las contaminaciones de las aguas, la desaparición de especies de animales y un sin fin de encadenamientos de fenómenos de desequilibrio ecológico, que ponen en peligro la vida de las especies en el planeta.

El antropoceno entonces hace patente de modo pragmático, que la tierra *Gaia-Pachamama*, es un actor global que tiene agencia y reacciona y necesita ser respetada y que la división moderna naturaleza cultura, humano- natural, biológico-geológico, no existen más que como construcciones humanas. El concepto de naturaleza es construido y el concepto de humano es construido. Son la *culturalidad* de Haraway. Son conceptos y objetos *híbridos* al decir de Lovelock y Latour. No existen las leyes de la naturaleza por sí mismas sobre la que se sustenta el derecho natural. Esas leyes son constructos. *Bio y Zoe* no van tan separadas.

Por ello vimos que el historiador Chakrabarty expresó en 2009 que no hay historia humana e historia natural, hay geohistoria, es decir red de actores humanos y no humanos en permanente diálogo e intercambio.

Este des-antropocentrismo, este descentramiento del humano como centro de la escena, rompe los binarios y requiere de una nueva ontología porque adquieren agencia además de

Gaia o Pachamama, un sin número de existentes humanas, de otredades significativas, de animales, vegetales, minerales y *hiper-objetos*. Hemos visto los *híbridos* latourianos que abundan como las vacunas, distintos tipos de computadoras y otras tecnologías de la biomedicina y la genética. Los *hiper-objetos* mortonianos que nosotros los humanos no alcanzamos a conceptualizar más que por vías indirectas, porque usan otras escalas de medida, por ejemplo el fito-placton marino, la cantidad de plástico que consumimos, los agujeros negros etc. Las *figuras del virus junto con el desierto y el animista* como conceptos geopolíticos propuestas por Povinelli, dos o tres años antes de la pandemia de coronavirus. Los objetos técnicos tan simpáticamente y no capitalísticamente presentados por Simondon. Y los *cyborg* pero también los *simbiontes* de nuestro estómago, cavidad bucal y ojos, que Haraway toma de Lynn Margulis y con los que *vivimos con*, en *simpoiesis*.

Y no nos podemos olvidar de los aportes de 1902 de Kropotkin que rectifica a Darwin y si bien no niega al principio de lucha entre especies y dentro de una misma especie por la sobrevivencia, propone considerar otro principio que posee mayor peso y es el principio de ayuda o *apoyo mutuo* entre miembros de una misma especie y también entre especies. Kropotkin rebate así a Hobbes porque muestra que los lobos hacen manadas y se apoyan entre ellos. Luego Sahlins lo retoma a Kropotkin y agrega que los humanos también pueden no ser masa y ser manada, tema que también trabajan Deleuze y Guattari. A su vez Kropotkin es base de Simondon, de Pierre Clastres, y sospechamos que también de Bateson- tema a estudiar. Obviamente que los neo-darwinianos y otras corrientes liberales han tratado que las ideas kropotkianas no se difundan.

Y para des-antropocentrar, descentrar un poco más del ombligo del mundo al humano que somos nosotros, Viveiros de Castro en 2009 con sus *Metafísicas caníbales*” y el perspecti-

vismo amerindio, nos muestra que hay otras formas de pensar lo humano alejado de los binarios jerarquizados, abriéndose a existencias plurales y heterárquicas, ya que para los amerindios el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista y por ello todo lo existente puede potencialmente poseer intencionalidad y agencia. Viveiros de Castro nos muestra que lo humano no es el centro, que los cuerpos se definen no por esencias identitarias enjaulantes sino por posiciones intercambiables. Lo humano no es una categoría, es una posición que es intercambiable y la naturaleza y la cultura son móviles. Vale el ejemplo del jaguar y le humane de la cita de Kohn, donde ese humane según qué posición toma al acostarse para dormir a la intemperie en la selva, significa una presa o un humano para el jaguar.

También Eduardo Kohn con el lenguaje de los bosques, nos han mostrado que sentir, ver, representar, saber y pensar no son asuntos solo humanos. Necesitamos hacer un giro de desantropocentrización mental radical, modificando la naturaleza de la representación con que trabajamos y hallar otras relaciones entre procesos representacionales y procesos vitales no solo humanos sino no humanos, animales y vegetales, porque la representación es algo más que lingüística y simbólica y la significancia no es solo humana. Los humanos no somos los únicos que interpretamos signos. A Eduardo Kohn lo relacionamos con Deleuze y Guattari, que consideran que los signos no son todos significantes, con los signos que trabaja Spinoza que son justamente base de Deleuze y Guattari. Y Simondon es otro autor que se corre del antropomorfismo al hablar de información-comunicación y signos, cuando conceptualiza la individuación y la transindividualidad de humanos y de los objetos técnicos.

Las corrientes post-humansitas sostienen que lo humano es una construcción histórica más entre otras y que existen mu-

chas otras ontologías, cuestionando las divisiones jerárquicas dentro de la misma categoría humane, y entre lo humane y lo animal, vegetal, mineral y el resto de materias vibrantes y máquinas. Lo humane no es una esencia, es un proceso, un devenir sin origen determinado y sin telos. Por lo tanto la forma de abordaje del mundo es transdisciplinaria, ubicando en ella no solo la ciencia y las humanidades y ciencias sociales, sino el arte, las costumbres, lo propio de los terruños y los relatos y narrativas variadas, etc. Y dentro de los post-humanismos, hicimos el pasaje por los nuevos materialismos rescatando con ellos y junto con otros autores que toman a Spinoza, la gran importancia de la materia. La materia vibrante de Bennet, la simbiosis con la materia y el humane de Morton y simondeamente podemos apreciar cómo estos objetos usados fuera de la obsolescencia programada del consumo del mercado capitalista, nos ayudan, los cuidamos, duran mucho más de 3 años y son bellos: el tractor surcando la tierra, los pilones de cables que llevan la electricidad en el medio del campo, nuestro lavarropas con una maceta de palo de agua muy verde a su lado, ¡en ese cuidado y relacionalidad, en ese *entre*, en ese paisaje, son muy bellos!. Por alguno de estos motivos se pintan tantas naturalezas- mal llamadas muertas- o tantos graneros, sillas en Van Gogh, etc., etc. Incluir estos aspectos en un análisis es ampliar la clínica. Es decir, es no considerar que solamente el espectro de vida de un existente es la estructurada familia pequeña, su trabajo y otros humanos agregados y nada más. Ampliar la clínica y politizar el problema que trae el existente entristecido de este capitalismo asfixiante y empobrecedor, es darle posibilidad que pueda abrir el horizonte y tomar noticia de otros mundos y formas de existir y atreverse por decisión propia a hacer agenciamientos, lazos, devenires, con otros existentes, objetos, máquinas, espectros. Eso, es ampliar la clínica, porque se apuesta a dejar fluir todo el poder produc-

tivo del existente, para construir un modo de vida propio, *un cuidado de sí y de los otros*, elegido por él, por fuera de las imposiciones estatales, -siguiendo a Boris Groys (2022) que retoma entre otros a Foucault- de la *biopolítica del cuidado* que apunta solamente al beneficio del mercado y trata al existente como un objeto mercantilizado. Se trata del ejercicio de sus potencias utilizando todo el porcentaje posible de libertad con que cuenta en esa vida. Al decir y pensar de Foucault, uno puede ante cada existente que llama, pensar en que se puede transmitir con un trabajo sentido y pensado, algo así como que la vida es dolorosa pero a la vez puede ser vivida éticamente como una obra de arte amplia, en lazos múltiples, con horizontes cosmopolíticos.

Todos estos recorridos muestran enfoques no binarios, relacionales no de dominación sino de transversalidades móviles. Y de aquí surgen consecuencias políticas de las que debemos tomar nota para pensar cómo serían las comunidades hospitalarias de existentes diferentes, que situamos en el título de estas conclusiones. Mencionaremos dos consecuencias, lo cual no significa que existan muchas más.

Una de ellas es que si los existentes ocupan posiciones transversales y móviles prima la heterarquía y no las jerarquías que determinan los poderes verticales externos. Guattari lo conceptualizó y Pierre Clastres nos ha dado con los guayakíes un ejemplo de esta disposición relacional del poder, y de un intento de democracia participativa más que representativa.

Otra consecuencia política- micro-política pero que a la vez coexiste con un nivel macro que abarca lo cósmico- es que estas formas de ver el mundo requieren dejar el pensamiento desde una óptica individual, dejar de tomar el sujeto como único punto de partida y tomar el plano de la relación con otros existentes sean humanos, animales, vegetales etc., concibiendo la vida como un entramado y no como una división rígida al modo de las clasificaciones modernistas de Linneo.

Y la pregunta es cómo se articula esta conceptualización a la clínica. Al respecto, basta mencionar por ejemplo, que puede ir muy bien el vínculo de un humano con su perro o su guitarra o su crochet o tejido a dos agujas o sus dulces caseros y no necesariamente con otro humano. Eso sería un modo de trabajar una composición spinoceana que no queda en lo individual y en solo lo humano. Hay muchas situaciones que mencionan las existentes y nos pasan desapercibidas, porque nos conducimos en nuestro entendimiento de los mundos de los demás, por nuestros clichés falogo-céntricos, antropocéntricos, familiaristas hegemónicos tradicionales, capacitistas y exitistas. Nos *representamos* situaciones en base a nuestra concepción limitada del mundo respecto al mundo del existente, pero no nos ponemos en su perspectiva. Nos falta digamos chamaniarnos un poco, usar una lógica más amerindia, yanomami o guayakí. Uno podría pensar que es muy esquizo, es muy aislado, es muy fetichista, muy animista e infantil, y hasta que es una especie de delirio, que un existente esté en un vínculo muy importante con su guitarra, sus animales o con sus tejidos y que no esté con otros humanos, porque no consideramos la composición de potencias que se instala entre ese humano y esos perros, gatos, monos, instrumentos musicales, alimentos dulces etc. Si solo usamos la herramienta interpretativa significativa y si solo pensamos que todos sus actos de vida son simbólicos de otra cosa- por ejemplo que el perro o la guitarra representan algo del vínculo paterno, o los dulces y el tejido algo del vínculo con la abuelita que fue quién le alojó. Y si el existente tiene pene y teje a dos agujas, decimos que quedó fijado a las figuras femeninas etc., etc., Ni que decir si instaure un familiar muerto y conversa como describe Despret (2021). Pero esos agenciamientos de un varón cis con el tejido y una mujer cis por ejemplo con la guitarra o con la fabricación de mermeladas caseras, o la instauración de los muertos a la ma-

nera de Souriau (2021), ocurren, no son simbólicos de ninguna otra cosa del pasado que sea necesaria rastrear extensamente. Y esto es así porque el pasado ya pasó, y con que recuerde una vez que tuvo el privilegio que la abuela le enseñe a tejer ya alcanza, y esa agencia ahora cumple otras funciones productivas y vitales enriqueciendo su vida y generando otros nuevos entramados relacionales. No estamos acostumbrados nosotros los psicoanalistas como modernos que somos, a considerar que la relación que se compone entre humane y materia, o entre humane y espectralidad, arma una composición y que eso es un mundo, y que hay muchos mundos. Pero para acostumbrarnos a eso, debemos aplicar el conatus y la composición spinoceana y debemos haber leído a Foucault, Deleuze y Guattari y muy especialmente los antropólogos del giro ontológico, que tuvieron el privilegio de haber vivido y compartido con esos otros mundos y nos lo cuentan, para que tengamos la posibilidad de elegir incorporar a nuestras herramientas conceptuales y clínicas ese tipo de composiciones y agenciamientos.

En fin, por todo esto, porque los amerindios y otras culturas arman otros mundos no modernos, no racionalistas, no cartesianos, no correlacionistas, no antropo-centristas, nos dejan una rica enseñanza para iniciar el camino de incorporar una visión a una cosmo-política con otros más amplios modos de vida, a nuestras vidas personales, a nuestros marcos teórico-metodológicos y a nuestra clínica. Es como decíamos antes tomar una posición micro-política apuntando a un horizonte macro desde lo geo-cósmico.

El mundo no es uno, existen muchos mundos y muchas formas de vida y esas formas de vida tan alejadas del humanismo, saben respetar a la tierra y a los demás existentes. Y esto es así, porque no acumulan, porque están más en la presencia que en la representación, porque no están centrados en una lógica de lo individual y de la identidad fija y categorizadora, justamen-

te porque cultivan esas otras lógicas relacionales transversales y heterárquicas, que nosotres con nuestros vicios modernos, pensamos que son quizás más primitivas y menos científicas.

Qué importante es para nosotres analistes, empezar por momentos a poder pensar no cartesiana y kantianamente. Dejar de objetivizar. Como expresamos unos pocos renglones antes, creemos que el mundo que existe es el que nosotres los grandes parletres objetivizamos; y lo que en nuestra epistemología no se objetiviza es irreal o reprimido o forcluido. Por ello repetimos que necesitamos imitar un poco al chamán que toma el punto de vista de los que precisa conocer, se pone en esa perspectiva y hasta personifica eso que conoce allí. Pero no usa la representación correlacionista poniendo al otre afuera, no interpreta nada, no habla en nombre de ellos, no es violentamente reduccionista. Les respeta: *nada sobre nosotres sin nosotres*. Eso es ser relacionista y no correlativista. No está dividido en mente y cuerpo, es monista y transita por los *entres*, hace devenires. Y repetimos la pregunta: ¿hasta donde nosotres los analistes no necesitamos tomar esa perspectiva para conocer y muchas veces en nombre de la neutralidad y la abstinencia analítica nos privamos de ello y terminamos obstaculizando o empobreciendo la transferencia y el curso del trabajo? Estas intervenciones más orientadas a ponerse en la perspectiva del existente, intervenciones también más relacionales y más del orden de lo real sin que remita a otra cosa, es decir que no se necesite correspondencia simbólica, no por no ser interpretativas nos transforman en conductistas autoritarios, ni en cognitivistas que reforzamos aprendizajes, ni en sistémicos que solo consideramos lo que entra y sale del sistema etc. Habría que en este caso leer a Sándor Ferenczi, también a Erich Fromm y sin ir más lejos releer a Donald Winnicott, pero aparte de leer a otros maestros, luego de nuestras lecturas y reflexiones, habilitarnos a hacer nosotres cautelosamente la prueba. Y en-

trar nosotres a ese tejido, a esa guitarra, a esas frases que se compartieron con el muerto. A veces el resultado genera una alegría por la potencia de la herramienta de intervención, por como esa herramienta de intervención produce un riquísimo acto de vida y nuevos agenciamientos. Y si quedábamos en la interpretación, en la ubicación del existente en una de las tres estructuras, basados nosotres en el correlacionismo dentro del orden simbólico fijo falogo-céntrico, antropocéntrico y moderno, el existente salía de la sesión tan débil, tan potencialmente pobre, tan ignorante de sus riquezas, tan triste, tan aburrido como entró.

Qué vamos a decir entonces de un psicoanálisis no antropocéntrico y no especista, que se abra hacia no solo lo post-falocéntrico y lo post-colonial sino también abierto hacia lo cosmo-político.

Sabemos que el psicoanálisis como heredero del humanismo es falocentrista, eurocentrado, colonialista y también antropocentrista. Hemos mencionado en la sección VI luego de hablar de Kropotkin, algunas citas de Freud de corte muy antropocentrista que hacen un énfasis, que se muestra como ya naturalizado por Freud mismo, en el dominio del humane hacia las fuerzas naturales. Y siendo también como no es de sorprender por la época en que teoriza, muy darwiniano. También Freud, frente a lo que no era occidental y europeo, ante las culturas que cultivaban otro modo de conocer no racionales, otras cosmovisiones, con sus presencias, sus animismos vistos despectivamente, sus encarnaciones y otros dioses paganos puestos en el exterior, las plantea como efectos de procesos psíquicos. Esto se constata cuando en su escrito de 1915 “Lo inconsciente”, sostiene que el inconsciente constituye una continuación del animismo primitivo”. De este modo esos aspectos por fuera de la razón de otras culturas, se explican por

el concepto de inconsciente. Nuestra pregunta es si esas representaciones animistas que se alojan en el inconsciente, no son ilusiones de la consciencia de Freud, sobre esas realidades difíciles de asimilar y tan alejadas que son ubicadas entonces desde afuera en el inconsciente. Es decir que Freud ubica esos rituales primitivos como parte de lo inconsciente porque la necesidad representacional simbólica de su modo de pensar y concebir la vida, no se figura que puede existir otros mundos y que esos mundos no sean creíbles por sí y no inferiores los occidentales racionales. Freud se hallaba muy inserto en la matriz correlacionista de binarios desiguales de la época humanista moderna: racional- primitivo. Lo mismo ocurre según relata Vinciane Despret, con la interpretación que se hace acerca de las personas que no hacen duelo a la freudiana e instauran sus muertos. Se dice que les hablan simbólicamente desde sus fantasías.

También Lacan a pesar de cultivar las especies de compañía, como lo ha sido su perra Justine, realiza varias menciones antropocéntricas que han sido citadas por Derridá en el capítulo III de “El animal que luego estoy si(gui)endo”. En la sección siete comentamos estas citas puntualmente ubicadas por Derrida, que muestran el exacto límite de separación animal- humano y por ende la separación naturaleza cultura que establece Lacan. El humane concebido por Lacan, posee mirada, lenguaje significante y respuesta y el animal no posee respuesta a la pregunta del otro, solo posee reacción a códigos instintivos programados. Derridá lo ubica a Lacan en una posición fijista, dogmática, tradicional, correlacionista y muy influido cartesianamente. A su vez Derrida rompe la limitrofia de los binarios naturaleza-cultura, animal-humane, a la vez que elimina los centrismos totalizadores y las unidades que generan desigualaciones con la crítica al carnofalocentrismo, dejando entonces planteada una bio-zoo-cosmo-política.

En función de todo este recorrido, no tuvimos ninguna duda que el concepto de subjetividad con el que necesitamos trabajar, además de ser anti-falocentrista, no heteronormativo y antirracista y anti-colonialista y de abarcar por ende, los aspectos de las multiplicidades sexo-genéricas y los aspectos raciales, territoriales, coloniales y de clase, necesitamos incluirle la mirada no antropocéntrica y cosmológica.

Para esto como expresamos, necesitamos abrir las fronteras de nuestra disciplina hacia otros saberes no antropo-centistas que rompen con los binarios: naturaleza cultura, animal-humane, muerto-vivo, etc. Y esto requiere salir de las estructuras a-históricas fijadas en un solipsismo de las subjetividades, de la metapsicología íntima e individual, ubicada en un contexto de alteridad reducida al formato capitalista que es de tradición familiarista romantizada, centrada en la reproducción, cis-identitario, hetero-normado, especista, blanco, occidental, humanista y también judeo-cristiano.

Trabajando desde una concepción que integra el aspecto del entramado de poderes y saberes a la cuestión subjetiva, es que sabemos que estamos inmersos como existentes y como analistas en la transición de la bio-política a la cosmo-política, con el cambio de órdenes simbólicos y sociales y la influencia de estos nuevos ordenes simbólicos en la constitución subjetiva y en el armado de lazos sociales y modos de vida.

En consecuencia necesitamos herramientas y conceptos para tal situación. Por ello en estos escritos hemos apelado a pensar en una subjetividad ampliada hasta los límites geo-cosmo-políticos. Ya dijimos al inicio de estas conclusiones, que la subjetividad individual, aislada, en tanto ontología, es solo una perspectiva de abordaje que nos deja más de la mitad del existente por fuera de nuestra clínica. Saliendo entonces del trabajo con binarios y modelos correlacionistas, transitamos hacia a una ontología relacional, hacia un formato relaciona-

lista con un existente y un mundo amplios. Esos dos términos del correlaiconismo, el existente y el mundo con todas sus connotaciones y características, se entrelazan y se construyen sincrónicamente y en constante tensión, pero no dialécticamente, sino manteniendo ese *entre* tensional que es el que genera vitalidad y riqueza.

En la constitución entonces de estas subjetividades ampliadas, alejadas cada vez más del triangulo edípico y la Ley del Padre, las categorías o factores que participan de su conformación han ido cambiando junto a los cambios socio-tecnobio-cosmo-políticos. Estos factores incluyen lo individual, lo social, lo colectivo, lo institucional, lo ecológico.

Hemos tomado conceptos guattarianos para explicar como el existente se halla atravesado por lo que este autor llama vectores de subjetivación. En “Las tres ecologías” (p.22) expresa que estos vectores atraviesan al existente y lo unen a grupos de muchos existentes, a distintos conjuntos, a máquinas informáticas. Así la interioridad se instaura en ese cruce de múltiples componentes. La pulsión se halla conectada a agenciamientos maquínicos y poderes productivos, no solo se reprime. De este modo la cultura no es solo producto de pulsiones reprimidas, sino que esa pulsión no solo se reprime, se incita, se produce su satisfacción mediante determinados formatos hegemónicamente establecidos y que deben ser obedecidos para no ser un *anormale*. La pulsión no va a secas, va unida flujos, a agenciamientos que no son individuales sino más bien masificantes. Lo preocupante es que el existente ignora cómo funcionan estos mecanismos hegemónicos, tampoco advierte que está masificado y que se priva de ser *singular-plural*, como conceptúa Nancy, de ser él con agencia en un mundo que le respeta. Pensar la cultura solo desde el angulos del malestar de la cultura a la freudiana, desde ese ángulo individual y humanista de represión de pulsiones, es hacer reduccionismo. Genealógi-

camente este tipo de pensamiento data específicamente de los tiempos cristianos, y fue reafirmado luego por el dispositivo de la sexualidad foucaultiana del siglo XIX y XX, pero esa mirada es solo una mirada más y no una universalidad.

Por eso, en “Caosmosis”, Guattari (p.11, 12) insta a superar la oposición clásica sujeto y sociedad, individual y social, y pensar los singulares- plurales, los *entre*, expresando que la subjetividad es plural y polifónica y que en consecuencia no hay una sola instancia que domine el total. No existen los centrismos, falocentrismo, etc., no hay una causalidad unívoca organizadora de la subjetividad, no hay una realidad estructural preexistente sobre la que el poder genera una castración, sino que es un entramado móvil, por eso justamente es plural y polifónica y se halla atravesada por otros vectores subjetivantes. Guattari lo dice en 1992 y hoy comprobamos que ya no es la sociedad de la familia pequeña, del ritmo lento y estructuras fijas, del tradicional concepto de super yo edípico, del inconsciente representativo y ligado al mundo familiar, sino que las producciones semióticas de los medios de comunicación de masas, incluyendo ya no solo la tv sino todos los productos de internet: aplicaciones varias y redes sociales operan en el corazón de la subjetividad humana, en sus fantasmas inconscientes, en sus afectos, en su memoria, en su inteligencia. Para completar el párrafo anterior, Guattari expresa que la influencia capital de las producciones semióticas de las máquinas tecnológicas de información y comunicación en la producción de subjetividad, pueden laborar para mejor como para lo peor. Es así que pueden embrutecer y tinellizar -en argentino- o bien pueden inventar nuevos universos de referencia. Desde ya, no hay necesidad de pensar mucho para entender la influencia en la conformación subjetiva - tanto desde los afectos, como los modos de operar en lo intelectual de los niños que han manejado una pantalla desde los dos años de vida y de los vínculos

afectivos de Tinder, la influencia de Instagram y Face Book. Estas aplicaciones no se pueden juzgar negativa o positivamente si no es en función del modo y los fines de su uso. Pueden utilizadas usadas para el embrutecimiento o para la creación y la agencia positiva y vital.

Y en estas máquinas informáticas de comunicación, no entra solo el significante lingüístico, sino también las dimensiones semiológicas a-significantes que son rechazadas por muchos estructuralismos y que a su vez, son propuestas por la misma máquina Deleuze-Guattari, haciendo pie en signos Spinozeans y por autores como Derrida, Kristeva o Khon basado en Peirce, Simondon etc. Esas dimensiones a-significantes pueblan el mundo de les humanes y de todes les demás existentes. El mismo Simondon desde su exquisita filosofía de la técnica que profundamente leída sirve para un anticapitalismo- subsuelo de de Deluze y Guattari - con su individuación y la trans-individualidad que abarca humanes pero también a objetos técnicos, nos dice ya a lo largo de sus dos tesis allá por 1958 y 1969: “que nunca fuimos individuos porque la materia de la que estamos hechos todes les viventes del planeta es una mezcla de miles de formas de vida que se juntan y separan. Montajes simbióticos de interactividad que abren a los pensamientos de las filosofías posthumanistas .La cibernética nos ha mostrado que la información se produce no solo en los cerebros y en los simbólicos humanes, sino que la información es inherente a todo lo vivo animal, vegetal, mineral y también a las máquinas artificiales sin que allí medie la conciencia del hombre. No somos individuales porque primeros estamos en lazo, somos juntos, somos holobiontes- y el Covid y otros virus redoblan este enunciado. No existimos sin una comunidad simbiótica que nos recibe y cobra ella también vida al recibirnos. Y todo esto puede ocurrir dentro de una lógica de apoyo más a la kropotkiana y por qué no lejos de los contra-actualismo hobbesianos

del *existente lobo de otre existente*. También sirve para entender porque el Covid no es nuestro enemigo, sino que lo hemos generado conviviendo de la manera que lo hemos hecho, desde el inicio de la contaminación por la producción tecnológica exagerada y acumulativa. El Covid somos nosotres también, ya que si hubiésemos actuado distinto o lo hiciéramos de aquí en más, no sabemos en qué plazos, los virus podrían transformarse en otros efectos. Jean Luc Nancy en “Un virus demasiado humano” hace planteos al respecto.

Y además continuando con este agenciamiento de existentes que muestra que el individuo no es sin el contexto, es importante recordar que los amerindios, los yanomamis, con sus políticas relacionales y de cuidado de la tierra y de todos los existentes hermanos, con sus bosques, sus animales, sin computadoras, pero con arcos y cestos y otras herramientas también eran simbioses de los otras especies y hacían composiciones spinoceanas sin saber de Spinoza, y no practicaban la tanato-política, porque concebían otra idea de los vínculos, del poder y de la muerte.

De este modo podemos hablar e incluir la dimensión de una *subjetividad cosmo-política*, o de una *subjetividad planetaria*. Esta dimensión de la subjetividad exige la deconstrucción del binario natural-cultural, animal-humano, vivo-muerto y el descentramiento del humano del centro de la escena. Es decir aceptar que la categoría de humano es una construcción y que las otras ontologías existen y construyen otros modos de existencia, y que existen más allá de que nosotres tengamos o no accesos a ellos. Y que la tierra es un actor sensible que se halla geológicamente dañada por nuestras prácticas sobre ella. Pensar en una subjetividad de dimensiones planetarias implica poder incluir este concepto de antropoceno en las prácticas de nuestras vidas. Es de algún modo aceptar una *cuarta herida* luego de descubrir que la tierra no es el centro del universo,

que el hombre desciende del mono y que el inconsciente escapa en gran parte al conocimiento del existente.

La cuestión entonces tal como la cita de Haraway lo expresa, se trata, de poder aceptar que somos protagonistas de las huellas estratigráficas sobre el dolido del planeta, sobre las especies que lo habitan incluyéndonos nosotros, ya que sufrimos los terremotos, incendios, pandemias, inundaciones, etc. Entender que es necesario tomar otra posición, en tanto no somos únicos ni superiores y que nuestras conductas influyen no a nivel de nuestra familia y amigos, sino amplia y concretamente en el presente global y extenso y que quedan como huellas en la historia de la humanidad, además de que determinan desastres en el ecosistema que habitamos.

Es fundamental, como bien lo expresa la antropóloga Isabelle Stenger en “Tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie”, saber que una sociedad sostenible no se va a organizar solo por acción de la gobernanza internacional ni local, si el cuerpo social constituido por cada uno, no se asume en este nivel planetario con las responsabilidades y cuidados hacia sí y los otros que eso conlleva. La autora hace mención de las dificultades que genera en la posibilidad de enfrentamiento de estos temas por parte de los existentes, las acciones de ciertos gobiernos y corporaciones económicas, que suelen apelar a argumentos emotivos y falacias, - lo que actualmente se llama posverdad- para despolitizar las reacciones efectivas de los existentes en relación al porvenir del planeta y el peligro que el capitalismo representa para el mismo. Comenta como se *asimila* a los intentos ecológicos bien dirigidos, al ser desviados por medio del capitalismo verde, el greenwashing, etc., que aparentan acciones ecológicas, pero en el fondo se continúa con el crecimiento económico acelerado.

Es muy importante entonces que cada existente pueda cuestionar estos niveles de posverdad, que aumentan el nega-

cionismo ante los peligros antropocénicos y agenciarse de la posibilidad de sentir en lo profundo de su convicción, que la naturaleza no está separada de sus acciones y que no hay futuro social sin pensar a la vez en el futuro del planeta, lo cual implica afrontar no solo los vínculos con los allegados sino la conducta a nivel macro que no es solo decisión de las gobernanzas. Cada uno de nosotros deja su huella ecológica cada vez que enciende sin pensar si realmente es necesario, el motor del automóvil o tira donde no corresponde una botella de plástico. Se trata de sentirse un ciudadano ecológico, cuestión que nuestro modernismo correlacionista y capitalista de uso y abuso del planeta no lo ha permitido.

Entonces a los efectos clínicos, hablar de subjetividad planetaria no es un término raro, alejado. La subjetividad planetaria está acá y se ha hecho patente en los existentes y sus consultas en la pandemia y en muchos casos se instaló como cuidado, asumiendo la situación, mientras en otros, se vive desde una rígida mentalidad humanista que genera reacciones negacionistas, por la dificultad de pensar el futuro como incierto, quejándose por el pasado perdido o soñando con futuros edénicos y reproductivos y el alargamiento de la vida, o bien vivencias apocalípticas de fin. Es decir que ante la percepción de sus propios efectos y responsabilidades antropocénicas, el existente se angustia y silencia esos efectos. Le resulta imposible pensar un *mundo sin nosotros o nosotros sin este mundo*. Es imposible para él, pensar que pueden existir otros órdenes simbólicos y sociales y otros modos de parentesco y de vida por fuera del único modelo familiarista cerrado que el capitalismo le ha diseñado y que acepta aunque lo padece. Ya dijimos que los existentes en su mayoría ignoran que esa vida lineal evolutiva: nacer, tomar la comunión, casarse, etc., etc., con ese concepto restringido de identidad personal y de otredad, es diseñado por las hegemonías. Que de lo que se trata siguiendo a Haraway,

es aceptar que no somos únicos, que los demás merecen vivir y ser cuidados, que somos finitos y que cada uno deja su huella en la estadística. Es decir *se trata de seguir con el problema* en el sentido de conocer, inquirir sobre el tema y aún más allá de las pocas leyes que existen, buscar valores o guías de acción, que colaboren a reducir la huella ecológica de cada uno. Entonces incluir este aspecto en un análisis, no es quedarnos en lo imaginario, o mostrarle al paciente directivamente que le convendría al planeta que se transforme en vegano etc. Se trata de ampliar la subjetividad no solo en los aspectos referidos en el eje 1 y eje 2, sino que ahora en este tercer eje se trata, lo cual nos parece de una riqueza cada vez mayor en las posibilidades de nuestro trabajo, de ampliar el espectro de una relacionabilidad y una posición de respeto al mundo, a otros mundos, a otros objetos y existencias.

Pensemos por ejemplo, qué pasa en la vida de un existente, mujer esencializada, clase social media, instruida universitariamente, que entre otros excesos de consumos compra muchísima ropa y adornos accesorios por cuestiones ligadas a serios conflictos de bajo amor propio y a faltas en su deseo modelado por la lógica de mercado. Existió todo un período inicial del análisis, donde ella misma partía de la suposición que debía encontrar algún motivo reprimido en relación a su feminidad, a su sexualidad, a su pareja, con revisión de faltas y carencias, de represiones y de determinaciones inconscientes en relación a la familia pequeña y la influencia de estas en sus sentires y padecimientos. No obstante dilucidar estos tramos de su vida, su existencia continuaba en la misma tesitura de consumo e insatisfacción. A raíz de cuestiones laborales en el ámbito de su trabajo, se entera de algo que no imaginaba. Que su conducta de renovación exagerada de vestuario influye en la producción de gases efecto invernadero, porque un kilo de ropa, genera el equivalente a 23 kilos de gases efecto invernadero (Arias Mal-

donado 2018). Ese existente no tenía idea de la línea que unía a su última camisa con el peligroso antropoceno. Qué sucedió entonces luego de advertir que ese efecto privado que creía que nadie se enteraba o lo sufría, que ni siquiera sabía que él mismo lo sufría, porque no conocía que él también vivía en un mundo contaminado. Sucede que descubre ahora que tiene peso en algo más que ese mundo que ya no le alcanzaba, que adquirió una presencia en el total, en lo público global de un mundo en una época y que sus actos valen. Descubre que él es un existente de este antropoceno, que suma presencia, está en este mundo mucho más allá de ser: esposo de, hijo de, madre de, funcionaria de. Se puede por fin sentir parte de un cuerpo social, ecológico, histórico y cósmico más amplio, que permite que ese cuerpo humano que concebía pobremente desde el correlacionismo kantiano sujeto-objeto, pase a ser una corposubjetividad más monista, más potente y conectada al mundo. En consecuencia, abandona la dedicación obsesiva al vestuario y los adornos y también deja de pensar y ensayar permanente cambios conflictivos de pareja afectivo-sexual, porque su completud y potencia, provienen de otros agenciamientos más amplios. Ahora es integrante y habitante de un mundo más extenso, donde sus conductas pesan y pueden generar efectos, mundo entonces del que necesita interiorizarse, pudiendo tomar otros compromisos antes inimaginados por él. Esta vivencia de ser habilitada en el mismo dispositivo del análisis, y por ende en su vida, a dejar el deseo como falta y sentir que el deseo es finalmente y sencillamente producción y producción propia abierta a un otro más amplio, le da un matiz distinto al valor de su vida, que él disminuía, guiada solo por cuestiones oscuras que habían ocurrido en el pasado, pero que ahora no daban ningún sentido a su existencia. De este modo este pensamiento, ligado a un tiempo de trabajo con muchas otras intervenciones de este calibre, van construyendo

desde un poder productivo, una subjetividad en términos relacionales plurales, que se agencia de sus deseos mediante en líneas de fuga hacia devenires, hacia otros modos de vida con direcciones nuevas, amplias y alejadas de las verdades fijas y eternas, que ya se iniciaron y que irán dependiendo de sus potencias y de los azares de la vida. Entra entonces a un trabajo de análisis de modo más deleuziano-guattariano, más ligado a intensidades que a contenidos, donde juegan los flujos, los devenires que dan al deseo el matiz de producción, de creación, todo acompañado por la presencia en pantalla del analista. Esta existente, muy freudianamente, tenía toda su fuerza orientada hacia un pasado, suponía que las sesiones y la metodología eran *resolver* ese pasado al interpretarlo, buscando siempre una falta en el orden de la sexualidad, la pareja y los aspectos identitarios hegemónicos femeninos y pensando proyectos de vida heterocapitalistas, antropocentristas, etc., ignorando lo que tenía de rico ya, en ese presente, permaneciendo inhibida, entristecida, consumiendo vestuario y otros gadgets para alegrarse y colaborando no solo con su auto-maltrato sino con el ecocidio planetario. Pero fue surgiendo, se fue haciendo visible, que este entristecimiento no era sin interés por el mundo más complejo e interesante y también preocupante. De allí que responde con deseos para conocer, ensayar y producir élle, otros saberes y armar otras formas relacionales con un mundo más amplio, más inclusivo y diverso que el que pensaba que correspondía a una vida adulta clasificada hegemónicamente. Encuentra otros sentidos y otros lazos, proyectos y agenciamientos para su vida por fuera del formato hegemónico del mundo familiarista binario, reducido y rígido en que estaba asfixiada y soportaba escapando solo a través de síntomas y padecimientos. Puede encarar su vida con otros desde el presupuesto foucaultiano de armar o hacer de la propia vida una *obra de arte* producida *por uno mismo* con lo que puede y *con los que están*, que en este caso resultaron ser muchas.

Este es un pequeño ejemplo de cómo algunos existentes se encuentran por fortuna con posibilidades de llegar a incluir en sus elaboraciones analíticas, estos aspectos referidos a lo planetario, a lo posthumano unido a los cuidados de sí y de los otros, en un marco que excede los vínculos del perímetro familiar y social tradicional y abre a otros agenciamientos y producciones menos “humanistas”, abiertas a los demás existencias y a otros modos de relacionales por fuera de los binarios y lo centrismos fálicos y antropocéntricos cerrados. Es un ejemplo de una intervención *clínica implicada con el presente* en una dimensión orientada hacia lo transindividual en planos contra-hegemónicos, lo cual constituye un abordaje de corte micro-político. Si un analista no aprovecha la oportunidad de realizar esta implicación con el presente, se pierde él mismo de disfrutar, de pensar y probar herramientas, es decir de realizar un hermoso trabajo de investigación y de producción clínica y humano y lo priva al existente de enriquecerse.

Entramos ahora a una última interrogación. Si trabajamos para acompañar a que los existentes hallen un modo de vida propio y vivible con otros, es decir si estas subjetividades entonces, toman líneas de fuga hacia otros mundos, hacia otros órdenes simbólicos, sociales y eco-cosmológicos, hacia otras configuraciones relacionales más allá de lo humano para abrirse a los horizontes de una relacionalidad planetaria, geo-cosmo-política; ¿Cuáles serán los conceptos de comunidades y de órdenes sociales y simbólicos, que se nos ocurren a nosotros como analistas, para poner en un horizonte, del cual el existente puede aspirar ser parte si lo desea o no y en caso de no desearlo elegir, pensar y proponer otro? Y acompañando esta interrogación va otra pregunta: Si nos resistimos y oponemos a trabajar para *normalizar* existentes a los dispositivos hegemónicos, ¿hacia qué tipo de comunidad u organización social destinamos nuestro trabajo?

Como este es un libro máquina de guerra, una escritura minoritaria, que como expresamos en la introducción ofrece exploraciones, rupturas con estructuras cerradas, rígidas, experiencias y elaboraciones de impurezas conceptuales en pos de una clínica ampliada en este presente, es que nos aventuramos a pensar entonces que otros modos de organización, de lazos, pueden ensayarse entre los existentes. Y el reflexionar sobre esta interrogación, responde a la intención de encaminarnos a sustituir las organizaciones bio-políticas -con sus momentos tanato-políticos incluidos – que nos rigen hoy en estos preocupantes y complejos mundos antropocénicos del capitalismo avanzado, por otras organizaciones comunitarias del orden del cuidado y la pluralidad entre existentes

La crisis del Covid reveló, lo que se evidenciaba de múltiples modos hace ya tiempo, y es la necesidad de encontrar otras formas de organización política y comunitaria, que apunten abandonar nuestro humanismo capitalista y abrir la existencia hacia el cuidado del planeta tierra, que no es inerme, a través de la preservación de todas las existencias, entre las cuales, los humanos somos una más.

Hemos en este corto tiempo, hecho rápida lectura de propuestas de grupos ecológicos, de experiencias de transición y re-existencias en tiempos de crisis civilizatorias desde los pueblos Abya Yala, Sentipensar con la tierra de Clacso etc. Nos resta hacer incursiones por autores como Negri, Hardt, Lazzarato, Espósito, Povinelli, Clifford Geertz, etc. Estas lecturas son la promesa de un proyecto a abordar en lo que sigue.

Tomaremos entonces por el momento para nuestro planteo, los conceptos que Derrida nos ha dejado, acompañados de otros conceptos de otros antropólogos e investigadores que nos servirán para este pequeño cometido. El cometido es entonces dejar esbozada una breve idea de algunos puntos útiles para configurar lazos comunitarios distintos a los actuales, que

nos ayuden y nos acompañen a todas las amplias existencias en este tránsito en esta tierra.

En primer término pensamos en comunidades particulares, históricas en diversas comunidades y no en una comunidad universal y atemporal al estilo de la cosmopolítica kantiana. Serían también comunidades post-humanas, que salieran del formato humanista del humano en el centro de la organización, por encima de los demás existentes y desplazándose sobre la tierra que es terreno de su uso para acumulación de capital para algunos sectores en especial. Y también sería una comunidad en donde no prime el concepto que tanto peso posee en nuestra época, como lo es el del sujeto individual moderno como absoluto, independiente en su ser, que pone en acto una comunidad voluntariamente, acompañado de la idea del *gen egoísta*.

En relación a lo anterior, son útiles las lecturas de “La ilusión occidental de la naturaleza humana” de Sahlins, pues hace una genealogía del hombre egoísta como mito occidental. Esta idea de hombre egoísta según el recorrido de Sahlins, nace en Grecia como pretexto para justificar usurpaciones en la época de la guerra del Peloponeso, declarándose estas conductas violentas y usurpadoras como universales y por lo tanto naturales, propias del humano. Sahlins sostiene (p.69) que “El malestar de la cultura” freudiano es una versión moderna de esa bestialidad humana que coincide con la orientación de Hobbes. El prójimo para Freud en ese texto (p. 3046 OC Tomo III) no le representa solo un colaborador y un objeto sexual, sino una tentación para ejercer en él su agresividad, apoderarse de sus bienes, aprovecharlo sexualmente, humillarlo y un largo etcétera. Todo esto genera restricciones varias a nivel de la cultura, la necesidad de la coartación de los fines pulsionales, sublimaciones etc. El crecimiento del niño incluye estas tendencias antisociales, aplacadas por la ley paterna y el super-yo, adoptando la teoría freudiana un matiz hobbesiano y agustiniano.

Sahlins muestra que hay otros pueblos que no piensan en los niños como monstruos innatos, ni consideran la necesidad de domesticar sus asociales impulsos. Piensan inicialmente que la sociabilidad es la condición humana habitual, y la socialización no es un conjunto de controles contra el individuo, sino que ayuda a completar un estado incompleto en la experiencia de interacciones que implican reciprocidad e interdependencia. Por eso se aprende con otros que más que controlarnos nos facilitan. Realmente Sahlins es un benjaminiano, dice lo mismo que Jessica Benjamin, pero con experimentos realizados en Malasia y en Bolivia. Sostiene que hay otros mundos humanos que no separan como hacemos nosotros los modernos y blancos, el binario naturaleza como salvaje y cultura como civilizada, mencionando a los estudios de Decola y de Viveiros de Castro entre otros. En esos mundos no solo los humanos sino las plantas, los animales, las montañas, el río y el paisaje, los cuerpos celestes, la nieve, la lluvia, también son seres y tiene alma, intencionalidad, emotividad, inteligencia y signos para comunicarse significativamente entre sí y con la gente, estableciéndose entre todas relaciones sociales, redes de actantes al estilo latouriano. Occidente ha sido construida sobre una idea perversa y equivocada de la naturaleza humana y pone en peligro nuestra existencia. Esta en cada uno de nosotros y también en todas, crear otros mundos más frugales y amigables. Sahlins se encuadra con las críticas al racionalismo cartesiano, al correlacionismo sujeto -objeto kantiano, que desde la lógica tradicional atributiva de los binarios desiguales, establece la dominancia de una mismidad superior hacia una otredad descalificada que debe ser moldeada, conquistada, usada de objeto de amor en el falocentrismo, como objeto de alimentación en el carnofalogocentrismo y de recurso utilitario capitalista. Esta matriz epistemológica fue cuna del psicoanálisis.

Otro pensador que nos acompañara con Derrida a plantear

el aspecto comunitario es Kropotkin que sostiene que lo social está antes que el individuo y que no se necesita contrato de no agresión. El existente es gregario. Propone la teoría del *apoyo mutuo como factor de evolución*. En él sostiene que junto al principio de la lucha por la sobrevivencia darwiniana, si bien este existe, se debe considerar otro que posee mayor peso, para explicar la evolución de los animales y el progreso del humano. Es el principio de ayuda mutua entre miembros de una misma especie y también entre distintas especies. No acepta ni el contractualismo pesimista hobbeano, ni el contractualismo idealista rousseauiano. Kropotkin sin ser un idealista, sostiene que el existente es singular, personal, social y político a la vez y aunque funciona la selección, el mundo no es en su origen un sangriento escenario de luchas entre seres con hambre y ávidos de sangre como sostenía Huxley y Darwin. La convivencia y el apoyo reinan dentro de las especies y que en las especies que más se cultiva la solidaridad y la ayuda recíproca entre los miembros, existen mayores posibilidades de supervivencia y cambio.

Pierre Clastres también nos deja sus aporte en “La sociedad contra el estado” 1978 describe en distintas sociedades primitivas de América también formas de organización heterárquicas, en donde no hay necesidad de que rija una jerarquía dominante. Clastres invierte la idea marxista de que la infraestructura económica determina la super-estructura política. Se trata de sociedades primitivas que son sociedades sin estado que poseen sus medios de producir los alimentos y que poseen sus técnicas y herramientas para tales fines y producen lo suficiente para repartirse entre todos. Producen lo que necesitan, lo que no van a utilizar no se extrae del bosque o de la selva, se lo mantiene en ella y se los retira cuando se los requiere para alimentarse o abrigarse. Para los europeos modernosesta decisión de los indígenas los transformaba en perezosos y salvajes.

No obstante ellos preferían descansar y disfrutar creando, más que trabajar para acumular lo que no usaban. Estas sociedades son igualitarias y respecto de la autoridad en esta heterarquía no hay un rey, ni un comandante, sino un jefe que no es un jefe de estado porque no dispone de ninguna autoridad, de ningún poder de coerción o de medios para dictar órdenes y la tribu no tiene ningún deber de obediencia. Es un liderazgo nada tradicional. Ese jefe puede resolver conflictos entre familias, individuos etc., solo por medio del prestigio que posee y por medio de la palabra para persuadir usando dones oratorios. Nunca la sociedad deja que el jefe sobrepase sus límites porque el jefe está al servicio de la sociedad y no es un rey portador de ley (1978, p 92). El origen del poder está en la sociedad que le deriva esa posibilidad a un sujeto, que no posee poder de dictar ley ni se le permitirá que se transforme en déspota. Obviamente cuando la producción de bienes para consumir se desvía de ese fin y se produce para acumular sin reciprocidad, se inicia el ciclo de dominados y dominadores. La relación política de poder, precede y funda la relación de explotación económica (1978, p. 118). La alienación es primero política y luego económica. El poder está antes que el trabajo, lo económico deriva de lo político. Esta es una interesante tesis inversa a la marxista.

Este ejemplo nos sirve como dato para observar una organización social con un orden distinto del patriarcal de dominación vertical, ya que existe una transversalidad y distintos niveles de relaciones sin jerarquías, por lo cual no se instauran desigualaciones injustas. Aquí la coerción y la subordinación no constituyen la esencia del poder político por ello se alejan entonces del modelo occidental jerarquizado del rebaño que obedece al jefe que dicta la ley. Evidentemente un guayaki rompe la imagen del individuo entristecido, sintomático, impotentizado, aislado en la familia pequeña que se halla sometido

do a la Ley universal del Padre, del Estado y del consumo, para aumentar el capital.

También Julieta Paredes con el feminismo comunitario boliviano aymara nos abre a otros órdenes simbólicos y sociales, a través del interesante concepto de Comunidad, que sale de la dicotomía binaria naturaleza-cultura, animal-humano, hombre-mujer. La comunidad es un cuerpo político transformador. La Pachamama, la idea de Tierra para los aymara, no se rige por el pensamiento occidental moderno que interpreta a la naturaleza desde un esquema de dominación, consumo, recurso. Todos en conjunto forman la *Pachamama* porque comparten una misma piel y forman parte de un mismo cuerpo. Es una *ontología de la piel*. Paredes dice: “El individualismo ha hecho de la piel, el límite de los cuerpos. Pero no solo los humanos tienen piel, las plantas y animales también. Y la piel no es frontera, se vuelve frontera debido al enfoque patriarcal individualista que ha hecho del cuerpo un Estado”.

De Isabelle Stenger tomamos además de su crítica al universalismo cosmopolita kantiano, su propuesta cosmo-política alejada de lo universal y proponiendo una *pluriversidad*, es decir mundos y realidades muy distintas, que aunque puedan tener conexiones parciales y existir en un mismo espacio-tiempo, son capaces de existir sin interferir unas a las otras. Se trata entonces de pluriversalizar la política en el sentido de incluir la posibilidad de relaciones, tensiones, intercambios, entre mundos distintos. Se trata de una multiplicidad de mundos, en la que seres no humanos provistos de agencia, personalidad e intencionalidad sean reconocidos como actores y sujetos con derechos. Se supera la división entre los reinos natural y humano y busca conexiones parciales y contingentes entre las agencias de los humanos y los no humanos. En relación a estos intercambios, la autora propone arreglos basados en una diplomacia, que no es solo uso de buena voluntad y concesiones, sino

lo que llama: una *ecología de las prácticas*. Esto consiste en que ante la ausencia de un acuerdo ontológico epistemológico soberano a todos los integrantes de esos grupos, se trata de reconocer las conexiones parciales que existen. Es una actitud de pluralismo que busca lo positivo de cada zona o grupo, para agenciar sus propios modos de existir sin olvidar las conexiones con el ambiente o contexto en que se dan las prácticas y la ética de los practicantes. La *ecología de las prácticas*, requiere pensar la relación entre ambiente y ética. Un practicante, si cambia su práctica, allí va su ética involucrada y a la inversa, un cambio de valores también influye en el ambiente.

Nos resta incluir en esta lista de aportaciones al concepto de comunidad a Simondon y su trans-individualidad, que plantea una ontogénesis cuyo punto de partida no es la sustancia sino la relación, de modo que la existencia no es ni social ni individual, sino las dos cosas al mismo tiempo. De Simondon hablamos en la sección VII. También en este listado sumamos a Bruno Latour y su *red de actantes* que incluimos en la sección VI. Y queda como deuda en este libro Bateson y su *ecología de la mente*, que será tema de un próximo estudio.

Todos estos aportes refieren a relacionalidades, a espacios *entre*, a mutualidades recíprocas sin resolución dialéctica, a rotura de binarios, de jerarquías, de verticalismos y de centrismos, para instalar la heterarquía, y las multiplicidades ampliamente inclusivas alejadas la lógica de lo mismo y ubicadas en una lógica de la diferencia. Con estos conceptos podemos hacer un rico compost, al combinarlos con los conceptos de Derrida de *différance*, de *espectralidad*, de *relacionalidad*, de *comunidad*, de *hospitalidad* y de *incondicionalidad sin soberanía*. Y luego y muy someramente con el *singular-plural* de Nancy.

El concepto de *différance* derrideano nos sirve para entender un determinado concepto de comunidad no tan común,

porque este concepto recusa el logocentrismo y las dicotomías. La *différance* proviene del verbo francés *différer* que significa al mismo tiempo o *posponer* y *ser diferente de*. Estos dos sentidos de la *différance* describen dos situaciones que se dan en todo discurso: que todo elemento está relacionado con otros elementos y que todo elemento ha de ser radicalmente distinto de todos los otros. Es decir que un elemento nunca se reduce a la plenitud de su existencia, porque siempre depende del vínculo con los otros; y a la vez se diferencia radicalmente de esos otros. Esto muestra que los términos de la dicotomía se sustentan entre sí y que toda dicotomía que aspire a un carácter absoluto, solo se podrá mantener, si se ignora que los términos de esta oposición se sustentan entre sí, que se necesitan. Si justificamos un término como dominante, esto conlleva una violenta acción represiva sobre el término que se pretende postergar. Los binarismos entonces alteran la realidad por medios represivos. Para Derrida la realidad es un entramado de relaciones donde la ausencia y la *différance* son tan importantes como la presencia. Esto nos indica que la realidad de Derrida aparece desprovista de todo tipo de centro. El descentramiento es la vacuna para las indeseables dicotomías. La referencia a un centro, ha sido siempre peligrosa, porque al señalar ese centro, solapadamente se está justificando la unidad y por ende la dominación.

Este concepto de *différance* es el que sostiene una noción de realidad como entramado relacional de presencia ausencia, de tensión sin dialéctica y de aquí derivamos al concepto de la *espectralidad*, de una ontología asediada por fantasmas. El fantasma es un muerto que no se muere jamás, que siempre está por aparecer y reaparecer. Viene del pasado y vienen del porvenir, sin dialéctica de por medio, solo transita. Es un juego de memoria y espera en las relaciones. El fantasma por eso escapa a la ontología. Desafía la lógica de la presencia por

ejemplo en los muertos y la lógica de la identificación, porque es un permanente *entre*. Vivimos entre fantasmas en todos los vínculos y en un permanente tránsito *entre* la vida y la muerte que se juega en el presente de cada vida. El fantasma como espectro es entonces incontrolable, y el otro, la alteridad siempre se me presenta espectralmente. Para Derrida no hay posibilidad de duelo a la freudiana, porque el otro no puede ser sometido a una lógica de la identificación, no es ontologizable, es imposible de introyectar, se mantiene allí *entre* vivo y muerto.

A su vez, al ser la relación con la alteridad siempre espectral, no funcionan ni la lógica de lo mismo, porque jamás sé con quién se identifica porque es imposible de ontologizar, ni la filosofía de la presencia que determina a un polo activo y otros sometido, entonces se evitan los binarios desigualados y los centrismos totalizadores.

Todos estos conceptos arman una idea de comunidad donde el lazo, la relación entre existentes se basa no en lo común, sino en la diferencia. Son iguales en que son todes diferentes. No me enlazo porque somos comunes, sino porque somos diferentes.

Aristóteles plantea el lazo de los amigos y de la comunidad como relación entre iguales, en una relación recíproca, instalando una lógica de la mismidad, la identificación, la competencia, en donde hay centros y extremos asimétricos ubicando un superior dominante y un inferior dominado, amante-amado, entrando en la lógica del sujeto y el objeto. Esta relación basada en la igualdad y reciprocidad, identificación etc., genera relaciones de competencia, habilita el funcionamiento de la idea de propiedad, de cálculo del sujeto, base de desconsideraciones, dominaciones y violencias. Es la lógica del mercado la que funciona con esta igualdad humanista liberal que fomenta la producción competitiva.

Dentro de esta lógica de iguales, en “Políticas de la amis-

tad”, ubica la relación fraterna de los hermanos de la Horda Primitiva levi-straussiana y freudiana con la que Derrida no acuerda. La idea de hermano sigue indicando algo común en la sangre y en el género masculino, de modo que se vincula con lo gregario, la ley única y vertical del Padre de la Horda, la sarcofagia porque los hijos comen la carne del Padre y el falocentrismo de todos los hombres del clan con las mujeres reproductoras de objeto sexual. En consecuencia, en estas comunidades la solidaridad se expresa hacia los iguales, lo cual lleva a segregaciones, por ejemplo las mujeres como objeto sin voz.

Por eso comunidad y también solidaridad son palabras difíciles, porque aluden a común y a segregación y Derrida propone diferencias amplias y espectralidad en los vínculos. También *tolerancia* que es otra palabra usada por la comunidad moderna de iguales, que alude a tolerancia cristiana en donde el tolerado, es visto como inferiorizado ante otro que tiene la corrección. Derrida recuerda entonces a Nietzsche que en “Humano demasiado humano” (Nietzsche, 1986 capítulo VI, El hombre en la sociedad, 375) refiere que amar al idéntico a uno mismo es fácil, lo difícil es amar lo diverso, lo otro de uno mismo, entonces hay que amar a los enemigos, cambiando así la lógica de la mismidad y la de la reciprocidad.

Por eso Derrida propone una *comunidad relacional pero de distintos*, que conservan una distancia, que están y no están, en base a esa espectralidad propia de las relaciones. La relación es entre distintos, en donde se hace una dación, o donación, una apertura al otro pero sin cálculo y sin apropiarse del otro, sin competencia y con colaboración entre esos existentes distintos. Es una relacionalidad en un cruce tensional de fuerzas que no hacen una síntesis porque que es un entramado móvil, cambiante. Se trata de un lazo provisorio, de un encuentro. Y aquí se introduce el término *hospitalidad* y la diferencia entre

la *hospitalidad condicional* de la modernidad y la *hospitalidad incondicional de la comunidad de diferentes* derrideana.

En este sentido, un extranjero es recibido en una comunidad estado bajo una hospitalidad condicional si se le pregunta quién es y de dónde viene. Derrida ubica allí una especie de violencia, de coacción que está marcándolo al viviente como un *xenos*. La hospitalidad absoluta requiere que abra las puertas ya no solo extranjero, sino a un otro absoluto, a una alteridad radical, sin pedir ninguna especificación, sin pedir señas, sin pedir ninguna reciprocidad. Me brindo al otro que es espectral y que no avisa cuando viene. Es una *lógica de la visitación* como opuesta una *lógica de la invitación* donde le pongo día y hora al invitado. Esta hospitalidad se opone al término tolerancia, que como antes expresamos Derrida lo ubica surgiendo del cristianismo y en una actitud de inferiorización y lastima hacia el tolerado. En la hospitalidad absoluta se pasa del *quién* al *qué*, al desmembrar el par sujeto–objeto. Derrida llama a este modo de apertura relacional al otro, *hospitalidad incondicional sin soberanía*, como oponiéndose a la *soberanía incondicional* que data genealógicamente del dispositivo foucaultiano de poder soberano que decidía la vida y la muerte de los súbditos, a través de una metafísica de la presencia donde prima el polo del sujeto que domina al objeto. Lógica esta, que se continúa en la modernidad y que aún permanece vigente, aunque edulcorada de determinación libre y propia de cada uno, es decir mediante asimilacionismos, en nuestro modo capitalista de lazo social.

Por último, esta comunidad derrideana sin un centro, hace inter-texto con la lógica de la transversalidad guattariana, que evita el encierro en un yo, en el grupo único totalizador. La operación transversal a través de multiplicidades evita el aplastamiento del deseo que se efectúa en los dispositivos verticales. Esta transversalidad conjuga con las máquinas de guerra que

abren los deseos en los entramados grupales y se diferencia en su funcionamiento de la verticalidad propia de los aparatos de estado donde se procede por racionalización, totalización, cierre y exclusión de lo diferente (Guattari 1976, p. 16).

La pregunta que nos surge es que punto de encuentro o que relación existe entre el derecho y la norma y esta hospitalidad incondicional en una comunidad de diferentes, en un espectro de amplitud y multiplicidad. Encontramos - en una entrevista hecha a Derrida en 19/12/1997 en el programa televisivo *Staccato* de France Cultural, sobre el tema de la hospitalidad - que Derrida explica que hacer entrar la hospitalidad a la ley es condicionarla, de modo que él ubica el punto medio en la responsabilidad. La hospitalidad va por fuera de la ley pero no necesariamente tiene que oponerse. Para que esa hospitalidad incondicional se encarne y sea efectiva, tiene que dar lugar a una serie de medidas prácticas y una serie de condiciones que no pueden confundirse con la norma tradicional. Se trata de invenciones, creaciones de normas en situaciones concretas, sin seguir necesariamente criterios anteriores que ya no representan y no favorecen a esas situaciones tan móviles Y esto nos recuerda a Isabelle Stenger cuando renglones atrás referimos su planteo *pluriversal* de la *ecología de las prácticas*, en donde se trata de reconocer conexiones parciales en una actitud de pluralismo, buscando lo positivo de cada territorio o grupo, para agenciar sus propios modos de existir conectados con el ambiente o contexto propio en que se dan las prácticas incluyendo la ética de los practicantes. Se trata entonces de normas establecidas participativamente a través, se nos ocurre, del funcionamiento de un agenciamiento guattariano de transversalidad.

Obviamente que en estas comunidades se incluyen en tanto diferentes, en tanto radicalmente otros, las comunidades aborígenes, los distintos pigmentaciones de piel, les orientales,

les discapacidades, los migrantes, los sin techo, los que viven en los no-lugares, los sobrevivientes de guerras, las distintas costumbres y los distintos idiomas y dialectos dentro de lo humano y un largo etcétera. Y los grandes extranjeros, los que aún soportan el *error de Descartes* y que se matan sin que eso sea un homicidio, que son los animales con los que Nietzsche y Derrida practicaron la hospitalidad incondicional. Se suman también los bosques, ríos, praderas, montañas, ciudades y máquinas especialmente las que sobreviven al capitalismo y a la obsolescencia programada. Y también los mundos del encanto, los fantasmas, espectros, muertos-vivos, fetiches y puede seguir la lista. Y para que este compost de existenciarrios funcione, no olvidemos, sigue en pie: el uso sensato del poder a través de mantener la salida del humano del centro de la escena, la caída del centrismo, del binarismo desigualado y la lógica de lo mismo.

Jean Luc Nancy (2000) en sus interrogaciones por *la forma de estar juntos*, de *ser con*, que no impliquen recaer en formas comunitarias esencialistas, identitarias, siempre excluyentes e intolerantes con las ajenas, plantea la comunidad desfondada, desobrada o descalificada. Estas denominaciones se explican porque Nancy no se hallaba, al igual que Derrida muy cómodo con el término comunidad, por su alusión a lo común. Para este autor- coincidiendo con muchos otros - la comunidad es un *entre*, un *espacio intermedio*, no es una cosa, ni un conjunto de sujetos, sino una relación que hace imposible que los seres de esta relación se cierren sobre sí mismos conservando su identidad. Nancy va contra el ensimismamiento individual del sujeto en sí mismo, y contra las exclusiones. Por eso propone romper muros, y vivir un mundo sin bordes fijos y universales. Nancy sostuvo, en coincidencia nuevamente con Derrida, que la forma de que no surjan exclusiones era no dar nunca por formada una comunidad. Ese cierre evitaba los centrismos. De

este modo, pasa del concepto de comunidad al de *con* y del de sujeto al de *singular-plural*, a la vez que rompe deconstructivamente y muy nietzscheanamente con todo sentido último y definitivo - sentido este que es la gran propuesta del humanismo moderno - dejando ligado el sentido al cuerpo en toda su contingencia y movimiento, que lo aleja de todos los cierres, los centrismos y las identidades. Singular-plural, se vincula a que existimos *en común* aquí y ahora, somos unos *con* otros, *juntos* en un *entre*.

El singular -plural constituye el ser, la esencia del ser se presenta como *co-esencia*, porque el ser es *singularmente plural y pluralmente singular*. No es una comunidad como fusión o comunión, porque no hay ningún centro sino un permanente ser con los otros, saliendo permanentemente de los bordes y evitando las expulsiones. *Nos hacemos comunidad* interminablemente, no se añora la comunidad del pasado, ni se fantasea con la del futuro, se experimenta ese *ser con* en ese entramado del ahora.

Luego de este tránsito por el ideario de varios autores y volviendo entonces a la pregunta que nos planteamos al inicio de estas conclusiones: ¿cuáles, cómo, qué tipo de comunidades serían esas que nos alojarían ampliamente como existiríamos?. Respondemos que podemos ya dejar unos pocos puntos y conceptos delineados. Serían comunidades históricas de diferentes que se acomunan por la diferencia misma, por la finitud, es decir por estar transitando entre la vida y la muerte y por ser terráneos. Luego el resto atañe a las diferencias, más exactamente a las *diferéncias* que determinan ese *entre* relacional, esa cualidad espectral - entre presente y ausente- de cada ser respecto al otre, dosificando el punto el punto justo entre distancia y relación entre existentes , a la vez que los libera de las prescriptivas clasificaciones identitarias, de las ontologizaciones, permitiendo la heterarquía, es decir la ope-

ratoria transversal, que no cierra, que evita los centrismos de poder hegemónicos, los verticalismos opresores propios de los patriarcados, de los colonialismos, de los falogocentrismos-antropocéntricos, etc., que llevan a la competencia, a la tolerancia lastimosa, al abuso, a la violencia, a la exclusión. No serían entonces estas, comunidades fraternas, ni de hermanos con necesidad de lazos de sangre, biológicos, ni comunidades binarizadas en géneros, razas, sino abiertas al continuum sexo-genérico, al continuum pigmentacional, a la construcción móvil y fluida de las identidades y corposubjetividades y al encuentro con la materia vibrante. Serían comunidades alejadas del pesimismo antropológico hobbesiano que sostiene como factor fundamental entre los existentes de una comunidad, la capacidad de dar muerte, por lo que se necesita que esa capacidad sea controlada y reprimida por un poder soberano constituido a través de un contrato de poderes universales. Este pesimismo antropológico hobbesiano es el que justifica la tanatopolítica inserta en las biopolíticas actuales y en esas intersecciones o cruces entre los restos del poder soberano antiguo y la biopolítica actual, la sombra hobbesiana habilita al racismo y a la necropolítica postcolonial (Mbembe 2011, p. 13)

Al contrario de todas estas características, las comunidades que pensamos serían comunidades hospitalarias incondicionales, que reciben al *radicalmente otro*, no como extranjero marcando un xenos, porque no existe el xenos, pues esa *différance* hace al mismo xenos, se es familiar y extranjero del otro a la vez.

Se trata entonces de relacionalidades en donde más que la solidaridad, porque este concepto habla de lo común, se da el *apoyo mutuo*. El apoyo mutuo kropotkiano es entre los integrantes de una misma especie y entre las distintas especies. Por esta razón apoyo mutuo es más abarcador y menos elitista que la solidaridad entre frater o sororidad entre las sor, porque allí

funcionan los binarios. El apoyo mutuo se abre de los binarios, se aleja del pesimismo hobbesiano y también del gran idealismo rousseauiano que va con la fraternidad y los iguales, es decir que hace de base de la democracia liberal competitiva y de organización verticalista. Kropotkin no solo sostiene que las inter-especies se ayudan, sino que es base de la antropología política de Pierre Clastres, porque sostiene que las comunidades pueden constituirse por fuera de la propiedad privada o con un muy débil sentido de ésta y que se pueden organizar en formatos no verticalistas y no representativos de gobiernos, sino en formas participativas más transversalistas. Kropotkin como buen anarquista, se aleja de las masas patriarcales y quizás se puede ubicar en los devenires de la manada deleuziano guattariana, que sale del representacionismo centralizado.

Entonces sin entrar en la Ley universal de las soberanías condicionantes, las comunidades hospitalarias de diferentes en una actitud de pluralismo, darán lugar a una serie de normas y condiciones de funcionamiento social concreto, situado, histórico, no totalizador ni cerrado, consensuadas en esa transversalidad participativa y éticamente responsable de los existentes. Siempre con el cuidado de garantizar el funcionamiento heterárquico y transversal que evita los centrismos totalizadores y eternos. Algo similar a la *pluriversal ecología de las prácticas* de Isabelle Stengers.

En estas relacionalidades, cada existente en un punto se relaciona con el mismo, se auto-afecta a la vez que se constituye, se arma, en esa salida de sí mismo hacia el otro. Se constituye a sí mismo a la vez que se constituye *con* ese otro. Es en la sincronía de ese vaivén en donde se conectan y desconectan líneas constitutivas de las existencias, en ese haz de relaciones, en esa trama de vectores y fuerzas que nos constituyen, allí, en ese *entre* de relaciones, no existe otra cosa que la comunidad. Es un entramado de fuerzas porque ningún ser

es una sustancia contenida en sí misma, definida por sí misma y en sí misma al modo más aristotélico, lo cual justificaría las identidades binarias rígidas. Las subjetividades alejadas de la identidades rígidas y de las representaciones impuestas por los aparatos simbólicos de normalización edipica, están entonces compuestas y entramadas con vectores humanos y no humanos de subjetivación que se extienden en una configuración histórica de tiempo y espacio constituyendo una comunidad de muchos diferentes. Y estos vectores surgen de fuerzas - de raíz heracliteanas- siempre móviles y en tensión, instituyentes de lo real y alejadas de todo esencialismo. Cada uno de los existentes está compuesto por muchos vectores que se conectan con otros existentes, objetos, animales, máquinas, espectros etc., en líneas heterogéneas, haciendo de cada existente un punto singular de entrecruzamiento de fuerzas. Este es el entramado relacional, donde cada uno es uno y es muchos al mismo tiempo, es un singular plural. Se sale entonces del purismo modernista individualista o masificado y se existe como híbrido, impuro en compost de existencias. Y como no funciona el binario naturaleza cultura, lo humano es un modo de ser, es un modo de diferenciación ontológica, hay modos de ser y el humano es uno de esos modos de ser. Hay un modo máquina de ser, modo animal de ser y entre esos modos se dan ensamblajes, afectaciones, composiciones por intensidades y grados de potencia y no por categorías esencializadas. Esto permite que los existentes salgan de la lógica hegemónica y se combinen entre especies, entre existentes humanos, animales, *en simpoiesis, haciendo con*, entre humanos y máquinas, es decir en parentescos raras a la harawayana, o la manera spinoceana en combinaciones de potencias. Cada modo de ser en esas vectorialidades que se entraman, teje sentidos desde sus distintas semiologías. El humano teje sus sentidos desde sus posibilidades significantes, velando su desnudez antropológica con esos

entramados, pero todos esos sentidos son contingentes, temporarios, y siempre abiertos a nuevas creaciones. Por este motivo en estas comunidades no se necesitaría una significación cerrada y eterna al estilo de la significación fálica o al estilo de cualquier otro sentido que totalice o suture, porque eso atenta contra esa faz histórica que es propia de todo existente.

Como expresamos renglones antes, en ese vaivén de la constitución entre el existente y el otro se puede ubicar el aspecto del cuidado de sí y del otro. Cada existente en la visión de esta comunidad, ejercita y aprende a cuidarse por sí a la vez que ya ha sido recibido hospitalariamente por el otro. Es recibido por el otro y se cuida de sí en sincronía. De ese vínculo surge la potencia y el enriquecimiento. Luego provisto ya con esos logros, el existente se dirige nuevamente hacia el otro, hacia el alter, hacia la comunidad que ya lo había recibido y ahora le recibe nuevamente pero presentándose cambiado, más potente. Es un funcionamiento que nos recuerda a la mutualidad y la terceridad de Jessica Benjamin. Entonces en esa constitución de sí por medio de ese cuidado, luego puede volcarse al otro, al alter, a la comunidad, en una segunda o tercera o muchas otras llegadas en esa lógica de la visitación. Este cuidado de sí que también se vuelca al otre, abre de los individualismos y constituye un gesto político, que en esta comunidad de diferentes se extiende a lo cosmo-político.

En ese aspecto del cuidado de cada existente por sí y hacia los otros, en ese vínculo que parte de una hospitalidad primera e incondicional, se ubica *la ética de una comunidad de diferentes*. En esta relacionalidad no ubicamos una castración, ni una ley impuesta desde un exterior ajeno a lo relacional. Existe poder y asimetría pero sin dominación. Son dos lógicas distintas la de la castración y la de la generación de los bordes permeables para limitar las pulsiones y generar capacidad de espera, creados en un vínculo relacional. La capacidad para

cuidar de sí es producida por esas tareas subjetivantes de los primeros encuentros y luego ese cuidado de sí se transforma en cuidado de los otros. Y ese vaivén de los *cuidados entre*, es ya un factor ético político-comunitario entre esos diferentes

La pregunta última ¿qué papel jugamos los analistas en relación a estas comunidades en nuestra práctica con les existentes? ¿Qué aportamos ahora, en este presente, a la construcción y armado de estas comunidades de diferentes?. ¿De qué modo podemos ayudar-acompañar al existente a abrir su mirada, para poder apreciar las tonalidades de estos modos de vida y compararlos al oscuro panorama hegemónico del capitalismo anti-vital que les propone y subrepticamente les impone a través de estimulaciones romantizadas dos opciones: la del individualismo entristecido y aislado en consumos o la de la masificación impotentizada y automatizada?. En ellos se halla apresado el existente sin saberlo

No creemos que estas preguntas constituyan una encrucijada para nosotres en tanto analistas. Más bien en nuestro caso - e invitamos a otros colegas a similar desafío - nos representa el privilegio de poseer en nuestras mentes y sentimientos, la potencia y la convicción de dejar de lado el trabajo anti-vital de normalizar diseñando subjetividades individualistas, solipsistas, inhibidas en sus potencias y completadas con el consumo; o subjetividades masificadas y automatizadas de existentes para el dispositivo hegemónico capitalista falocentrista, patriarcal, occidentalocentrado, discriminador de capacidades y antropocentrado. Sin dudarlo y con profunda convicción y alegría, elegimos la opción de intentar una clínica ampliada en el presente revisando críticamente los conceptos solipsistas y ahistóricos, para introducirnos en ópticas de la relacionalidad entre existente y mundo, en ese entramado de fuerzas subjetivas que son parte instituyente de la sorpresa de lo nuevo y que puede desembocar en formación de ordenes simbólicos y sociales cosmo-políticos.

En nuestro trabajo con le existente, con esa subjetividad entrelazada con otras existencias, el cuidado de sí cuyo surgimiento relacionamos al interjuego del existente con su llegada ante esa hospitalidad incondicional del otro, es un punto interesante que tomamos de Foucault, pero que puede ser utilizado muy provechosamente en los análisis junto a otros conceptos spinoceanos y deleuziano-guattarianos, porque involucra una relación del existente consigo, con los otros y con el mundo a nivel eco-cosmo-político. Ese cuidado de sí que con sus prácticas genera esa complacencia de sí, hace inter-texto con el *conatus*, la fuerza del deseo spinoceano que produce ese afecto reflexivo que es el contenido de sí y la conexión de todo esto con el intento de hacer de la propia vida una *obra de arte* producida *por uno mismo* con lo que puede y con los otros que acompañan. Todos estos conceptos están atravesados por la *parresia* foucaultiana, en tanto decir la verdad y son todos ellos potentes armas para enfrentar los dispositivos de poder que abogan por lo binario desigualado, lo excluyente, lo capacitista, lo fragmentado, el solipsismo competitivo, exacerbando la tristeza y la servidumbre como armas de dominación, control, gubernamentalidad, de cuerpos y poblaciones, llegando muchas veces a intervenciones del orden tanatopolítico. Entre la *parresia* foucaultiana y la ética del psicoanálisis encontramos nexos. En la *parresia*, al decir la cruda verdad se pone en riesgo la relación con el otro y la propia existencia. Es similar a no ceder ante su deseo, o la verdad sobre el deseo que en el caso de le analizante, el psicoanálisis también lo lleva a poder articular en tanto verdad. En los dos casos, en la *parresia* y en el desarrollo de un análisis, esa verdad no pre-existe, se produce cuestionando las verdades que la hegemonía ha tendido a imponer, y esa producción conlleva transformaciones subjetivas que no coinciden con lo esperado por esos dispositivos de las comunidades hegemónicas. Por ello son herramientas útiles

para un análisis contra-hegemónico, que apunta a subjetividades ampliadas en comunidades hospitalarias de los diferentes. Desarrollamos extensamente este punto respecto a una implementación de conceptos foucaultianos y spinoceanos en la clínica, en el capítulo 12 de la sección IV. Explicamos allí las críticas que el psicoanálisis hace sobre el uso de esos conceptos y cuáles son los argumentos que presentamos ante esas críticas. Trabajamos entonces con *una variable* de ese gran mundo planetario que aloja muchos mundos. Trabajamos con el modo humano de ser, *demasiado humano* por efecto de la modernidad, del capitalismo etc., pero este humane está en vías de iniciar o está ya iniciando un camino hacia una integración más allá, con otros modos de ser, animales, vegetales maquínicos, espectrales, que permiten el encuentro con la materia viva, materia vibrante. En este sentido es que podemos agregar que ya no trabajamos solo con el humane, sino que en este pasaje a lo posthumane, nosotres les analistes que nos ubicamos en ese tránsito desde lo epistemológico, metodológico y desde lo personal, trabajamos cada vez más, con la *relación*, como fundamento tanto de la comunidad como de los sujetos, con un *nosotros amplio y polifónico*, con el *entre* por fuera de los correlacionismos sujeto-objeto y por ende por fuera de los demás binarios. hombre-mujer, naturaleza- cultura, vivo- muerto, animal-humano, sujeto-objeto, por fuera de las identidades rígidas, de las estructuras atemporales, de los universalismos occidentales y de los verticalismos centrados que excluyen.

“No ponemos nuestras orejas en alquiler” y “no queremos ser, ni somos los lamentables técnicos del deseo que registran cada signo y cada síntoma y que reducen la múltiple organización del deseo a la ley binaria de la estructura y de la falta”.

Por ello les dejamos este libro, máquina de guerra, espacio heterotópico, perturbador, interrogador, como una apuesta a

agenciamientos creativos. En él quedaron delineados algunos intentos de exploraciones, para aportar un grano de arena hacia una teoría impura y hacia una clínica ampliada en el presente, en camino hacia otros modos de vida de los existenciaris, hacia otros mundos más plurales, hacia a otras comunidades de inclusión diversa y de poderes productivos de apoyo mutuo. En estas líneas queda expresado un proyecto conceptual, clínico y político extendiéndose hasta lo eco-cosmo-político.

Les invitamos entonces parafraseando a Haraway a *seguir con el problema en este mundo dolido*. E invitamos parafraseando Michel Foucault en “Introducción a la vida no fascista” a *liberarnos de las viejas categorías que el pensamiento occidental desde hace tanto tiempo ha considerado sagradas en tanto formas de poder y modos de acceso a la realidad, a apostar a los flujos antes que a las unidades, a los agenciamientos móviles antes que a los sistemas, apostar al lazo entre deseo y realidad y no a la huida hacia los sistemas de representación*. Trabajamos entonces para liberarnos nosotros, nuestras teorías y herramientas, de los resabios fascistas de la *servidumbre voluntaria* y liberar nuestro pensamiento de nuestras moradas humanas que ya no nos alojan y abrirnos a sentipensares vivientes, más allá del humanismo, creando así mejores condiciones clínicas para este presente. Quizás ese el modo de salir del correlacionismo y al decir del cacique yanomami Davi Kopenawa: *no soñar más con nosotros mismos, para poder soñar más lejos*.

Bibliografía

- Alarcón, A. (2018) “Del caso al cuadro” La invención de la imagen de la histeria. Edición La ciudad de las mujeres. Rosario 2018. Facilitado por Narella Catania.
- Aleman, J “Nota sobre Lacan-Foucault. El construccionismo”. En Revista el Psicoanálisis y el Hospital N° 47.
- Allouch, J. (2004) “La sombra de tu perro”. Discurso psicoanalítico-discurso lesbiano. el cuenco de plata, 2011.
- Allouch, J. (2004) “Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca” el cuenco de plata, 2009.
- Allouch, J. (2007) “El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a M. Foucault” el cuenco de plata, 2020.
- Arias Maldonado, M. (2017) “Antropoceno. La política en la era humana.” Taurus, 2017.
- Ayouch, T. “Por un psicoanálisis híbrido” https://youtu.be/K_qNX0615mc Yoica AC
- Ayouch, T. (2015) “Géneros, cuerpos, placeres. Perversiones psicoanalíticas con Michel Foucault” Letra Viva, 2015
- Balcarce, G. (2018) “Sobre animales y ciborgs. Perspectivas deconstructivas en torno al humanismo” en Comunidades (de los) vivientes. Cragolini (Comp). La Cebra, 2018.
- Barrios, F. (2021) “La joven homosexual de Freud o lo que la invisibilidad lésbica le debe al psicoanálisis” e-dicciones justine
- Barrios F. (2022) “Heterosexualidad del amor. Elogio de una cierta ilegibilidad o la invención de otros modos de afectarse”. Revista Ñacate. Montevideo. Febrero, 2022.
- Bateson, G. (1972) “Pasos hacia una ecología de la mente” LOHLÉ-LUMEN, 1991.
- Beller Taboada, W. (2020) “Metodología de los bordes. Psicoanálisis y lógicas no clásicas” Investigaciones en Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. México, 2020.
- Benjamin, J. (1988) “Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación”. Paidós. 1996
- Benjamin Jessica (1997) “Sujetos iguales, objetos de amor. Ensayo sobre el reconocimiento y la diferencia sexual” Paidós. 2000.
- Bennett, J. (2010) “Materia vibrante. Una ecología política de las cosas” Caja Negra Editorial, 2022.
- Berardi, F. (2021) “El tercer inconsciente. La psicoesfera en la época viral” Caja Negra Editorial, 2022.
- Bersani, L. (1995) “Homos” Manantial, 1998.

- Billi, N. (2022) Página 12, Suplemento “Las Doce del 4/11/22, “El concepto de plantismo”.
- Biset, E. (2012) “Tanatopolítica” Nombres (Córdoba), (26), 245-274. Acta Académica.
- Biset, E. (2020) Atlas teórico. “¿Qué sucede hoy con la teoría?” Arqueologías del Porvenir. 2020
- Biset, E. (2021) “Arqueologías del tiempo” en Arqueologías del porvenir. Experiencia colectiva de imaginación y pensamiento. 2021
- Bleichmar, S. (2005) “La subjetividad en riesgo” Topia Editorial, 2005.
- Bleichmar, S. (2006) “Paradojas de la sexualidad masculina” Paidós, 2006.
- Bleichmar, S. (2014) “Las teorías sexuales en psicoanálisis. Qué permanece de ellas en la práctica actual”. Paidós, 2014.
- Bonoris, B. (2013) “El sujeto como intervalo: de la intersubjetividad a la inmixture de otredad”. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica profesional en Psicología Facultad de Psicología UBA. Bs. As. 2013
- Borges, J. (1952) “El idioma analítico de John Wilkins” en Otras inquisiciones. Editorial Debolsillo, 2012.
- Braidotti, R. (2013) “Lo posthumano” Gedisa editorial, 2013.
- Braidotti, R. (2002) Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir” Akal, 2002.
- Bravo Ceniceros, E. (2021) “El cuidado de sí como genealogía del psicoanálisis. Antigüedad, Nietzsche y el psicoanálisis” Ediciones Navarra, 2021.
- Bourlez, F. (2021) “Queer psicoanálisis. Clínica menor, desconstrucción de género” Artefactos, 2021.
- Butler, J. (1989) “Imitación e insubordinación de género” en Graffias de Eros. Historia, género e identidades sexuales EDELP, 2000.
- Butler, J. (1990) “El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad” Paidós, 2007.
- Butler J. (1993) “Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo”. Paidós, 2003.
- Butler J. (1999) “Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción” Ediciones Cátedra, 2015.
- Butler J (2004) “Deshacer el género” Paidós, 2006
- Butler J. (2001) “El grito de Antígona” Ediciones El Roure Barcelona
- Bourdieu P. (1998) “La dominación masculina” Editorial Anagrama, 2000.
- Braidotti, R. (2013) “Lo poshumano” Gedisa Editorial.
- Braidotti, R. (2002) “Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir” Akal, 2005.
- Bachelard G. (1938) “La formación del espíritu científico” Siglo XXI

2007.

- Barberousse P. (2007) "Fundamentos teóricos del Pensamiento Complejo de Edgard Morin". Revista Educare volumen XII Nº2 Universidad de Costa Rica.
- Cardozo, V. y Ramírez, J. (2022) "¿Des-obediencias? Problemas cruciales para un diálogo posible entre Psicoanálisis y Género" en *Afluencias. Escritos sobre el psicoanálisis que nos toca*. Orbita Lúcida, 2022.
- Cardozo, V. y Ramírez, J. (2022) "Lo personal es político. El campo psicoanalítico interpelado ante las violencias machistas" en *Foro de Psicoanálisis y Género. XV Jornadas Internacionales El género... ¿en llamas? La interpelación de las subjetividades y los feminismos actuales a los discursos psicoanalíticos*. UMSA. 11-12 de noviembre 2022.
- Carta de la transdisciplinariedad" Convento de Arrábida Portugal. 06 de noviembre de 1994.
- Catania, N. (2022). "Identidad de género en la teoría de Silvia Bleichmar". Taller virtual. Inédito.
- Catania, N. (2022) "Incidencias de la epistemología de la diferencia sexual en las conceptualizaciones post-lacanianas de la transexualidad". Tesis de Licenciatura en Psicología. Facultad de psicología. UBA. 2022
- Clastres P. (19
- Castell, R. (2014) "El psicoanalismo, el orden psicoanalítico y el poder" Nueva Visión , 2014.
- Castro Gómez, S. (2015) "Revoluciones sin sujeto". Akal, 2015.
- 78) "La sociedad contra el estado" Primera edición española. Traducción Ana Pizarro. <http://WWW.scribd.com> 2009
- Clastres, P. (1981) "Investigaciones en antropología política" Gedisa, 2009.
- Cragolini, M. compiladora (2018) "Comunidades (de los) vivientes". Ediciones La Cebra (escritos de Balcarce, Cragolini, Fleisner)
- Cragolini, M. (2017) "Pidiendo perdón a los animales en la comunidad de los vivientes" Conferencia presentada en Coloquio Internacional de los Vivientes. Universidad del Estado de Rio de Janeiro. Abril 2017.
- Costa, A. (2020) "Fronteras entre vida y no vida: El virus en el Antropoceno" en *Calibán-RLP*, 18(1),204-210. Rio de Janeiro, 2020
- Chakrabarty, D. (2009) "Clima e historia: cuatro tesis." En *Revista Investigación Crítica Critical Inquiry* Nº 35 (2009): 197-222.
- Davidson, A. (2004) "La aparición de la sexualidad" Alpha, 2004.
- De Lauretis, T. (1989) "Tecnologías del género". Tomado de "Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction" Macmillan Press, 1989, págs 1-30.
- De Lauretis, T. (2014) "La implantación perversa" Universidad Austral de Chile, Valdivia, abril 2014.

- Deleuze, G. (1980) "En medio de Spinoza" cactus, 2008.
- Deleuze, G. (1984) "Spinoza: Filosofía Práctica" Tusquet, 2001.
- Deleuze, G. (1980) "Diálogos deleuze -Parnet" Pre-textos, 1980.
- Deleuze, G. (2005) "Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia" Cactus, 2010.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1975) "Kafka. Por una literatura menor" Ediciones Era, 1990.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972) "El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia" Paidós, 1985.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1991) "¿Qué es la filosofía?" Anagrama, 1993.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980) "Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia" Pre-textos, 2002.
- Derrida, J. (1968) "La diferencia/ Différance" Edición electrónica de www.pkilosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Derrida, J. (2006) "El animal que luego estoy si(gui)endo" Editorial Trotta, 2008.
- Derrida, J. (1998) "Políticas de la amistad" Editorial Trotta 2009
- Derrida, (1997) J. Defourmantelle, A. "La hospitalidad" Ediciones de la flor, 2007.
- Derrida, J. (1997) "Palabra" Sobre la hospitalidad. Entrevista en Staccato de France cultural 19/12/1977 a cargo de Antoine Spire
- Derrida, J. (2001) "Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad" Traducción V. Gallo. Paidós, 2011
- Díaz Ester (2007) "Entre la tecno-ciencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada". Editorial Biblos.
- Díaz, E. (2014) "La sexualidad y el poder" Prometeo, 2014.
- Despret, V. (2015) "A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan" Editorial cactus, 2021.
- Despret, V. (2012) "¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?" Editorial Cactus, 2018
- Edelman, L. (2004) "No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte" Egales Editorial, 2014.
- Eidelshtein, A. (2006) "Por un psicoanálisis no extraterritorial" Exposición de cierre de Apertura 30- 11- 2006.
- Eribon D. "Reflexiones sobre la cuestión gay" Editorial Anagrama 1999.
- Eribon, D. (1994) "Michel Foucault y sus contemporáneos" Ediciones Nueva Visión, 1995.
- Esteban M. L. (2011) "Crítica del pensamiento amoroso". Ediciones bellaterra, 2011.
- Farneda P. (2021) "Cómo hacerse un cuerpo en el arte. Prácticas artísticas y desobediencias al género" La Hendija Ediciones 2021.
- Farrán R. (2021) "La razón de los afectos. Populismo, feminismo, psicoanálisis" Prometeo.

- Fanon Frantz (1952) "Piel negra máscaras blancas" Ediciones Akal 2009.
- Fausto- Sterling Anne (2000) "Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad" Melusina 2006
- Fernández, A. (1993) "La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres". Paidós, 1994
- Fernández, A. (2021) "Psicoanálisis. De los lapsus fundacionales a los feminismos del siglo XXI" Paidós, 2021.
- Ferrando, F. (2020) "Lo posthumano" Entrevista a Francesca Ferrando por Moira Fradinger en <http://letraurban/articulo/lo-posthumano-entrevista-a-francesca-ferrando/> Letra Urbana. 2020.
- Firestone S. (1973) "La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista" Editorial Kairos 1993
- Fisher, M. (2016) "Realismo capitalista ¿No hay alternativa?". Caja Negra 2018
- Foucault, M. (1954) "Enfermedad mental y personalidad" Paidós, 1984. Foucault (1966) "Utopías y Heterotopías" Conferencia pronunciada por Foucault en France-culture el 217/12/66.
- Foucault, M. (1966) "Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas" Siglo XXI. Editores, 1968.
- Foucault, M. (1976) "Historia de la sexualidad" 1- La voluntad de saber. Siglo XXI, 2002.
- Foucault, M. (1984) "Historia de la sexualidad" 2- el uso de los placeres. Siglo XXI, 2011.
- Foucault, M. (1984) "Historia de la sexualidad" 3- la inquietud de sí. Siglo XXI, 2008.
- Foucault, M. (1988) "Introducción a una vida no fascista" Prólogo a la edición estadounidense de El Antidipo. Capitalismo y esquizofrenia. Publicado en Magazine Littéraire. París, Septiembre 1988. Traducción Ester Díaz.
- Foucault, M. (1977) "Microfísica del poder" Siglo XXI Ediciones, 2019.
- Foucault, M. (1981) "Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones" "No al sexo rey". Alianza editorial, 2000.
- Foucault, M. (1982) "Hermenéutica del sujeto" Ediciones de La Piqueta, 2006.
- Foucault, M. (1985) "herculine Barbin llamada Alexina B." TALASA Ediciones 2007.
- Foucault M. (1994) "Sexo poder y gobierno de la identidad" en ¿Qué hacen los hombres juntos? Ediciones Cinca Madrid 2015.
- Foucault M. (1981) "De la amistad como forma de vida" en ¿Qué hacen los hombres juntos? Ediciones cinca Madrid, 2015.
- Foucault, M. (1981) "El triunfo social del placer sexual" en ¿Qué hacen los hombres juntos? Ediciones Cinca Madrid, 2015.

- Foucault, M. (1981) "Tecnologías del yo y otros textos afines" Paidós, 2008
- Foucault (1983) "Cuatro conferencias sobre el poder". Colección Libros del Laberinto de Universidad Autónoma Metropolitana. México, 1989.
- Freud S. (1905) "Tres ensayos para una teoría sexual" En O C Tomo II Biblioteca nueva Madrid
- Freud S. (1914) "Introducción al narcisismo" En OC Tomo II Biblioteca Nueva Madrid
- Freud, S. (1915) "Lo inconsciente" En O C Tomo II Biblioteca Nueva Madrid.
- Freud S. (1933) "La feminidad" En OC Tomo III Biblioteca nueva Madrid.
- Fujigaki Lares, A. (2020) "Camino rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y antropoceno. Programa de posgrado en Antropología Social Universidad federal de Rio de Janeiro.
- Fujigaki Lares, A. (2020) "Antropoceno y pandemia2020: 500 años de colonización y epidemias" eb Noticonquista Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México, 2020
- Gloer Fiorini, L. (2015) "La diferencia sexual en debate. Cuerpos, deseos y ficciones" Lugar Editorial, 2015.
- González Reinoso, A. (2020) "Arte y realidad: enseñar estética luego del giro realista en filosofía" Universidad Autónoma de Baja California. Campus Tijuana. Facultad de Artes. México, 2020.
- González, D. (2019) "Del significante UNNOES. Entre la falta en ser y el ser" en El rey está desnudo N° 14 Año 12
- González, D. (2020) "La metáfora conjuntiva identitaria diferencial" Apola cursos 2020.
- González, D. (2020) "Las fórmulas de la textuación" Clases dictadas en La Tercera Psicoanálisis Área Género y Diversidad.
- Grande, A. (2019) "Nuestra pequeña Lulú: De la identidad por mandato a la identidad por el deseo" Ediciones UNGS, 2019.
- Grosfoguel, R. (2009) "Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales". En "Piel negra, máscaras blancas" Akal, 2009.
- Guattari, F. (1973) "Para acabar con la masacre del cuerpo" Escrito publicado en la Revista Francesa Recherches N° 12, 1973.
- Guattari, F. (1972) "Psicoanálisis y transversalidad" Siglo Veintiuno editores, 1976.
- Guattari (1979) "La revolución molecular" Errata naturae, 2017
- Guattari F. (1992) "Caosmosis" Manantial 1996.
- Guattari, F. (1989) "Las tres ecologías" Pre-textos, 1996.
- Hadot, P. (2003) "Ejercicios espirituales y filosofía antigua" Biblioteca de ensayo Siruela, 2006

- Haraway, D. (1984) "Manifiesto ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en un circuito integrado" David Ugarte 1992
- Haraway, D. (2003) "Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa" bocavulvaria ediciones 2017.
- Haraway D. (2019) "Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chuthluceno" Editorial Consonni.
- Harman, G. (2014) "El materialismo no es la solución. Sobre materia, forma y mimesis" Traducción de Jazmín Acosta a partir de The Nordic Journal of Aesthetics nº 47 pp 94 -110.
- Hazaki, C. compilador (2012) "La crisis del patriarcado". Topia Ediciones, 2012.
- Hester, H. (2018) "Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción" Caja Negra, 2018.
- Hill Collins, P "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro" en "Feminismos negros. Una antología" Traficantes de sueños, 2012.
- Hocquenghem G. (1972) "El deseo homosexual" Melusina Madrid 2009
- Illouz, E. (2012) "Por qué duele el amor. Una explicación sociológica" Katz Editores, 2012.
- Jones, C. (2019) "La deconstrucción del sexo" Warren Ediciones, 2019.
- Julien, F. (2013) "Cinco conceptos propuestos para el psicoanálisis" el cuenco de plata, 2013.
- Kaczynski, T. (2015) "Al espíritu de la primavera" Matar o Morir ediciones, verano del 2015.
- Kirby, V. (2006) "Judith Butler: Pensamiento en acción" Ediciones bellatera, 2006.
- Kohn, E. (2013) "Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano" Hekht y editorial Abya- yala, 2021.
- Kropotkin, P. (1902) "El apoyo mutuo. Un factor de la evolución" editorial Tauro. 2010.
- Kundera, M. (1984) "La insoportable levedad del ser" Tusquets editores, 1996
- Lacan J. (1958) "La significación del falo" Escritos II Siglo XXI 2002.
- Lacan, J. (1956) "Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956" Escritos. Tomo I Siglo XXI, 2002.
- Lacan, J. (1960) "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" Escritos. Tomo II. Siglo XXI, 2002.
- Lacan (1966) "Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine quanon de absolutamente cualquier sujeto Baltimore USA
- Lacan J. (1969-1970) Seminario 17 (1969-70) "El reverso del psicoanálisis". Paidós 2002.

- Lacan J. (1971) Seminario 18 “De un discurso que no fuera del semblante”
- Lacan, J. (1971-72) “El saber del psicoanalista” versión EFBA
- Lacan J (1971-72) Seminario 19 “...O peor”. Paidós 2012
- Lacan J. (1972-73) Seminario 20 “Aún” Paidós 2001.
- Lacan, J. (1975) “Quizás en Vincennes...” Otros escritos Paidós, 2012.
- Laplanche (2006) “El género, el sexo, lo sexual” Revista Alter N°2 Septiembre de 2006.
- Lapoujade, D. (2017) “Las existencias menores” editorial Cactus, 2018.
- Laqueur, T. (1994) “La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud” Ediciones Cátedra, 2003.
- Latour, B. (1991) “Nunca fuimos modernos”. Ensayo de antropología simétrica. Siglo veintiuno ediciones, 2007.
- Latour, B. (2012) “Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos” Paidós, 2013.
- Le Gaufey, G. (2009) “El no todo de Lacan. Consistencia lógica. Consecuencias clínicas”. El cuenco de plata, 2009.
- Lévi Strauss, C. (1949) “Las estructuras elementales del parentesco” Paidós 1969
- Lovelock, J. (1979) “gaia, nueva visión de la vida sobre la tierra” ediciones Orbis, 1985.
- Maldonado Goti, H. (2020) “El estado Coatlicue en Gloria Azaldúa” en “Eros racializado” en e-dicciones justine de la École Lacanienne de psychanalyse, 2020.
- Maldonado Goti, H. (2014) “Tiempo, historia y alienación en Fanon: puntos de discusión con el psicoanálisis” en Memorias Coloquio Sur. Erótica de la Dominación. E-dicciones Justine de la École lacanienne de psychanalyse. Montevideo, 2014.
- Maniglier, P. ((2016) “¿Cuántos planetas tierra? El giro geológico en antropología” en AVA Revista de Antropología N° 29 Diciembre 2016, pp 199-216. Universidad Nacional de Misiones. Misiones Argentina.
- Martínez, A. (2018) “Identidad y cuerpo en la trama del sujeto sexogenerizado: Del psicoanálisis norteamericano a Judith Butler” Memoria Académica UNLP. Facultad de Humanidades, 2018.
- Mbembe, A. (2006) “Necropolítica” Melusina, 2011.
- Meillassoux, Q. (2010) “Pensar el fanatismo post-dogmático” Traducción al cuidado de Pedro Sosa 2021.
- Morton, T. (2016) “Ecología oscura. Sobre la coexistencia futura” Paidós, 2019.
- Murillo M. (2019) “Deleuze & Guattari. El deseo y lo social” Editorial Brueghel (2019)
- Nancy, J. L. (2000) “La comunidad inoperante” Escuela de Filosofía Universidad ARCIS Santiago de Chile, 2000.

- Negri, A. (2021) "Spinoza ayer y hoy". Cactus , 2021.
- Nietzsche, F. (1878) "Humano, demasiado humano" Editores mexicanos unidos 5ta edición, febrero 1986
- Nietzsche, F. (1886) "La gaya ciencia" ediciones Libertador, 2004.
- Nin, D. (2020) "Zoológicos humanos" en e-dicciones justine de la École lacanienne de psychanalyse.
- Oyéwumí O. (1997) "La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género" Editorial en la frontera Bogotá. 2017
- Paredes, J. (2010) "Hilando fino. Desde el feminismo comunitario" Ediciones cooperativa El rebozo. México 2014
- Paván, V. (2019) "Niñez trans. Experiencia de reconocimiento y derecho a la identidad" Ediciones UNGS, 2019.
- Perlongher, N. (1981) "Poemas". Cadáveres. Dichoso el árbol ediciones. 1991.
- Perlongher, N. (1991) "Los devenires minoritarios" NORDAM Montevideo, 1991.
- Pérez, M. (2019) "Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable" Revista de Estudios y Política de Género. El lugar sin límites. Universidad de Bs. As. Conicet, 2019.
- Porchat, P. (2007) "Entre las teorías de género y el psicoanálisis: una clínica para una sociedad queer" en La diferencia desquiciada. Género y diversidades sexuales. Fernández, A. y Siqueira Pérez, W. editores. Editorial Biblos, 2013.
- Povinelli, E. (2016) "Geontologies. A requiem to late liberalism. Durham, Duke University Press 2016, Traducción Emmanuel Biset y Constanza Filloy. Capítulo 1, Las tres figuras de la geontología.
- Preciado P. (2000) "Manifiesto contrasexual. Anagrama. 2011.
- Preciado, P. (2006) "Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual" Editorial Melusina, 2009.
- Preciado P. (2020) "Yo soy el monstruo que os habla: informe para una academia de psicoanalistas" Anagrama, 2021.
- Quijano, A. (2014) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina" Clacso, Colección Antologías, 2014.
- Ramírez, M. T. (2016) "Cambio de paradigma en filosofía. La revolución del nuevo realismo" DIANOLA, Volúmen LXI N° 77 Instituto de investigaciones filosóficas UNAM
- Reitter, J. "Edipo Gay. Heteronormatividad y psicoanálisis" Letra Viva, 2018.
- Rieder, I. Voigt, D. (2004) "Sidonnie Csillag. La joven homosexual de Freud" el cuenco de plata, 2004 Rolnik, S. (2003) "Esferas de la insurrección. Apuntes para decolonizar el inconsciente" Tinta Limón, 2019.
- Rolnik, S. Guattari, F. (2005) "Micropolítica. Cartografías del deseo" Traficantes de sueños, 2006.

- Rubin, G. (1975) "El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo" Nueva Antropología. Volumen N° 30 México, 1986.
- Sabsay, L. (2007) "El mito de la diferencia sexual: teoría social, feminismo, posmodernidad. En Acta académica <http://www.acta-academica.org/000-106/178>. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Bs As. 2007
- Sahlins, M. (2008) "La ilusión occidental de la naturaleza humana" Editor digital: Titivillus 2008
- Said, E. (2008) "Orientalismo" ediciones de bolsillo, 2008.
- Samaja J. (2004) "Epistemología de la salud. Reproducción social, subjetividad y transdisciplina" Lugar Editorial 2009
- Segato, R. (2010) "Las estructuras elementales de la violencia" Prometeo, 2010.
- Silvestri, L. (2013) "Ética amorosa del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres" Milena cacerola, 2013.
- Silvestri, L. (2014) "Foucault para encapuchadas" Milena cacerola, 2014.
- Silvestri, L. "El futuro llegó hace rato. Antígona o el feminismo intempestivo" Fanzine sección Filosofía Antigua. Y Contextos Psi publicación de la coordinadora de psicólogos del Uruguay 2019 n° 005
- Silvestri, L. (2019) "Primavera con Monique Wittig El devenir lesbiano con el dildo en la mano de Spinoza transfeminista". Queen Ludd Editora, 2021.
- Silvestri, L. "Sin esperanza y sin miedo. Cínicos. Estoicos. Epicúreos" Queen Ludd editora 2021.
- Silvestri, L. (2022) "Un amigo judío. Spinoza maestro de la libertad" Queen Ludd Ediciones, 2022.
- Sinay Cecilia (1999) "Transdisciplina" en Psicoanálisis ApdeBA Vol. XXI n° 3 -1999.
- Simondon, G. (1958) "La individuación a la luz de las nociones de forma y se información" Cactus La cebra, 2009.
- Simondon, G. (1958) "El modo de existencia de los objetos técnicos" Prometeo libros, 2008.
- Souriau, E. (1938) "Tener un alma. Ensayo sobre las existencias virtuales" Editorial cactus, 2021.
- Spinoza, B. (1677) "Ética demostrada según el orden geométrico". Editorial Trotta, 2000.
- Spivak, G. (1998) ¿Puede hablar el sujeto subalterno? Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata.
- Stengers, I. (2014) "La propuesta cosmopolítica". Revista Pléyade 14, julio-diciembre 2014 / PP 17-41.
- Stengers, I. (2017) "Tiempos de catástrofes: Cómo resistir a la barbarie que viene". Futuro Anterior Ediciones, 2017.
- Suzuki, D. Fromm, E. (1960) "Budismo zen y psicoanálisis" Fondo de cultura Económica, 1998.
- Sztulwark, D. (2019) "La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de la política". Caja Negra Editora, 2020.

- Tarde, G. (2006) "Monadologías y sociología" Ediciones Cactus, 2006.
- Tajer, D. (2020) "Psicoanálisis para todxs. Por una clínica pospatriarcal, postheteronormativa y poscolonial" Topia, 2020.
- Tin, L. G. (2008) "La invención de la cultura heterosexual" El cuenco de plata, 2015.
- Todorov, T. (1982) "La conquista de América. El problema del otro" Siglo XXI editores, 1998.
- Tort M. (2016) "Las subjetividades patriarcales. Un psicoanálisis inserto en las transformaciones históricas" Topia 2016
- Ulloa, F. (1995) "Novela clínica psicoanalítica. Historia de una práctica" Paidós, 1995.
- Valle, A. (2022) "Jamás tan cerca". Paidós, 2022.
- Vasallo, B. (2018) "Pensamiento monógamo, terror poliamoroso" Edición La oveja roja. Madrid, 2018.
- Virno, P. (2021) "Sobre la impotencia. La vida en la era de su parálisis frenética" Tinta limón, 2022
- Viveiros de Castro E. y Danowski D. (2019) "¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines". Caja Negra, 2021
- Viveiros de Castro, e. (2009) "Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural" Katz editores, 2010.
- Viveiros de Castro, E. "Las tres inteligencias" Arqueologías del porvenir, 2021
- Volnovich, J. C. (1996) "Generar un hijo. La construcción de un padre" Revista actualidad psicológica N° 238. Año 21, Diciembre 1996.
- Wittig, M. (1978) "El pensamiento heterosexual y otros ensayos" Editorial Egales, 2006.
- Woloski G. compiladora (2021) "Teoría y clínica en la obra de Silvia Bleichmar" Ricardo Vergara Ediciones, 2021.

