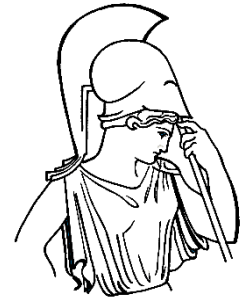




**Universidad Nacional
Autónoma de México**



Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Filosofía

**EL CUERPO COMO ALTERNATIVA
PEDAGÓGICA Y ERÓTICA:
PRODUCCIÓN DE LO COMÚN POR
MEDIO DE POLÍTICAS DE LA ALEGRÍA**

Tesis

que para optar por el título de

Licenciada en Filosofía

presenta

Mariana Rico Cortés

Asesor: Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño

Ciudad Universitaria, CD.MX., 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA

*A mi mamá Susana, a mi papá Armando, a mi abuelo Miguel, a Andrey,
a mi hermano Jorge, a mi hermana Sandra, a mi querido maestro
Rafael Ángel Gómez Choreño y a Atenea.*

*Las personas que más amo en esta vida y que han estado en todo
momento y en esta hermosa trayectoria.*

*Este trabajo va dedicado a ellos, quienes me han enseñado a amar la
vida de muchas maneras y a amar con mucha libertad esta maravillosa
vocación que elegí.*

AGRADECIMIENTOS

Comienzo por agradecer a mi asesor de tesis, el Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño, por haberme guiado paciente y amorosamente en la elaboración de esta tesis. Más aún, mi agradecimiento por la compañía, cariño y amistad desde años atrás; por todas las enseñanzas, charlas, consejos, palabras de aliento y un sinfín de gestos. Por compartir el increíble universo de filosofías, personas, libros y emociones que me hacen constantemente quien soy. Gracias infinitas y gracias por contribuir a la alegría que me invento.

También agradezco todo el apoyo, los consejos y sugerencias que me brindaron todos mis sinodales. Gracias al Dr. Billy López González, al Dr. Ernesto Gallardo León, al Dr. Cuitláhuac Moreno Romero y al Dr. Ramón Chaverry Soto.

Al Dr. Ramón Chaverry Soto, por todo lo que he aprendido de él en la licenciatura y por la amistad y cariño que me ha brindado estos años. Gracias por ser una de las personas que académica y vivencialmente ha marcado mi vida. Gracias también por compartir la chispa y jovialidad con la que se puede aprender filosofía.

Al Dr. Cuitláhuac Moreno Romero, por su peculiar y alegre compañía, su escucha atenta y por su enseñanza. Gracias por esa libertad que comparte para poder hablar desde lo más profundo de uno.

Al Dr. Ernesto Gallardo, por compartir con tanta alegría y sencillez su persona, su amistad y hospitalidad, sus conocimientos y su apoyo. Gracias por ser un gran amigo

Gracias a todos mis maestros que han sido de diversas formas, amigos con los que la experiencia de la filosofía ha sido uno de los acontecimientos más amorosos y alegres de mi vida. Sin ellos, no hubieran tenido cabida mis inquietudes e intereses. Gracias a todos ellos por compartir con tanto amor, no sólo lo que saben, sino el amor con el que viven la filosofía. Gracias Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño, al Dr. Alberto Constante, al Dr. Ramón Chaverry Soto, al Dra. Greta Rivara Kamaji, al Dr. Ernesto Gallardo León y al Dr. José Luis Castro Quilantán.

Gracias infinitas al Mtro. Esteban de Jesús Rodríguez Migueles, porque sin él no hubiera conocido la filosofía y su vivencia como la concibo ahora; gracias a él y a su inspiración, es que decidí estudiar filosofía. Le agradezco haberme abierto las puertas a un universo maravilloso y por ser de los mejores maestros que pudiera tener en la vida.

Quiero agradecer infinitamente a mis amados padres, por ser los pilares y los que me impulsan a seguir mis sueños, incluso cuando tengo miedo. Por haber sido los primeros en apoyarme cuando me decidí a cambiar de carrera y estudiar Filosofía. Gracias por acompañarme en este camino tan variopinto, por alumbrarlo y llenarme de alegría, sobre todo cuando inventársela de pronto parece una labor imposible. Gracias por ser siempre los primeros en creer en esto que amo. Gracias por todos los libros que me han regalado, las conversaciones infinitas, y por ser mis amigos. Gracias por la mejor educación que pude haber recibido.

Gracias a mi novio Andrey, quien ha compartido este camino, por ser mi compañero durante toda la licenciatura y sobretodo en esta última fase. Gracias a su apoyo, esta tesis ha podido concluir de una forma más ligera y mucho más alegre. Gracias por todo el amor y apoyo que me ha brindado siempre, así como por compartir sus gustos en filosofía y por escuchar lo mío; por compartir la emoción de lo que me apasiona como si fuera suya.

Agradezco a mis amados hermanos Jorge y Sandra quienes son un apoyo fundamental en todos los ámbitos de mi vida. Por alumbrarme siempre en todas mis decisiones y caminos. Gracias por su incondicional amor.

Agradezco a la Universidad y a la Facultad de Filosofía y Letras por la oportunidad brindada para estudiar. Definitivamente me ha brindado lo mejor, no sólo en estudios, sino por todas las personas que he conocido.

Asimismo, agradezco a la Dirección General de Asuntos de Personal Académico (DGAPA) de la UNAM por haberme otorgado una beca para poder concluir mis estudios de licenciatura por medio del proyecto PE403616 “Filozoofía: Historia filosófica sobre los animales”, dentro del Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y el Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME), bajo la responsabilidad de la Dra. Leticia Flores Farfán.

ÍNDICE

DEDICATORIA	p. 3
AGRADECIMIENTOS	p. 5
ÍNDICE	p. 7
INTRODUCCIÓN	p. 9
CAPÍTULO I.- EL CUERPO COMO UN ESPACIO Y ALTERNATIVA PEDAGÓGICA	p. 19
I.1. Educación mayor	p. 19
I.2. La educación menor como una alternativa pedagógica	p. 45
I.3. Producción de cuerpos	p. 67
I.4. El acontecimiento y las prácticas pedagógicas	p. 74
CAPÍTULO II.- LOS DESPLIEGUES DEL CUERPO	p. 83
II.1. El cuerpo como despliegue	p. 83
II.2. Despliegue ético-estético	p. 87
II.3. Despliegue erótico	p. 97
II.4. Despliegue político	p. 113
CAPÍTULO III.- CUERPOS DESEANTES Y COMUNIDAD	p. 123
III. 1. El cuerpo como acontecimiento y espacio pedagógico	p. 123
III. 2. El cuerpo y la producción deseante	p. 135
III.3. Políticas del cuerpo	p. 158
III.4. Cuerpos y comunidades libertarias: el libre deseo de ser cuerpo común	p. 163
CONCLUSIONES	p. 171
BIBLIOGRAFÍA	p. 181

INTRODUCCIÓN

Actualmente se han generado diversos estados de confusión, rechazo, ambigüedad y adolescencia en nuestro cuerpo.¹ Es como si el cuerpo y el ser humano fueran dos cosas diferentes, una residiendo en la otra, y ambos se sintieran incómodos con su cambio y formación constantes. La filosofía, al igual que el arte y la literatura, parecen dispuestos a realizar el diagnóstico de tales cuestiones: lo exponen, exploran, analizan, critican y desarticulan. Todo esto, sólo es muestra de que todas las cosas, ideas, pensamientos, sensaciones, emociones, sentimientos, etcétera, pasan por el cuerpo y que éste se encuentra en continua formación, transformación, resistencia, devenir, o bien, en un continuo conjunto de circunstancias que lo obligan a permanecer esclavizado a la repetición de ciertos procesos de producción y formación. Por ende, el cuerpo es un problema actual.

Por tal razón, parece conveniente tomar en cuenta que estos estados de confusión y conflicto, que se albergan alrededor y en el cuerpo mismo para situar los modos del cuerpo actual, aluden a situaciones de las cuales somos partícipes como seres humanos, pero también que padecemos en todo momento. Dichos estados de confusión y conflictos son explicados a partir de las *intensidades* que menciona Gilles Deleuze, que hoy en día impactan constantemente sobre nuestras maneras de ser y entender los cuerpos que somos, pues vivimos inmersos en una constante producción y reproducción de estímulos, repeticiones y “novedades”. Estas novedades, además, se generan de la repetición constante de una imagen o idea de lo colectivo y de lo individual, pero que no rompen con este ciclo de adolescencia sobre nuestro propio cuerpo y del cuerpo común que somos todos los seres humanos.

En este sentido, la relevancia filosófica de esta tesis versa sobre pensar cómo se configura una pedagogía para la producción de espacios de formación capaces de acoger al cuerpo y cortar con dichos estados conflictivos. Simultáneamente, este trabajo cobra relevancia en el sentido de que se traza una pedagogía capaz de transformar dicha conflictividad, de procurar un cuidado al cuerpo y problematizarlo sin descartarlo, así como de crear dispositivos o máquinas que resisten la complejidad de lo contemporáneo.

¹ En este trabajo se habla de cuerpo, persona, hombre y ocasionalmente de sujeto para referirse al ser humano indiscriminadamente. No se hace un tratamiento filosófico de los conceptos de persona, hombre o sujeto.

Ahora bien, hoy en día hay una preocupación acerca de cómo se concibe al cuerpo y cómo se está educando a éste. Dichos estudios surgen a partir de aproximaciones como el «*embodiment*»,² la filosofía de la educación y las filosofías de autores como Spinoza, Nietzsche, Foucault y Deleuze, a partir de las cuales se han acuñado nuevas formas del saber sobre el cuerpo o el giro corporal de la filosofía a partir de la segunda mitad del siglo XX, surgiendo las nociones de posmodernidad y post vanguardias, las cuales señalan los diferentes aspectos de esta recuperación y concepción del cuerpo. Dichos autores y filosofías serán algunos de los nuevos discursos que transforman las condiciones de posibilidad del cuerpo, abandonando las visiones tradicionales y hegemónicas donde el cuerpo es considerado como una dualidad del tipo: cuerpo-mente, cuerpo-alma, cuerpo-órgano, cuerpo-máquina, cuerpo-objeto, cuerpo-sujeto, etcétera. Estas filosofías emanan frente a una tradición que se ha enfocado únicamente al alma y a su espiritualidad, despreciando al cuerpo.

Estas filosofías, además, junto con el famoso giro corporal y el emplazamiento del cuerpo como temas principales en diversas reflexiones y críticas, han logrado proponer *puntos de fuga* a los paradigmas del alma y a los dualismos mencionados anteriormente. No obstante, si se desea que el cuerpo no sustituya la noción de mente, conciencia o alma, y seguir teniendo una visión identitaria, reductiva, unitaria e incompleta de éste, es necesario adoptar o proponer filosofías o líneas de investigación en las cuales no sólo se redefina al cuerpo, sino que se le recupere por medio de una *ontología corporal*, en la cual se tenga una visión diferente del ser y la existencia que deriven del cuerpo, es decir, una ontología materialista y sensual.

Por lo anterior, en la presente tesis se ha querido mostrar que el cuerpo es un espacio y una *alternativa pedagógica* capaz de producir comunidades libertarias a través de la *erótica* y otras *políticas de la alegría*. De esto se sigue que el objetivo general de esta tesis consiste en mostrar que el cuerpo es un *espacio pedagógico* a través de los despliegues ético-estético, erótico y político del cuerpo, el cual es capaz de transformarse, desterritorializarse y resistirse, para conformar una diversidad de comunidades alegres, amorosas, hospitalarias y libertarias. Esto, a través de una alternativa pedagógica hedonista y erótica, donde la producción de los cuerpos, la configuración o desconfiguración de éstos, se dé por medio del libre gozo de los placeres de sí y de los otros, mediante *políticas de la alegría* que surjan del mutuo acuerdo. Lo

² El término inglés que se utiliza para retomar estas filosofías es *embodied* dentro de la filosofía anglosajona, no obstante se puede utilizar también para abordarlo desde una “filosofía continental”, a lo cual podríamos traducir *embodied* como ‘corporizado’, o bien, ‘encarnado’, para dar cuenta fenomenológicamente del cuerpo y así sea pertinente, por ejemplo, hablar de una subjetividad como una *conciencia encarnada*. Cf. T. Csordas, “Embodiment and Cultural Phenomenology”, en Gail Weiss y Honi Fern Haber, *Perspectives on embodiment. The intersections of nature and culture*, pp. 143-162.

cual, recupera al cuerpo como ese espacio político que siempre ha sido y lo sitúa como una *alternativa pedagógica*.

Luego, los objetivos particulares son los siguientes:

- 1) Por medio de la noción de *educación mayor* y *educación menor*, se mostrará la diferencia entre educación y pedagogía; esto, con el propósito de entender los modos de producción y formación de un cuerpo en la especificidad o la injerencia de dichas prácticas.
- 2) Mostrar que el cuerpo es una *alternativa pedagógica* y un *espacio pedagógico*, mediante prácticas que reivindiquen al cuerpo en sus despliegues ético-estético, erótico y político; es decir, prácticas que restituyan y recuperen al cuerpo mediante experiencias prudentes, creativas, amorosas, alegres y políticas, las cuales conforman comunidades que tienen acontecimiento a partir de sus potencias políticas. Por tal motivo, se muestra también que la educación tradicional es un dispositivo de control que forma cuerpos hegemónicos.
- 3) Mostrar cómo es que los cuerpos tienden siempre a producir comunidades en función de su deseo y anhelo de experimentar el placer de unirse (o formar comunidad) y gozar de ello. Si bien esto puede ocurrir de modos alegres o tristes, se tiene como objetivo mostrar que la producción de comunidades y cuerpos alegres es posible siempre y cuando se retomen otras concepciones del deseo, el placer y el gozo, en las cuales se retoma el cuidado y la procuración del cuerpo, eliminando todo tipo de neurosis e insatisfacciones que provienen de prácticas eróticas que condenan la sensibilidad, sensualidad y sexualidad de los cuerpos, para así posibilitar cuerpos alegres y comunidades que procuren el gozo pleno de sus libertades a partir de diversas *políticas de la alegría*.

Lo anterior implica una revisión y análisis a los modos de materialización en los que se producen los cuerpos, virando la vista a filosofías a-sistemáticas, menores, sensuales e inmanentes que han tratado de ser opacadas por la tradición occidental y el pensamiento judeocristiano; claro está, cuidando de que el cuerpo no se reduzca a una mera visión fisiológica y biológica (positivista), o se reduzca lo corporal a un aspecto meramente físico y material. Se trata, por tanto, de situar al cuerpo y su producción como una problemática donde lo que interesa es saber cómo los afectos que mueven a un cuerpo son atravesados por diversas pedagogías, en su mayoría hegemónicas, lo cual ocasiona que el cuerpo sea visto como un objeto o como la

representación de un sujeto cuyo único fin es producir y producirse para una sociedad de consumo, donde el deseo y el gozo de sí mismo y de los otros se ve obturado en políticas de odio, miedo, control, culpa, deuda, en fin, afectos tristes que han surgido de modos de educación, que sólo oprimen el júbilo, la fuerza y potencia que tiene cualquier cuerpo de existir y de vivir.

La hipótesis central de este trabajo consiste en asumir que, si se retoma la idea de una *estética de la existencia* que posibilite prácticas eróticas y políticas donde el deseo se pueda gozar y disfrutar, devolviendo la capacidad y potencia de obrar del cuerpo, es decir, encontrando *líneas de fuga* donde el cuerpo logre librarse de algún afecto triste que lo oprima, y dichos acontecimientos se vuelvan *ejercicios o prácticas libertarias*, entendidas como modos de cuidado, procuración del placer de sí y de los otros, así como del gobierno de sí y de los otros, entonces es posible la *producción de lo común*, pero desde el júbilo, el gozo y la alegría.

Dicho de otro modo, esta tesis versa sobre el cuerpo como un *espacio pedagógico* a modo de proponer una *alternativa pedagógica y erótica* para la *producción de lo común* por medio de *políticas de la alegría*, frente a una pedagogía que resulta ser una «educación mayor» (hegemónica o tradicional) que busca siempre enmarcar al ser humano en función de instituciones o identidades que salvaguarden el *statu quo* del Estado, así como sus modos capitalistas de producción y de consumo.

Esta *alternativa pedagógica* trata filosóficamente al cuerpo como un espacio que es atravesado, o bien, por procesos de producción deseante que desencadenan en este afectos alegres, o bien, por afectos tristes que incrementan o disminuyen tanto su capacidad de obrar como los modos en los que éste forma comunidades con otros cuerpos, es decir, mediante políticas alegres o mediante políticas tristes. Por ello, el presente texto trata acerca de educación, afectos, cuerpo y deseo.

En este sentido, es necesario aclarar desde dónde estoy entendiendo la noción de cuerpo; qué estoy entendiendo por una *mecánica de los afectos* y por los afectos mismos; qué noción estoy adoptando para referirme al deseo; qué se entiende por pedagogía y educación; y por qué existe una relación entre el cuerpo, la pedagogía y lo político.

En primer lugar, estoy entendiendo a la pedagogía —siguiendo a Gramsci—, no sólo como un proceso, sino como algo que deriva de una educación hegemónica, la cual defino como un *proceso de formación* del hombre adulto durante el largo período de su adolescencia (e infancia), con el fin de que sea esencialmente un productor y consumidor de bienes inmateriales y materiales, en tanto que esta educación le da su valor como ciudadano, de acuerdo a su capacidad de producción y consumo. Asimismo, entiendo por pedagogía al proceso mediante

el cual los seres humanos conservan y transmiten sus peculiaridades físicas, culturales, sociales, intelectuales, espirituales, etcétera, y que a través de ciertas políticas capturan los *modos de producción de lo común*, es decir, de los modos en los que los seres humanos forman comunidades.

A este conjunto de definiciones de la pedagogía se les ha llamado «educación mayor». Por «mayor» me refiero a todo lo relacionado con los procesos de producción que apelan al contenido o lo que es significado en función de alguna determinación, identidad o fin; lo «mayor» hace también referencia al deseo bloqueado, sometido, sometedor y edipizado; lo «mayor» produce *aparatos de captura*, reterritorializa, determina al espacio, lo estría, ejerce poderes disciplinarios.

Lo «mayor» o lo establecido sigue un vector que va del contenido a la expresión, es decir, que captura los modos de expresión y los formaliza de acuerdo con un interés o con una previa determinación que le conviene a cierto aparato de captura; en conclusión, lo «mayor» es una *hegemonía*. Por lo tanto, llamo «educación mayor» (educación o pedagogía) al conjunto de procesos que tienen como fin, formar a los seres humanos como productores de bienes para que éstos puedan ganarse y disputar su cualidad de ser ciudadanos y así no perder su *capacidad o potencia política*.

En este mismo sentido, se ha definido también como el proceso de enseñanza y formación en el cual la *hegemonía* produce cuerpos «intelectuales», enfocándose en procesos de jerarquización y especialización de diversos saberes, especialmente enfocándose en la hiperespecialización técnico-cultural de una sociedad, con el fin de obturar las vías del ejercicio de la *potencia política* de los cuerpos, para colocar a los «intelectuales» como el grupo dominante para el ejercicio de las funciones sociales y del gobierno político, tales como el consenso dado por las grandes masas y del aparato de coerción estatal que asegura la legalidad de prácticas disciplinarias.

En cuanto al término «hegemonía», lo entiendo como el grupo de poderes, disciplinas, instituciones y seres humanos que inciden en el ejercicio de prácticas que se inscriben en una educación a través de la cual, el Estado, entendido como sociedad política y sociedad civil, educa el consenso, difunde una concepción de vida y elabora una conciencia colectiva homogénea en la que los intelectuales constituyen la clase dominante sobre las minorías.

En el caso de los afectos, estoy partiendo de la definición que hace Baruch Spinoza en su *Ética demostrada según el orden geométrico*, la cual define a los afectos como las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada la potencia de obrar de este mismo, entendiendo también como afectos a las ideas de dichas afecciones, es decir,

que todo afecto del cuerpo es afecto de la mente. Sin embargo, a partir de dicha definición, se ha adoptado los matices definidos por Gilles Deleuze, entendiendo también al afecto como una «[...] variación continua de la fuerza de existir, en tanto que está determinada por las ideas que se tienen».³

Por ende, un afecto también es la fuerza que tiene un modo del pensamiento para existir, es decir, los modos existenciales de un cuerpo. Por otro lado, se ha entendido y distinguido en esta tesis la afección del afecto, tomando en cuenta las variaciones o modificaciones que experimenta el cuerpo debido al encuentro con otros cuerpos.

Ahora bien, la concepción filosófica del cuerpo a la cual se suscribe esta tesis es, en primer lugar, a partir del concepto *conatus* que da Baruch Spinoza en su *Ética*: el *conatus* (o *conato*) es la potencia con la que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser y éste no es nada más que la esencia actual de la misma (EI, Prop. VII), por lo que un cuerpo entonces es un modo de existencia. También, a la lectura propuesta por Deleuze sobre Spinoza, en la que se ha entendido filosóficamente al cuerpo como un modo de existencia; en este sentido, es entendido como diversos pliegues sobre sí de esta única sustancia (*conatus*).

Entendiendo al cuerpo a partir del *conatus* y de la propuesta que realiza Deleuze, el cuerpo adquiere una concepción especial a partir de la potencia y los pliegues. Con ello se propone aquí al cuerpo como un espacio (que posteriormente será un *espacio pedagógico*) en el que sus potencias son indefinidas, puesto que nadie sabe lo que puede un cuerpo. De este modo, el cuerpo evita clasificaciones o identidades separatistas o falsas dualidades del tipo causa-efecto, ya que el orden de las causas involucra simultáneamente a cada cuerpo en su extensión, cada idea o cada modo del pensamiento están constituidos por relaciones características que subsumen las partes de un cuerpo o de una idea. Por lo tanto, al no haber dualismos, el cuerpo, como un conjunto diverso de pliegues, permite ver las dimensiones constitutivas de éste (dimensión ético-estética, dimensión erótica, dimensión política), en tanto que dichas relaciones se dan en el *campo de inmanencia* del *conatus*.

Es en esta concepción del cuerpo donde lo pedagógico, los afectos y el cuerpo muestran una *alternativa pedagógica* potente; hablo del *Cuerpo sin Órganos*, el cual surge a partir de diversas mecánicas donde el punto inicial son los afectos que atraviesan al cuerpo y la *mecánica del deseo* que los acompaña. En este sentido, se entiende al *Cuerpo sin Órganos* como al inconsciente en su plenitud, esto es, el inconsciente de los individuos, de las sociedades y de la historia.

³ Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 172.

El *Cuerpo sin Órganos*, se define también como el deseo en estado puro, que todavía no ha sido codificado, carente de representación y que no ha sido puesto en función de algún “objeto de deseo”, o del deseo mismo desde una apreciación privativa o negativa (concepción tradicional del deseo). Por lo que, a lo largo del trabajo, se ha pretendido hablar de él de varias maneras, ya que es un cuerpo sensible que cambia a cada instante y que, a partir de los modos de producirse, va formando también diferentes modos de ser en la realidad. De ahí la importancia que le hemos conferido a la pedagogía.

También se ha considerado al cuerpo como un cuerpo sensual que está en función de *planos de inmanencia* de sensibilidad, percepción, afección, pasión y sensación, en tanto que éste acontece a partir de los flujos de su deseo. Esto tiene repercusiones no sólo ontológicas o éticas, sino también políticas, pues hay algunos procesos de producción de cuerpos que son instituidos y normalizados, donde los cuerpos mismos aprenden su propia producción en serie, sin la capacidad de un libre flujo del deseo, produciendo, a la vez, pseudo-comunidades conformadas a través de diversos afectos tristes y de la obturación del deseo.

Es por ello que, en el presente texto, el deseo se entiende desde una visión positiva y alejada del tratamiento filosófico tradicional, a partir de las propuestas de Baruch Spinoza, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Reich y Michel Onfray. La noción de deseo que se ha utilizado aquí, en vez de enfocarse al placer como el único fin de éste, se enfoca en “un gozo inmanente” al deseo que disfruta de sí mismo, puliendo sus modos de colmarse a sí mismo por medio de técnicas de la existencia que involucran, a su vez, ascéticas para depurar los errores que se han consagrado sobre éste, ignorando los códigos sociales para expandirse donde quiere, donde puede, lejos de toda moral normalizadora y en el puro gozo de un ejercicio imposible de diferir, curando toda neurosis generada por la prohibición, el castigo y la culpa en la que se inscriben micropolíticas y biopolíticas que organizan al cuerpo para mantenerlo sometido.

De nueva cuenta, se puede considerar que la relevancia y el valor del presente trabajo de investigación se basa en la importancia que tuvieron, tanto de manera teórica como práctica, los intentos de retomar al cuerpo bajo filosofías que apelan por lo terrenal en lugar de lo trascendental —y esto no significa únicamente estudiar o re-interpretar las filosofías hedonistas, vitalistas o materialistas, o a Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Guattari, Foucault, Freud, y a un gran grupo de autores que se dedican a ello desde sus líneas de investigación—; además, todo esto también es una invitación a pensar a partir y con todo el cuerpo, con el paladar, con el olfato, con la sexualidad y los encuentros, ocupándose de la vida y su deseo, de lo que se

considera una vida que vale la pena vivir, sobre la comprensión y entendimiento de la felicidad y sus posibilidades, como sugiere Michel Onfray.

El tratamiento de estos temas se ha elegido así, ya que todos estos se implican y se relacionan unos con otros; y debido también a que toda educación, entendida como una pedagogía que forma al ser humano o al cuerpo en sus *procesos de producción*, utiliza los afectos y al deseo para crear subjetividades, micro-políticas y macro-políticas que desembocan en formas específicas en las que los seres humanos producen comunidades y sociedades. Y es relevante al psicoanálisis, ya sea por el análisis mismo que se le pueda a hacer a un individuo o a una sociedad, o bien, para proponer terapéuticas (adecuadas o inadecuadas) que finalmente repercuten en la política de toda una sociedad y en los modos que tienen los seres humanos de hacer comunidad entre ellos a partir de la procuración y experimentación de sus propios placeres.

Entonces, para el desarrollo de lo ya mencionado, esta tesis se divide en tres capítulos. Cada uno, con sus respectivos apartados. El capítulo I se titula “El cuerpo como un espacio y alternativa pedagógica”, cuyo objetivo es mostrar, por medio de las nociones de «educación mayor» y «educación menor», la diferencia entre educación y pedagogía. Esto con el propósito de entender los *modos de producción* y formación de un cuerpo en la especificidad o la injerencia de dichas prácticas.

A su vez, éste tiene cuatro apartados: en el primero, se explica qué se entiende por *educación mayor*, para lo cual, lo primero que se diferencia en el texto es el sentido tradicional (y hegemónico) de la noción de «educación» a través de la concepción y crítica a la educación que realiza Antonio Gramsci en *La alternativa pedagógica*; en el segundo, se explica qué se entiende por «educación menor» y por qué este otro modo de educación, a través de distintas prácticas, constituyen una alternativa pedagógica como vías alternativas para la formación o producción de cuerpos más allá de los ámbitos escolares e institucionales; en el tercero, por otro lado, se explica el dispositivo mediante el cual se hace patente la producción de cuerpos en la «educación mayor», así como el dispositivo mediante el cual se posibilita la producción de cuerpos en la «educación menor»; finalmente, en el cuarto apartado de este capítulo, se describe —desde una perspectiva genealógica— la noción de «práctica pedagógica» para explicar mediante qué tipos de prácticas se da un *acontecimiento pedagógico*.

Por tal motivo, se muestra también, que la educación tradicional es un dispositivo de control que forma cuerpos hegemónicos. Por lo que en el segundo capítulo se desarrolla un primer apartado en el que se describe al cuerpo en función de las nociones de pliegue y despliegue de Gilles Deleuze, para estar en posibilidades de hablar de las diferentes

dimensiones de éste y de los movimientos que ocurren entre dichas dimensiones (dimensión ético-estética, dimensión erótica y dimensión política), y así mostrar el tipo de acontecimientos que surgen en estos movimientos, concentrándonos en el acontecimiento resultante del tránsito entre estas dimensiones: el acontecimiento erótico.

En el segundo apartado del capítulo, se reivindica al cuerpo para que no quede reducido a un sistema educativo hegemónico, ya que, en los procesos de formación y enseñanza, el cuerpo continúa siendo un campo de intensidades diferenciales, motivo por el cual se describe el conjunto de prácticas que, por medio de un *arte de la prudencia*, permiten una experiencia creativa del propio cuerpo a partir de una *estética de la existencia*.

En el tercer apartado, se sitúa al cuerpo como un «espacio» y «alternativa pedagógica» que posibilita el acercamiento a las fuerzas que componen al cuerpo, en especial aquellas que se desplazan entre «líneas de fuga» y que producen una erótica alegre y amorosa que configura nuevos cuerpos que restituyen la *potencia política* a los cuerpos; finalmente, por medio de la correlación que Spinoza hace entre *alegría*, razón y lo común, se planteará la «producción de lo común» y una política erótica o amorosa. En el cuarto apartado de este capítulo, se establece una relación entre lo pedagógico y lo político, mostrando que el ser humano, si bien es el resultado de un conjunto de condiciones de vida, también es un cuerpo sujeto a diversas transformaciones o variaciones en las intensidades (el gradiente), ya sea por la toma de conciencia de estas situaciones concretas y por el deseo de servirse de ellas o por un mero acontecimiento que disrumpe con una estructura determinada, haciendo evidente, además, que un cuerpo es capaz de poner en movimiento sus afectos de acuerdo con la fuerza de sus deseos, como una práctica en la que se da forma a sí mismo (desterritorialización).

Para el último apartado del segundo capítulo, se han retomado las propuestas educativas de Gramsci, ya que él considera a la educación tradicional como un dispositivo de control que se enfoca en formar a la clase social dominante y un conjunto de cuerpos hegemónicos, y no en producir comunidades que tengan acontecimiento a partir de sus potencias políticas.

Finalmente, en el tercer capítulo, se muestra cómo es que los cuerpos tienden siempre a producir comunidades en función de su deseo y anhelo de experimentar el placer de unirse (o formar comunidad) y gozar de ello, explicando por qué, si bien esto puede ocurrir de modos alegres o tristes, el principal objetivo consiste en mostrar que la producción de comunidades y cuerpos alegres es posible siempre y cuando se retomen otras concepciones del deseo, el placer y el gozo, en las cuales se retoma el cuidado y la procuración del cuerpo, eliminando todo tipo de neurosis e insatisfacciones que provienen de prácticas eróticas que condenan la sensibilidad,

sensualidad y sexualidad de los cuerpos, para así posibilitar cuerpos alegres y comunidades que procuren el gozo pleno de sus libertades a partir de diversas *políticas de la alegría*.

En el primer apartado del tercer capítulo, se postula al cuerpo como espacio pedagógico, mediante una educación menor, realizando una crítica a los modos y discursos que se han establecido para la producción de los cuerpos y las diversas subjetividades que los atraviesan. Para lo cual, se explicará por qué son necesarias unas «pedagogías filosóficas» que hablen de lo sensible, de los cuerpos estéticos, cuerpos deseantes, cuerpos significantes o de los cuerpos de sensación, así como de la percepción, la memoria, el movimiento, cuerpos que se basan en su propia producción mediante los afectos que incrementen y procuren su capacidad de obrar.

En el segundo apartado, en cambio, se hace un análisis del mapa del deseo y la incidencia que tienen sus movimientos en la producción de diferentes modos de hacerse un cuerpo, para distinguir los modos de producción deseante que capturan al cuerpo, así como aquellos que producen organismos gloriosos, sujetos deseantes o cuerpos sin órganos capaces de procurarse o procurar eróticas alegres para desterritorializar la represión del deseo.

En el tercer apartado, se explica cómo afecta la mecánica de los afectos tristes, además de producir cuerpos tristes, en la producción de políticas tristes que se reproducen constantemente en una comunidad o sociedad, afectando y disminuyendo la capacidad de obrar de una comunidad o sociedad; por otro lado, de una manera análoga, se explica cómo afecta la mecánica de los afectos alegres en la producción de políticas que, por ende, se constituyen como políticas alegres que permiten la conformación de comunidades alegres y diversas, de resistencias y de modalidades de cuerpos que no responden únicamente a un modelo fijo de “alegría”.

Por último, en la cuarta sección, primero se describe el tipo de prácticas que posibilitan y constituyen cuerpos capaces de ejercer en plenitud sus libertades así como el gozo de sí mismos, de los otros y del mundo sin que las circunstancias sean un factor determinante; luego, se muestra que la libertad de la cual se habla aborda un cierto tipo de determinismo que hace evidente por qué la necesidad de formar comunidad es algo ineludible, aunque requiera de ciertos modos de acuerdos en los cuales, para formar comunidades libertarias, debe primar el mutuo gozo, respeto y capacidad de obrar de todos los cuerpos involucrados.

CAPÍTULO I

EL CUERPO COMO ESPACIO Y ALTERNATIVA PEDAGÓGICA

El objetivo particular de este capítulo consiste en mostrar, por medio de las nociones de *educación mayor* y *educación menor*,⁴ la diferencia entre *educación* y pedagogía. Esto, con el propósito de entender los modos de producción y formación de un cuerpo, en la especificidad o la injerencia de dichas prácticas.

I.1. EDUCACIÓN MAYOR

El objetivo específico de este apartado consiste en explicar qué se puede entender por «educación mayor». Para ello, lo primero que voy a diferenciar es el sentido tradicional (y hegemónico) de la noción de «educación», que posteriormente llamaré «educación mayor», con ayuda de la siguiente descripción hecha por Antonio Gramsci en *La alternativa pedagógica*:

Si educar significa formar al hombre adulto durante el largo período de su adolescencia [e infancia], si el hombre adulto puede entenderse esencialmente como productor de bienes “espirituales” y “materiales”, si esta producción (como por otra parte, también el consumo) puede darse tan sólo en la comunidad humana y, por lo tanto, el hombre es productor en cuanto ciudadano, es decir, aquel “animal político” de que hablaba Aristóteles, entonces ¿qué ciencia se mostrará más ligada a la política que la pedagogía?⁵

A partir de esta noción de educación, se pueden destacar algunos puntos importantes que se hacen evidentes: primero, que es posible identificar las premisas que esta forma de pensar la educación implica; segundo, que se puede explicar por qué este proceso de educar o de educación, entendido como pedagogía, se relaciona explícitamente con la política, permitiéndonos suponer la existencia de diversas conexiones entre la pedagogía y la política; y

⁴ A lo largo de la tesis se utilizan los conceptos «educación mayor» y «educación menor», los cuales se han adecuado a partir del par «mayor-menor», propuestos por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Kafka. Por una literatura menor*.

⁵ Antonio Gramsci, *La alternativa pedagógica*, p. 7.

tercero, debido a lo anterior, que es posible mostrar la contradicción interna de esta noción de pedagogía-educación y el sesgo que introduce.

Dicho lo anterior, en esta concepción de educación se encuentran algunas premisas implícitas. Para empezar, se hace evidente que el gran fin de esta educación es que el humano sea un productor y consumidor de bienes, pero, para que ello ocurra, el humano también debe ser un ciudadano. De esto se desprende —al observar con detalle la naturaleza de esta relación económico-política—, que el fin de la educación como proceso es formar al humano como productor y consumidor de bienes, para así también poder crear y mantener su ciudadanía. Lo cual, hace evidente que la pedagogía es lo que le brinda al humano su *potencia* o *capacidad política*, de ahí la conexión o relación intrínseca entre la pedagogía y la política.

Pero, si el objetivo de ser productor y consumidor de bienes es ser un ciudadano con la capacidad de generar y mantener su propia *potencia* o *capacidad política* a través de la educación que se nos ha transmitido por medio de una tradición,⁶ entonces se presenta una contradicción o un sesgo político; obsérvese que a lo largo de la historia de la educación tradicional o hegemónica en Occidente, ésta presenta convenientemente un sesgo en su propia definición y en su dimensión política.

Y es que la tradición pedagógica que ha permeado hegemónicamente toda forma de educación, al menos en Occidente,⁷ comenzó hace muchos siglos atrás, con la *paideia* griega haciendo una clara distinción en la transmisión de unos ciertos saberes por encima de otros; esto puede observarse desde la educación que recibía el héroe antiguo para que aprendiera sus funciones de político y de guerrero, hasta el discurso acerca de la educación que inserta Platón a lo largo de sus obras, especialmente, en las de carácter político como *La República* y *Leyes*.⁸ Esto puede verse también en algunas escuelas sofisticas, así como en las escuelas de retórica en Roma y así sucesivamente.⁹

⁶ Se está hablando del ciudadano u hombre como productor y consumidor, no como una conjunción que separe estas características o las implique en una sucesión temporal, sino como una conjunción que las implica simultáneamente en la especificidad de sus procesos, en tanto que la propia constitución del hombre es un proceso de producción donde no hay separación entre el producto, el producir y el consumo, ya sea en su carácter productivo o improductivo, o los modos en los que los hombres quedan capturados por la producción social o devienen un *Cuerpo sin Órganos* o una comunidad afectiva. *Vid. infra*, cap. III de este texto.

⁷ En este texto se está refiriendo a la tradición pedagógica, mediante el concepto griego de *Paideia*, a partir del estudio que hace Werner Jaeger en *Paideia: los ideales de la cultura griega*.

⁸ *Vid.* Platón, *Diálogos IV. República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988, pp. 57-497; *Diálogos VIII. Leyes* (Libros I-VI), trad. de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999, pp. 185-499; y *Diálogos IX. Leyes* (Libros VII-XII), trad. de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999, pp. 8-346.

⁹ *Cf.* A. Gramsci, *La alternativa pedagógica*, pp. 7-8; y W. Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, pp. 263-302, 489-510, 589-780, 830-856, 1015-1077.

La *Paideia* es una síntesis de ideas pedagógicas que se originaron en Grecia, específicamente en la Grecia clásica, del siglo VI a.C. en adelante. Si bien el concepto de pedagogía/*paideia*, refiere inmediatamente a la formación de niños, es necesario ahondar en la historia de tal concepto desde una época más antigua, a saber, en la Grecia clásica, donde esta palabra cobra su sentido más alto con la *areté*. Para eso, Werner Jaeger, en su *Paideia*, rastrea en la literatura griega, aquella con contenido pedagógico, comenzado con Homero, ya que, él es considerado el máximo educador de toda Grecia, a través de sus dos obras: *La Iliada* y *La Odisea*.¹⁰ En ambas, la *paideia* se relaciona con la *areté*. Estas dos obras hablan acerca del acontecimiento de dos guerras y cómo funge el concepto de *areté* en función de ciertas cualidades que fundan la idea de hombre en Grecia (y posteriormente en Occidente). A *grosso modo*, el sentido pedagógico de la *paideia* aparece como formación del hombre, aunque cabe destacar que el primer sentido de la *areté* surgía de una cualidad divina, que sólo se adquiría como un Don.

Por una parte, en *La Iliada*, la *areté* es «el atributo propio de la nobleza»,¹¹ y el más alto sentido de lo humano. Luego, la nobleza es «la destreza y la fuerza sobresaliente como el supuesto evidente de toda posición dominante»,¹² pues los hombres que poseían dicha cualidad, eran hombres valerosos en todo momento y a la hora de enfrentar un combate en una guerra, triunfando siempre y ganando el respeto de todos y el respeto. Por tanto, todas las cualidades y virtudes derivadas de la nobleza, la valentía y la fortaleza; tales como la salud, el ser buen guerrero, destreza militar, hombría, honor, etcétera, son todas ellas elementos de la *areté*, y «encarna el ideal de todos sus héroes».¹³ No obstante, en el desarrollo de la *Iliada*, la *paideia* cobra tres sentidos pedagógicos: el primero, como formación en la infancia; el segundo como una enseñanza, y el tercero, como *areté*, es decir, una formación para lograr la virtud guerrera y el sentido heroico.

Por otra parte, en la *Odisea*, la *areté* se transforma y adquiere nuevas cualidades espirituales y morales,¹⁴ generando un cambio también, en la idea de hombre, añadiendo a lo anterior, la nobleza de espíritu, caracterizada por conductas relacionadas con la estima social. Posteriormente, estos elementos pedagógicos en la literatura griega se encuentran en las

¹⁰ Tanto en el caso de *La Iliada* como en el de *La Odisea*, se describen los sucesos de una guerra, en el primero, una guerra entre los aqueos y los troyanos, y en el otro, se describe el retorno de los héroes, así como la creación de una humanidad o de una idea de hombre sobre la cual se edifica la civilización griega, y posteriormente la cultura occidental.

¹¹ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 21.

¹² *Idem*.

¹³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

tragedias de Sófocles, particularmente en la tragedia de *Electra*, en la cual aparece un personaje de central importancia: el *pedagogo*,¹⁵ que se encarga de formar y transmitir a los hombres las virtudes y conductas necesarias para alcanzar la *areté*.

Luego, la *areté* con relación a la *Paideia*, se amplía en algunos de los *Diálogos* de Platón que presentan elementos pedagógicos. Por ejemplo, en el diálogo del *Protágoras*, el punto de discusión es si la virtud¹⁶ o *areté* puede o no ser enseñada.¹⁷ Luego, esta misma pregunta se la hace Menón a Sócrates, en el diálogo del *Menón o la virtud*, de una forma más compleja.¹⁸ Sócrates afirma nuevamente que la virtud no puede ser enseñada y menciona (como se menciona en algún momento en la *Iliada*) que la virtud llega por influencia divina, pero que, a pesar de no poder enseñarse, sí puede ser aprendida (como una experiencia individual e interna) la formación que uno se da a sí mismo.

Lo que interesa destacar de estos *modos pedagógicos* es que se han instaurado como una *tradicón* y como una *hegemonía* hasta nuestro tiempo, convirtiendo a la pedagogía en un principio donde la educación se ha definido (y se sigue definiendo) como «el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y transmite su peculiaridad física y espiritual».¹⁹ También la educación se entiende como «las condiciones especiales para el mantenimiento y la transmisión de [la forma peculiar del hombre en su doble estructura corporal y espiritual], las cuales exigen organizaciones físicas y espirituales».²⁰ Cabe mencionar que en la educación actúa una fuerza vital y creadora, que se sofisticada cada vez más mediante el esfuerzo consciente del conocimiento, pero que se hegemoniza en tanto que se manipula para el mantenimiento y la propagación de la especie humana.

¹⁵ Dicha figura la representa el anciano Ayo, quien en diversos momentos de la tragedia, en su figura de pedagogo, funge como mensajero o consejero, manteniendo las cualidades de la *areté*: sabiduría, fortaleza, nobleza de espíritu, valor, etcétera. Ayo cobra la figura del pedagogo porque es quien se encargó de la crianza y formación de Orestes después de morir su padre, Agamenón. Él se encarga de formarlo para que sea un hombre fuerte y noble para vengar la muerte de su padre.

¹⁶ Por virtud, en los términos en los que se está hablando en este apartado, me refiero a su acepción sin un uso meramente moral, y se entiende ésta como: «la expresión del más alto ideal caballeresco, unido a una conducta cortésana y selecto, y el heroísmo». Cf. W. Jaeger, *Paideia...*, pp. 20-21.

¹⁷ En este diálogo, Sócrates y el sofista Protágoras discuten acerca de si es posible o no enseñar la virtud o *areté*. Sócrates defiende la postura de que la virtud o *areté* no puede ser enseñada y que no es menester del hombre transmitir o comunicar esta virtud a los demás. Por su parte, Protágoras defiende la idea de que sí es posible enseñar la virtud o *areté*, pues afirma que tal virtud no forma parte de la naturaleza del hombre, ni se da por mera casualidad en éste, sino que resulta de reflexiones y preceptos que pueden ser enseñados y adquiridos por medio del estudio y del trabajo; sin embargo, en este diálogo no se concluye nada.

¹⁸ Cf. Platón, *Menón* (70a), en *Diálogos II*, p. 283: «Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?».

¹⁹ W. Jaeger, *Paideia...*, p. 3.

²⁰ *Idem*.

Asimismo, esta educación se ha encargado de formar hombres como productores de bienes desde la Antigüedad, ya que las necesidades básicas de consumo para la procuración y supervivencia de estos es algo que debía refinarse de acuerdo con su territorio y sus relaciones con otras comunidades pertenecientes a estos mismos u otros territorios. De tal modo, la educación, la economía y la política han estado relacionadas desde la Antigüedad.

Como consecuencia de la evolución del hombre en las diversas comunidades, la economía fue cambiando a tal grado que los modos de producción de bienes se sofisticaron y constituyeron una forma de dominio y control en función del poder y la propiedad. El creciente desarrollo de la economía monetaria frente a la economía natural produjo una revolución en el valor de las propiedades de los hombres y en el orden político.²¹

Ahora bien, la educación del hombre como ciudadano (en tanto que pertenece a un territorio, una economía, una cultura particular), tiene como premisa el surgimiento de las ciudades, lo cual es el resultado del progreso de las fuerzas de producción, que causa la aparición de la propiedad privada sobre los medios de producción y la división social del trabajo y de los instrumentos de producción. Asimismo, este proceso conlleva, inevitablemente, a la división de la sociedad en clases sociales, apareciendo la organización política de la sociedad y el establecimiento de determinados derechos y deberes políticos en función del *estatus* económico de la ciudad. Luego, un ciudadano es aquel que es habitante de la ciudad, pero con cierta potencia o rango político, que exige, para mantener dicha potencia, una educación que lo prepare para el desempeño de sus funciones sociales con relación al *estatus* social al que pertenece.

Desde la sociedad clasista más antigua, se ve la necesidad de educar al ciudadano transmitiéndole los conocimientos útiles para su desempeño social. Luego, el gobierno de estas ciudades se caracteriza por relaciones de dependencia personal, dominio y subordinación y, unido a ello, la formación del hombre para establecer vínculos con el Estado y la sociedad a partir del conocimiento de las normas y leyes que regulan dicha relación.

²¹ Continuando con la *Paideia Griega* y en relación con la economía, los nobles apegados a las antiguas formas de economía se encontraban en una situación de desventaja ante los propietarios de las nuevas fortunas adquiridas con el comercio y la industria. Los pequeños campesinos y arrendatarios, endeudados con los propietarios aristocráticos, fueron gobernados por una legislación opresora que otorgaba a los propietarios todos los derechos sobre los siervos, así como la adopción de ideas radicales, y los nobles, descontentos, pudieron fácilmente alcanzar el poder que anhelaban ofreciéndose como caudillos de esta masa política desamparada. El refuerzo del partido de los nobles propietarios con la clase de los nuevos ricos advenedizos fue, desde el punto de vista moral y político, un beneficio dudoso, puesto que el abismo entre la masa desposeída y la antigua clase aristocrática, poseedora de la cultura, se agrandó aún más y se hizo todavía más clara la oposición puramente material y brutal entre pobres y ricos, lo cual constituyó un motivo inagotable de agitación. Luego, se instituyó como un criterio de buen dirigente o gobernador el hombre que fuera “buen” dirigente de la economía. Cf. W. Jaeger, *La Paideia...*, libro I, cap. III, pp. 48-66; y libro III, cap. II, pp. 389-457.

Obsérvese que la educación —en tanto *proceso de formación*— se ha bifurcado de tal forma que, por una parte, se tiene una educación cuyo fin es formar a los futuros dirigentes o gobernantes de una ciudad y, por otra, la formación meramente técnica de humanos para que sean productores y consumidores de bienes; lo que obviamente beneficia mucho más a aquellos que fueron “destinados” para la *vida política*, es decir, para el establecimiento de una *hegemonía*. Entonces, los ciudadanos-gobernantes son aquellos que han sido formados para participar en el ejercicio del poder público, marginando y quitándoles esta condición (posibilidad y potencia) a los ciudadanos más pobres (esclavos y hombres con formación meramente técnica).²²

Con el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción, comenzó a surgir un nuevo tipo de politización (*producción de lo común*), basado en el vínculo del hombre con las cosas, los objetos, la naturaleza, en calidad de meras mercancías;²³ un modo de producción, que nace de la división de trabajo y que refleja el hecho de que las relaciones sociales se manifiestan como relaciones entre productos o mercancías.²⁴ De ahí que la burguesía, el Estado o —a grandes rasgos— la *hegemonía* se interese por la formación privilegiada de los hombres que tienen la capacidad de poseer los medios de producción, pues éstos son considerados como hombres jurídicamente libres; ciudadanos con la capacidad no sólo de participar en la vida pública y política, sino de ser dirigentes. El ciudadano-dirigente se ha considerado como poseedor y portador de las potencias políticas, como si éstas se adquirieran gracias a su participación en los asuntos del Estado y en la creación de leyes jurídicas que fijan los intereses de la clase dominante (*hegemonía*), logrando así la construcción de una comunidad clasista.

Por otra parte, la *condición política* del ciudadano y de todo hombre, en primera instancia, es la *potencia política* que cada cuerpo tiene, es decir, la capacidad de producir en el campo de la acción, acciones políticas, las cuales están relacionadas con la construcción de espacios comunes para y en la vida pública. La *condición política* (o *potencia política*) es el criterio para la organización de la vida biológica y de la vida política; es el actuar libre, diversa, impredecible e irremediamente de un cuerpo, es el «deseo de transformar el mundo y la experiencia de la

²² Al parecer, un ciudadano-gobernante no ha sido ejemplo de portador de la virtud o *potencia política* necesaria, más bien se les ha excluido de la ciudadanía.

²³ La mercancía es el modo o los modos de producción capitalista. Cf. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, pp. 225: «La quiebra de los códigos. La aparición, el surgimiento de flujos ahora descodificados que manan sobre el socius y lo atraviesan de parte a parte. El Estado ya no puede contentarse con sobre-codificar elementos territoriales ya codificados, debe inventar códigos específicos para flujos cada vez más desterritorializados: poner el despotismo al servicio de la nueva relación de clases; integrar las relaciones de riqueza y de pobreza, de mercancía y de trabajo».

²⁴ Cf. Karl Marx, *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital*, Tomo I/ Vol. I, cap. 1, parte 4, pp. 87-102.

pluralidad. Por tanto, la acción [en general] requiere del discurso y de la pluralidad, no es posible actuar en aislamiento, y el discurso es la realización de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales». ²⁵

Pero esta potencia, que tienen de facto todos los cuerpos, es capturada —desgraciadamente— por los modos de producción y consumo humanos, y bajo estos criterios, la *condición política* como resultado, por una parte de hombres como productores de bienes, y por otra, como consumidores de bienes, se produce a través de las implicaciones que resultan de dicha distinción, es decir, que la *condición política* de todo ciudadano queda en función o subordinada a aquellos hombres poseedores-productores de bienes; a partir de ellos, la *potencia política* de los demás hombres se encuentra graduada y en disputa (en las sociedades capitalistas la condición política de los hombres es la cuestión en disputa), pues la *condición política* de los consumidores de bienes, está condicionada a la capacidad de lograr mantener y perpetuar no sólo los sistemas de producción o la *hegemonía*, sino de mantener las condiciones de producción de los espacios en la vida pública y de reproducir el modo de vincularse con otros cuerpos a partir de un excesivo consumo de cuerpos y productos que aleja más a los cuerpos de su verdadera *potencia política*. ²⁶

Por ejemplo, la publicidad, la cual es un dispositivo que promueve el consumo para alcanzar aparentemente la absoluta *condición política* del propio cuerpo, insertando en la subjetividad, el deseo de alcanzar esa felicidad o potencia tan anhelada, en aras de consumir todo lo que se produce. Pero la cuestión es que, para adquirir todas esas cosas tan “necesarias”, la mayoría se endeuda y se angustia, porque ni se posee toda la producción resultante, ni se logra ser otro tipo de ciudadano, ni se recupera la verdadera y absoluta *condición política*. Por lo que quedan siempre divididos los ciudadanos-gobernantes (productores-poseedores) y los ciudadanos-gobernados (consumidores de bienes) en función de su capacidad adquisitiva, económica, de clase y de participación en la vida pública a partir de lo anterior.

²⁵ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 202.

²⁶ Cf. Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, pp. 39: «Cada producto [o condición de consumo] particular que debe representar la esperanza de un acceso fulgurante a la tierra prometida del consumo total [acceso por completo a la condición política], es presentado ceremoniosamente a su vez como la singularidad decisiva. Pero [...] el objeto del cual se espera un poder singular sólo ha podido ser propuesto a la devoción de las masas porque había sido hecho en gran número de ejemplares para ser consumido masivamente. El carácter prestigioso de un producto cualquiera no le viene más que del hecho de haber sido puesto un momento en el centro de la vida [política] como el misterio revelado de la finalidad de la producción. El objeto que era prestigioso en el espectáculo se torna vulgar al instante en que penetra en el ámbito de este consumidor, al mismo tiempo que para todos los otros. Revela demasiado tarde su pobreza esencial, que le viene naturalmente de la miseria de su producción. Pero ya es otro objeto el que reviste la justificación del sistema y la exigencia de ser reconocido».

El sesgo mencionado líneas arriba es el de una *pedagogía* que no solamente ha sido la encargada de clasificar y dividir a los humanos, sino que también es una *pedagogía* que se apodera de la *potencia política* de todos los cuerpos; ya que algo que nos es común a todos, nos es arrebatado y puesto como un privilegio que hay que ganarse o que, en caso de poder disfrutarlo como tal, esta capacidad o potencia tiene que desplegarse únicamente de ciertos modos para lograr pertenecer al *statu quo* del Estado.²⁷ Al final, lo que se nos arrebató con esta *educación tradicional* es la capacidad de conformar comunidades o de producir *lo común*; ya que todo Estado o a lo que se le llama «hegemonía», es un *aparato de captura* bajo el modo específico de ser un *aparato de Estado*.²⁸ Luego, esta *hegemonía* como *aparato de Estado* funciona de tal forma, que captura la vida para normarla y estriarla, tanto a niveles de una macropolítica como a una micropolítica.²⁹ De igual modo, el Estado (*aparato de Estado*) captura y controla el espacio; lo cuantifica para utilizarlo, dominarlo y busca siempre controlar sus variaciones, sus flujos, velocidades, etcétera; homogeniza los espacios libres y contiene y evita la dimensión afectiva de éste, evita la invención, composición y organización de los afectos y deseos en un espacio abierto, liso y de infinitas posibilidades de creación.³⁰

A grandes rasgos, la *hegemonía* en un Estado o *aparato de Estado*: estría el espacio y ejerce su poder y disciplina contra todo aquello que amenace con desorganizarlo, subvertirlo o desestabilizarlo (guerras, rebeliones, insurrecciones, prácticas libertarias); trata de impedir el nomadismo, es decir, el libre flujo y movimiento, por ejemplo, controla las migraciones y la legalidad de los movimientos que alguien tiene permitido realizar dentro de un territorio; es un modo de interioridad en tanto que reafirma sus privilegios contra lo exterior y lo otro (la *máquina de guerra*); captura todo tipo de flujos creando sofisticados modos de control, cuantificación y regulación de todo tipo de cuerpos que existen en su territorio (sujetos y objetos).

Esto resulta una contradicción con el sentido mismo de la *pedagogía*, ya que —como ha quedado explicado— le interesa formar humanos que sean productores y consumidores de

²⁷ Entiéndase al Estado como una sociedad política o dictadura, o aparato coercitivo, para conformar a la masa popular según el tipo de producción y la economía de un momento dado. Cf. A. Gramsci, *op. cit.*, p. 56.

²⁸ Un *aparato de captura* que estría o determina la realidad, someténdola a normas y reglas que controlan dicha realidad. Asimismo, un *aparato de captura* la mide, la usa y la moldea de acuerdo a sus necesidades.

²⁹ Y es que todo *aparato de captura* incide en los grandes movimientos o circunstancias históricas y políticas, mientras que simultáneamente incide en todas las relaciones casi imperceptibles de los hombres y su subjetividad a partir de *agenciamientos*. Estos no son más que movimientos en el devenir de las sociedades que surgen como *acontecimientos* y no como relaciones causa-efecto.

³⁰ El Estado, al capturar el aspecto afectivo del espacio, lo que hace es fijar para el movimiento, por lo que convierte los afectos y pasiones en sentimientos, los cuales son una emoción controlada que pasa por una territorialización o estriamiento racional que los disocia. Cf. G. Deleuze & F. Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 402.

bienes, pero resulta que tanto la *comunidad* como *lo común* también son bienes. Por lo tanto, una *pedagogía* que se defina a sí misma como formadora de productores de bienes, sean del tipo que sean, debe enfocarse en el desarrollo de una educación que rompa con la educación hegemónica, pero también que sea capaz de ir más allá de ésta y que nunca pierda su enfoque en mantener la *potencia política* de todo humano, es decir, debe ser una *pedagogía* que forme y transforme humanos en cualquier dimensión en la que sus cuerpos puedan desplegarse; una *pedagogía* que sea creativa y la condición de posibilidad de múltiples y diversas habitaciones en el mundo con el propio cuerpo y con otros cuerpos, permitiendo que todos estos cuerpos puedan ser productores de todo tipo de bienes económicos y políticos, así como de sus propias *potencias políticas y económicas*.³¹

Otra consecuencia de este sesgo que padece también la educación, pero en un sentido engañosamente positivo,³² ya que dicho sesgo se intensificó aún más cuando la educación se instaló formalmente en la escuela y se adoptó la idea de una educación “integral”,³³ desde la cual se pretende que el humano se forme, no sólo como productor, sino también devolviéndole la capacidad de ser político. Pero esta supuesta devolución escolar de la *potencia política* tiene como requisito que el trabajo productivo alcance una dimensión «intelectual». Esta perspectiva empezó a concretarse gracias al desarrollo de otras fuerzas productivas o, mejor dicho, a partir del desarrollo de la ciencia y la tecnología como fuerzas productivas.³⁴ Sin embargo, esto

³¹ Si la economía y la vida se relacionan de una forma inexorable en tanto que el hombre es consumidor y productor de bienes, debido a sus condiciones geopolíticas, sin importar la época, entonces la economía tiene una injerencia directa en la educación, ya que busca formar al hombre como productor de bienes, pero también como consumidor de éstos para perseverar el *statu quo* de un Estado. Es por ello que, errónea y trágicamente, se le ha dado una mayor importancia al factor económico tanto en los bienes materiales como en los inmateriales (la producción de una comunidad, el capital cultural, la educación, la seguridad, la salud, etc.); de modo que todos los bienes que no son materiales están en función de los primeros. De esto se sigue que esta educación tiene como presupuesto que todos los hombres tienen una *potencia política* en función de una *potencia económica*, que es otorgada en menor o mayor cantidad de acuerdo a la capacidad productiva de los cuerpos en tanto que son tratados como viles máquinas, en tanto su capacidad de posesión no sólo de bienes, sino de los bienes que posibilitan la producción del resto de los bienes, cuando no debería ser así. Reconocer que la función económica es inherente a todo *modus vivendi*, permite analizar cómo también la economía y el poder se relacionan, y esto permite también vislumbrar las relaciones existentes entre los *acontecimientos* y las *repercusiones* que en muchos momentos no son tan fáciles de analizar.

³² Entiendo de forma general a la educación como la transmisión y comunicación de ciertos saberes. Por saberes, me refiero a un conjunto de prácticas discursivas relacionadas con el poder; estas prácticas discursivas, en tanto que educación, tienen que ver con el modo como se organiza o controla la conducta individual, que siempre ha sido precisamente la encargada de normalizar, clasificar y corregir. Y, al llevar esto a cabo, el individuo se conforma como una nueva realidad: una a disposición del poder y del saber. Las *estrategias de poder*, sean cuales sean, terminan siempre en la obtención de un producto. Porque, «de hecho, el poder produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción» (Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, p. 180).

³³ Esta educación “integral” fue propuesta en la primera mitad del siglo XIX, principalmente a partir de las ideas de los socialistas utópicos, que propusieron el problema de una instrucción completa de los productores, ya que la industria moderna colocaba al obrero (y a cualquier humano) en el corazón de una producción altamente científizada. Cf. A. Gramsci, *op. cit.*, p. 9.

³⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 8-9.

significa: 1) que la *formación* quedó sujeta a la *escuela* o a la *cultura escolar*; 2) que a partir de eso, la *formación escolar* se convirtió en el garante para adquirir no sólo una *capacidad productora*, sino también una *capacidad política*, así como una organización y control de la conducta humana; y 3) que la formación escolar por eso se terminó enfocando en la formación del «intelectual»,³⁵ es decir, en formar grupos de personas dentro del ejercicio de prácticas que se inscriben en una educación a través de la cual el Estado, entendido como sociedad política y sociedad civil, educa el consenso, difunde una concepción de vida y elabora una conciencia colectiva homogénea. Es por ello que los intelectuales constituyen el instrumento de supremacía que, en toda sociedad, ejerce la clase dominante sobre las minorías. A este conjunto de cuerpos se les llama *hegemonía*.

Por *cultura escolar*, entiéndase a la educación en función de un humanismo que se ha dado en Occidente, a modo de ideología, como una tensión político-pedagógica que se ha encargado de constituir espacios en específico³⁶ frente a otras formas de producir lo humano.³⁷ La *cultura escolar* tiene que ver con todos los modos de producción del cuerpo que se han posicionado como hegemónicos en el campo de la educación, los cuales se han preocupado por el excesivo y maniqueo perfeccionamiento del ser humano, en aras de preservar aquello que le otorga ‘humanidad’ al hombre. Estos modos de formación para el ser humano entonces están relacionados con todo aquello que aminora la animalidad o bestialidad (desalvajamiento), porque como premisa se tiene que el hombre se encuentra en una lucha constante entre las tendencias bestializantes o domesticadoras;³⁸ premisa bajo la cual el humanismo se erigió, formando comunidades selectas, alfabetizadas e intelectuales, cada vez más perfeccionables en

³⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 20-22.

³⁶ Estos espacios se construyeron como una *cultura escolar* a partir de un humanismo burgués, que no era nada más que una forma enmascarada del ejercicio del poder sobre los otros, para imponer, sobretodo, a la juventud universitaria y de nivel bachillerato la lectura de autores catalogados como “clásicos” y para declarar la validez universal de las lecturas nacionales que, por supuesto, contribuyeron y contribuyen a mantener una determinada *hegemonía*. De ahí que la clase burguesa sea la de los productores y la poseedora de los bienes intelectuales que otorgan la *capacidad* o *potencia política* a los hombres como tales o como ciudadanos. Cabe mencionar que las sociedades modernas sólo ya marginalmente pueden producir síntesis políticas y culturales sobre la base de instrumentos literarios y humanísticos. Cf. Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano: Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, pp. 27-28.

³⁷ La humanidad es simultáneamente el objeto y el objetivo de una política entendida como *Paideia*: «El sentido más específico que Cicerón dio a la palabra *humanitas* en muchos pasajes de sus obras es el educativo [...] la *humanitas* latina, en este sentido, corresponde a la *paideia* griega. Cicerón atribuye al espíritu griego un influjo humanizante; ayuda al hombre a descubrir su verdadero ser, y con esto a formar su personalidad. Ejerce ese influjo porque pone ante nuestros ojos con una claridad abrumadora ese modelo ideal de humanidad que excita nuestra admiración y con ella uno de los instintos humanos más poderosos, del que depende toda educación y progreso: el instinto de imitación». W. Jaeger, *Humanismo y teología*, pp. 79-80.

³⁸ Cf. Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano...*, p. 17.

estos ámbitos y en los ámbitos genéticos y eugenésicos.³⁹ En este sentido, la pedagogía como formación o producción de cuerpos se convierte en una cultura interiorizada que se redimensiona y reproduce constantemente.

Otro rasgo de la cultura escolar surge en la Modernidad con la visible relación entre pedagogía y antropología.⁴⁰ Esta relación se debe a que el ser humano se pregunta acerca de cómo obrar y hacer de sí mismo, ya que éste, a diferencia del animal, se concibe como un ser indeterminado (libre). De esto se siguen dos cosas: 1) que la educación se entiende entonces como cuidado, instrucción, organización (biológica y social), disciplina y formación; y 2) que puede asegurar la racionalidad del ser humano para que éste sea libre.⁴¹

También el niño cobra un papel central en la educación a partir del siglo XX, junto con la psicología y el refinamiento de la pedagogía, logrando así encubrir su lado autoritario, mostrándose como una pedagogía más “humanizada” y “amigable”.⁴²

En este mismo sentido, donde la educación y la formación del ser humano se concentra principalmente en los primeros años de vida, la juventud también forma parte fundamental de la *tradicón escolar* o *hegemonía pedagógica*,⁴³ ya que a través de la universidad y los programas educativos que han sido deparados para ella, la *hegemonía* se ha implantado perfectamente, no sólo para mantener el *statu quo* del Estado, sino para el mantenimiento y constante reproducción de una serie de valores y modos de producir lo común en aras de una gobernabilidad de cuerpos dóciles, clasificados y obturados de su libre capacidad de

³⁹ El humanismo empleó este tipo de técnicas con la intención de expandirlas y universalizarlas, hasta que se convirtió en una norma para la sociedad política; y es a partir de ahí que los pueblos se organizaron en forma de asociaciones alfabetizadas. Asimismo, el humanismo como un modo pedagógico y antropológico en los ámbitos genéticos y eugenésicos se ha encargado de intervenir en los metabolismos de los cuerpos orgánicos. Cf. *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰ Cf. Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, p. 7; y *Sobre Pedagogía*, pp. 47-90 y 93-109.

⁴¹ Cf. P. Sloterdijk, *op. cit.*, p. 19: «Se halla en juego aquí nada menos que una antropodicea, es decir; una determinación del ser humano de cara a su apertura biológica y a su ambivalencia moral. Pero, por sobre todo, está la pregunta por cómo podría entonces el ser humano convertirse en un ser humano verdadero o real, que a partir de ahora será formulada inevitablemente como una pregunta por los medios, si por éstos entendemos los medios comulgales y comunicativos, por medio de cuyo uso los humanos mismos se forman para aquello que pueden ser y llegar a ser».

⁴² Vid. Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1998. Aunque dicho interés termina mostrándose una vez más como un modo de ocupar o controlar al otro y esta imperiosa necesidad de perfeccionamiento constante se vuelve un rasgo determinante del ser humano.

⁴³ He enfocado mi atención en esta parte del texto a la juventud como un recurso para describir los modos en que acontece la *educación tradicional* y cómo es que se ha formado una *cultura escolar*. El objetivo de hablar de la juventud, o de los estudiantes jóvenes, no es tanto para describir su metafísica u ontología, sino para que, a partir de ellas, se puedan tomar los rasgos de ésta y trasladarlas al ámbito pedagógico, proponiendo dicha *alternativa* como una educación jovial y como la producción de cuerpos joviales, a partir de las potencias que se manifiestan con tanta vehemencia en los cuerpos jóvenes (siempre y cuando estas potencias no queden soslayadas bajo imposiciones que entristezcan cualquier potencia de obrar). Para esta cuestión de la juventud, como un recurso para hablar de la *cultura escolar* y su tradición, me he basado en *La metafísica de la juventud*, de Walter Benjamin y *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, de Friedrich Nietzsche.

experimentación, en todo registro posible en sus modos de habitar el mundo y de estar en sociedad, con la falsa ilusión de un progreso mediante supuestas reformas escolares.⁴⁴ En palabras de Walter Benjamin: «El vínculo más estrecho que se da entre la cultura y la reforma escolar [tradicción escolar] lo constituye la juventud. La escuela es la institución encargada de conservar para la humanidad el patrimonio de lo logrado por ella ofreciéndole continuamente a las nuevas generaciones».⁴⁵

Lo que ocurre con la *tradicción escolar* o la *hegemonía pedagógica* en la universidad es que se van cerrando todos los espacios posibles donde la juventud puede experimentar acontecimientos pedagógicos, o bien, que la educación tenga su devenir jovial, es decir, que la universidad imposibilita los espacios para el acontecimiento de una cultura libre que se construya a través de la creatividad, pues nuevamente se enfocan en el perfeccionamiento de los universitarios y en la creación de una supuesta unidad de conciencia, donde la voluntad de los estudiantes se somete a principios arraigados y a una idea de progreso, intelectualismo y cientificismo, que no van orientadas hacia actitudes críticas, sino con imágenes que tienen que ver con mantener una actitud “profesional” o un “amor por la ciencia”, sólo con el fin de obtener cierto empleo y pertenecer a determinada clase social.⁴⁶

El modo de producción de cuerpos en la universidad, en su encierro académico, produce corporaciones⁴⁷ en lugar de comunidades estudiantiles y políticas, que desafortunadamente los mismos alumnos se encargan muchas veces de reproducir, inconscientemente, pues la misma organización docente se corporiza por medio del gobierno y los órganos estatales.⁴⁸ Como

⁴⁴ Este especial interés por la educación universitaria y la juventud como otro modo de *hegemonía* pedagógica se ha mantenido bajo la ilusión de, por ejemplo, una reforma escolar, con el objetivo de cultivar el desarrollo progresivo de la humanidad y de la cultura. Es por eso que esta reforma escolar (tradicción escolar) se ha enfocado malamente en la difusión de un conjunto de valores que, en la mayoría de las ocasiones, obstaculizan el libre y espontáneo desarrollo de los individuos como miembros de una comunidad o sociedad. Cf. Walter Benjamin, *La metafísica de la juventud*, pp. 48-50.

⁴⁵ Walter Benjamin, *La metafísica de la juventud*, p. 51.

⁴⁶ La verdadera unidad de conciencia que se esperaría en la juventud universitaria, tiene más bien que ver con una legítima fuerza o potencia crítica que proviene del interior de cada universitario, colocando los saberes y la ciencia aprendida en función y relación con la vida. Cf. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*, pp. 117-119.

⁴⁷ Que la universidad produzca corporaciones en vez de comunidades, significa que ésta organiza los saberes, las prácticas y las habilidades de los cuerpos estudiantiles, con el fin de normalizar y controlar las acciones y el alcance político de dichos cuerpos a través del desarrollo de un aparato profesional que vincula siempre a la universidad con el Estado. Este modo de organización sitúa a la ciencia, o a cualquier saber, como el culmen de la libertad intelectual o espiritual, formando a los universitarios en el ámbito laboral siempre al servicio del Estado; lo común sólo está en función de servir al Estado (otro modo de preservar la *hegemonía*). Cf. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*, pp. 119-120. Respecto al ámbito laboral, cabe señalar que no hay vinculación alguna que sea verdadera entre la vida intelectual del estudiante y el ámbito laboral (Cf. *Ibid.*, pp. 119-12 y 122-123). Acerca de la diferencia entre corporación y comunidad, también puede verse Friedrich Nietzsche, “Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas”, en *Obras Completas, Vol. I, Escritos de juventud*, p. 494, especialmente en lo que se refiere al sentido de asociación y profesión.

⁴⁸ Claro que la comunidad no encuentra en su totalidad las expresiones de tales modos de producción. Cf. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*, p. 121.

consecuencia de esto, los universitarios se desvinculan de la vida que va más allá del sentido corporativo que ha dispuesto el Estado:

En sentido, es propio de las finalidades estudiantiles el que en su corazón pese más el problema de la vida intelectual que la praxis de la asistencia social [...] Ni siquiera se conserva en su manifestación pública, aquella característica articulación entre actos por deber y actos por compasión hacia el individuo. Los estudiantes no han expresado su necesidad espiritual, y por eso no ha germinado jamás en ella una comunidad escrupulosa e interesada.⁴⁹

El interés por formar corporaciones de estudiantes mediante la educación es para continuar con la sistemática explotación en la que el Estado quiere formar, lo antes posible, la mayor cantidad de funcionarios dóciles e incondicionales.⁵⁰ Estos fines de difusión de la educación, que parecen tan altruistas y que se disfrazan de una suerte de “democratización” de la educación, operan para conseguir, por un lado, el impulso para ampliar y difundir lo más posible la educación; así como, por otro lado, para lograr la conveniente necesidad de reducción y debilitamiento de ésta.⁵¹ Esto es: por un lado, se quiere difundir la educación lo más posible y, por otro, reducirla a un determinado número y tipo de personas, o bien con métodos de hiper-especialización del conocimiento para crear estas “comunidades” elitizadas de intelectuales. Estos dos modos —que el Estado difunde, por cierto— son convenientemente dispositivos de control sobre la cultura, la ciencia y los distintos saberes; pues, en la primera, se busca ampliar la educación lo más que se pueda para difundir una y otra vez los mismos dogmas, los mismos valores, los mismos modos de habitar un espacio, etcétera, así como, en la segunda, busca reducir la educación a un determinado grupo con el fin de hiper-especializar a dicho grupo⁵² hasta el punto de: 1) volverlos prácticamente inútiles dentro de su mismo sistema; 2) para quitarles su capacidad de relacionarse con la vida en un sentido activo y efectivo; y 3) para que cierto tipo de educación sea condicionada a unos pocos, sometiéndose a criterios que sólo repiten la relación entre Estado-universidad para conservar un sistema de clases sociales tanto

⁴⁹ W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*, pp. 123-124. No se logra la construcción de una comunidad debido a que el trabajo social, es decir, la acción desinteresada, se echa a perder debido a que este tipo de acción no encuentra una expresión dentro del modelo universitario, pues toda acción es utilitarista y material.

⁵⁰ F. Nietzsche, “Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas”, en *op. cit.*, pp. 494-495.

⁵¹ Cf. F. Nietzsche, “Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas”, en *op. cit.*, pp. 486, 496-499.

⁵² Ahora, con la reducción de la educación mediante la hiper-especialización, bajo la máscara de una elitización de ésta como un modo, supuestamente, de pertenecer a una “clase superior”, sólo vuelve ajenos a estos hombres de toda la demás vida y, en cualquier momento, si ya no son requeridos para las empresas que el Estado se propone, se vuelven desechables e inútiles respecto a otras labores de la vida.

económicas como políticas. Los modos en que acontecen estos tres puntos como parte de la *cultura escolar* que impera en la formación de la juventud (bachillerato y universidad), están relacionados con modos de encierros académicos donde la educación se ha enfocado únicamente para la reproducción de una cultura que no ha sido renovada ni puesta en cuestión, creando la ilusión de que la educación de bachillerato y universitaria son garantes de esa famosa autonomía y mayoría de edad que le otorgará al joven estudiante su plena capacidad libertaria.⁵³

Lo que se critica en este tipo de educación universitaria (y de bachillerato, y en general de la juventud),⁵⁴ es que, como pedagogía, es una formación vacía y meramente utilitarista, es decir, que este tipo de educación está desligada de la *praxis* entendida como trabajo social,⁵⁵ así como de sus modos de producir espacios, ya que, en tanto que instituciones educativas, son espacios en los que no se enseña para la educación, sino para continuar con el patrón que todos los otros medios culturales que insertan pedagogías como la mencionada anteriormente,⁵⁶ o bien, cualquier materia, tema, conocimiento o saber, que no es tratado como tal con el fin de adecuarlo a cada cuerpo, sino con fines meramente de erudición en este obsesivo afán de perfeccionamiento.

⁵³ Incluso se vende como una educación “emancipadora” de las masas del dominio de corporativos o las grandes *hegemonías*, pero que sólo pretenden subvertir el orden de esto con el fin de que el entendimiento y la voluntad se vuelvan sumisas. Cf. F. Nietzsche, “Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas”, en *op. cit.*, pp. 513-514.

⁵⁴ Esta crítica a la *cultura escolar* también incluye la educación que se imparte en el bachillerato; en términos generales, esta es una crítica a la *cultura escolar* que recibe tanto la juventud en bachillerato como la juventud en la universidad. Cf. F. Nietzsche, “Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas”, en *op. cit.*, conferencias II a IV, pp. 500-530. Para tratar específicamente el tema de la juventud y su formación en el bachillerato, cf. *ibid.*, conferencia IV, pp. 521-530. Cabe señalar que Nietzsche, a diferencia de Benjamin, le da más importancia a la educación del bachillerato: «Todas las instituciones deben medirse con el criterio de la meta educativa a la que aspira el bachillerato [...] Ni siquiera la universidad puede pretender para sí en este momento una importancia semejante como centro motor» (*Ibid.*, p. 501).

⁵⁵ Cf. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*, p. 123: «Tampoco es lo decisivo que la totalidad del trabajo social no sea más que una vacía utilidad general. Lo esencial es esto: que, pese a todo, tal utilidad exige gestos y apariencias de amor allí donde sólo se encuentra un deber mecánico, incluso una degradación encargada de soslayar las consecuencias de aquella existencia crítica intelectual de los estudiantes». Este trabajo social del cual habla Benjamin no es otra cosa que la invitación a una *praxis* educativa, es decir, a tener un vínculo y un ejercicio activo en la sociedad con las prácticas educativas de verdad: aquellas que nazcan de cada hombre a través del ejercicio de su creatividad, transformando e innovando siempre lo que ya está dado. Cf. F. Nietzsche, “Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas”, en *op. cit.*, p. 500.

⁵⁶ Los *medios culturales* se han transformado en cuanto a los modos de su difusión y comunicación; por ejemplo, ya no impera el periodismo, el cine o el teatro, con el gran impacto que antes tenía, sino que ahora la cultura se transmite y se difunde a través de los medios y redes digitales, donde se propone una línea de vida que va acorde con la *hegemonía* de una sociedad: un consumo visual masivo de un sistema de valores, donde lo único que importa es formarse de tal modo que los saberes adquiridos sirvan para mantenerse en una clase “apta” para poseer, dominar, controlar e inhibir las potencias de otros, y construir una política con base en la sujeción del deseo y del poder de los otros.

Claramente, la formación y la existencia de los intelectuales y la romantización de éstos, se esconde y se auto-justifica también en nombre de una supuesta *praxis*,⁵⁷ que solamente obliga a la relación *teoría-práctica* a obedecer a una identidad que, además de homogeneizar el saber, totaliza el sentido del campo de la acción de los múltiples modos en que la teoría, la práctica y la relación que entre ambas pudiera acontecer.⁵⁸ De tal suerte, los intelectuales se forman —o se han conformado— para funcionar como un dispositivo de control en las relaciones de poder entre los cuerpos y la formación de estos; y no sólo de los intelectuales, sino de la sociedad en general, en tanto que la *hegemonía*, o los dispositivos que han conformado una subjetividad desde la tradición, son los que producen la unidad de la estructura social, ya que es la sociedad, en última instancia, la que moldea el carácter de los seres humanos. Luego, el carácter, a su vez, reproduce la ideología social en masa, reflejando la propia supresión y negación de la vida. Es éste el mecanismo o el *modus operandi* de la tradición.⁵⁹

Se necesita más bien una *pedagogía erótica*,⁶⁰ donde los estudiantes sean, en primera instancia, una verdadera comunidad desde donde puedan expresar sus necesidades sin el imperativo de aparentar ciertas actitudes que responden a una identidad totalitaria.⁶¹ Se trata de conformar una comunidad no académica, sino una comunidad de trabajo social que esté vinculada con la realidad y la temporalidad correspondiente.

⁵⁷ Acerca de las relaciones entre la teoría, la práctica y su aplicación o acción, entendidas como *praxis*, cf. M. Foucault, “Los intelectuales y el poder”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, Vol. II, pp. 105-116.

⁵⁸ La *praxis* es: «Un sistema de conexión en un conjunto, en una multiplicidad de piezas y de fragmentos a la vez teóricos y prácticos. Para nosotros el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan, y los que luchan han dejado de ser representados, ya sea por un partido, ya por un sindicato dispuesto [...] No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes » (M. Foucault, “Los intelectuales y el poder”, en *op. cit.*, p. 106).

⁵⁹ Wilhelm Reich, *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón. Problemas económico-sexuales de la energía biológica*, p. 165.

⁶⁰ Entiéndase esta erótica, no como un erotismo convencional, donde se deforman y manipulan las potencias amorosas de los estudiantes, vinculándolas exclusiva y necesariamente con el eros como la representación del matrimonio, la idea de familia, actitudes ascéticas que rechazan muchas maneras de experimentación y vinculación del cuerpo con la realidad, y que, además, si se llegan a realizar, se hacen con estas hipocresías morales, perdiendo toda potencia liberadora y transformadora. Esto último se pierde porque de antemano está fijada una identidad en el erotismo que permite controlar los ejercicios de los cuerpos en sus modos de encontrarse y formar comunidad; por tanto, la juventud, la potencia jovial, se ve mutilada y queda capturada en una melancolía de una posible, pero ya inexistente libertad.

⁶¹ En esta identidad totalitaria, los estudiantes encuentran en la universidad un refugio para todo tipo de egoísmo que sigue formando parte de este proceso interminable Estado-educación-*hegemonía*. La construcción y el acontecimiento de lo nuevo, de la diferencia, encuentra pocos espacios en la universidad, pues incluso los grupos que se autoproclaman como “estudiantes libres” o “grupos independientes”, a favor de ciertos tipos de *praxis*, están muy lejos de ejercer resistencias o producir otros modos de producirse a sí mismo y de producirse como comunidades. Cf. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*, pp. 124-126; y también F. Nietzsche, “Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas”, en *op. cit.*, pp. 519 y 534, donde dice: «El Estado se muestra como un mistagogo de la Cultura, y mientras promueve sus fines, obliga a cada uno de sus sirvientes a presentarse ante él sólo con la antorcha de la educación estatal universal en la mano; a cuya agitada luz deben aquéllos volver a reconocer al Estado como la meta suprema, como recompensa a todos los esfuerzos educativos».

Asimismo, se tienen una serie de prácticas humanizadoras, que, además de formar, educar, sociabilizar, culturalizar, etcétera, se confunden ahora con prácticas eugenésicas, antropotécnicas y educativas,⁶² es decir, con una biopolítica muy sofisticada que se hereda y se reproduce.⁶³ El problema de esta educación a partir de la relación entre ciencia y técnica, de teoría y práctica, ha surgido de la necesidad de formar al ser humano como productor, no ya a partir de la *escuela profesional*, sino a través de un gran número de *escuelas técnico-culturales*, debido al gran número de actividades productivas que existen hoy en día y como un modo de organizar en todos los registros la vida del hombre; como aquella formación que, obviamente, además de estar relacionada con el desarrollo económico de un Estado o de una sociedad, se relaciona con el perfeccionamiento y desarrollo de la técnica,⁶⁴ la cual altera, atraviesa y modifica al hombre, tanto en su subjetividad, como en su modo de producción y consumo de bienes.

En esta formación del «intelectual», el saber y el poder intersectan las instituciones escolares y plantean interferencias e implicaciones que destruyen todas las posibilidades que tradicionalmente se atribuye esta *pedagogía hegemónica*. Los mecanismos de enderezamiento de la conducta están legitimados y promovidos por prácticas de poder,⁶⁵ que convierten la relación pedagógica en un nudo de confrontaciones políticas; y es gracias a los «intelectuales» que esta *hegemonía* persiste, pues éstos, no son una clase, sino una categoría orgánica que toda clase se crea para «elaborar una consciencia de sí e imponerla a las clases subalternas».⁶⁶ Esta organicidad de los intelectuales funge como un dispositivo que regula incluso las formas de

⁶² Por *eugenesia* me refiero a todas las técnicas que mejoran o modifican las cualidades innatas de un cuerpo, para que éste alcance su máxima superioridad.

⁶³ Esta sofisticación comenzó a partir del siglo XIX y comienzos del XX, donde la educación con su afán de perfeccionamiento, no sólo moral e intelectual, sino genético y eugenésico, tiene como consecuencia la clasificación y división de los seres humanos, generando marginación, exclusión, discriminación y la normalización y aceptación de particulares modos de producción del cuerpo. A su vez, la pedagogía queda confinada en una biologización, psicologización y medicalización, donde la higiene, la asepsia, los usos y costumbres, pasan por una regulación con el fin de instaurarse como una *hegemonía* pedagógica.

⁶⁴ Por *técnica*, entiéndase: «Esta serie de operaciones definidas, de actos coordinados mediante los cuales se obtiene la transformación deseable de las cosas que nos rodean, es decir, del “medio” inicial representa lo que los hombres llaman procedimientos técnicos, o sencillamente técnicas» Sin embargo [...] La noción humana de la técnica es más amplia que el conjunto de procedimientos susceptibles de modificar la materia; no debemos olvidar que el lenguaje, la educación, el derecho, por ejemplo, son técnicas esenciales» (P. Ducassé, *Historia de las técnicas*, pp. 2-3).

⁶⁵ Acerca de la noción de ‘poder’ en Michel Foucault, cf. M. Foucault, *El orden del discurso*, pp. 10-76; *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* [18° Ed.], pp. 23-64, 65-92 y 161-194; *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, pp. 139-174 y 261-299; *Historia de la locura en la época clásica I*, pp. 7-21 y 93-160; “Un diálogo sobre el poder”, “Poderes y estrategias”, “No al sexo rey”, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, pp. 7-19, 73-86 y 146-164, respectivamente; “Los intelectuales y el poder”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, pp. 105-116; y “La escena de la filosofía” y “¿Es inútil sublevarse?”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, pp. 149-174 y 203-208, respectivamente.

⁶⁶ A. Gramsci, *op. cit.*, p. 56.

organizarse del resto de la sociedad, ya sea en sus modos “revolucionarios” o bien en lo modos hegemónicos, pues esta organicidad sólo tiene como fin mantener una *hegemonía* que imponga o mantenga un modo de producción de vidas pertenecientes a un sistema que dan homogeneidad y conciencia, no sólo a la función en el campo político de un Estado, sino también en el social y en el político. Los *intelectuales orgánicos* como categoría se encargan de organizar la vida en sociedad, manteniendo esta división de clases y determinando los modos del desarrollo económico, científico, técnico y cultural, porque justamente la *hegemonía* para mantener el *statu quo* del Estado, y la forma de ejercer poder sobre otros, nos ha vendido la idea de que es necesaria al menos una élite que posea la capacidad gestión de una sociedad, desde la propia organización social, hasta el complejo organismo de servicios y organismo estatal, esto, con el fin de crear condiciones favorables para su propia clase o, al menos, para tener la capacidad de elegir a sus “representantes”.

Es importante que, al hablar de la organicidad de los intelectuales o intelectuales orgánicos, no se dote de un carga moral a tal categoría, ya que esta clase, incluso en sus modos más “revolucionarios”, surge a partir de las nuevas clases emergentes en estas luchas por el poder; de modo que siempre se buscará mantener una *hegemonía*. Los *intelectuales orgánicos* funcionan como una categoría histórica que va renovándose de acuerdo a “especializaciones” de algunos aspectos de las actividades sociales.⁶⁷

La institución educativa es uno de los mecanismos más poderosos de nuestra cultura, mediante el cual los seres humanos se convierten en cuerpos dóciles del orden hegemónico. Incluso los mapas curriculares de las escuelas están basados en pautas de estructuración y distribución del poder que influyen en la forma de seleccionar, clasificar, transmitir y evaluar el saber que se considera útil en una sociedad. El educar para formar y producir cuerpos dóciles, subsume toda *capacidad y potencia política* de un cuerpo, ya que el modo como éste puede formar comunidad o producir lo común con otros cuerpos no surge ya desde sus propias necesidades de relacionarse con otros, sino de una imposición, ya que el cuerpo es la primera manifestación en la cual el poder recae; es la relación cuerpo-poder la que sugiere los modos de comportarse, de decidir, de actuar, de relacionarse, etcétera. Estos modelos, que constituyen patrones que se inscriben y atraviesan al cuerpo, sometiéndolo o programándolo para actuar de cierta forma, son *disciplinas* o *mecanismos de dominación*, que facilitan la sumisión y docilidad del cuerpo: «El cuerpo es objeto y blanco de poder, al que se le manipula, al que se le forma, que se educa, que obedece, que responde y se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican. Un

⁶⁷ A. Gramsci, *op. cit.*, pp. 59-63.

cuerpo es dócil porque puede ser sometido, puede ser utilizado, puede ser transformado y perfeccionado». ⁶⁸

Es por eso que a la educación como una institución le resulta bastante fácil la producción de cuerpos dóciles, porque:

El cuerpo humano es, como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El poder político proporciona cierto espacio al individuo: un espacio dónde comportarse, dónde adoptar una postura particular, sentarse de una determinada forma o trabajar continuamente. ⁶⁹

Al ser los hombres cuerpos dóciles, siempre serán enseñables y conducibles por efecto de la disciplina, que tiene su campo de acción mediante la educación y la formación de la sociedad a partir de ciertos principios y valores que impone el Estado o cualquier *hegemonía* mediante sus intelectuales orgánicos.

Nuevamente aquí surge la contradicción de lo que significa e implica la *pedagogía* como un proceso de formación, ⁷⁰ ya que aparentemente no se tiene *capacidad* o *potencia política* si no se es un «intelectual», ⁷¹ es decir, que quien no asista a una escuela, o bien, quien no tenga una formación enfocada en la producción no sólo científica-tecnológica, sino también en la producción de cuerpos normados, regulados y dóciles, no será un ser humano que tenga la *capacidad* o *potencia política* (o simplemente no la merece), o bien, quien no pertenezca a esta élite o clase social de “intelectuales” no tendrá la capacidad de ejercer, siquiera su propio poder sobre sí mismo. Y es que la relación entre intelectual y pedagogía ha enmascarado a través de los siglos (al menos a partir del siglo XVII) la capacidad o *potencia política* que nos es común a todos; como si ser “intelectual” fuera la condición de posibilidad de 1) tener derecho a poseer dicha condición o *potencia política* y 2) de ejercerla en modo de acción, aunado al hecho de

⁶⁸ M. Foucault, *Vigilar y castigar...*, p. 140.

⁶⁹ M. Foucault, *Vigilar y castigar...*, p. 162.

⁷⁰ *Vid. supra*, p. 11.

⁷¹ El presente texto se inscribe dentro de las discusiones acerca de la figura y el papel del intelectual en el ejercicio del poder entendiendo a éste como la *capacidad* o *potencia política* de un cuerpo. Se propone aquí, más allá de la discusión histórica del papel de los intelectuales, para empezar el abandono de esta categoría y, mediante el abandono de esta categoría, mostrar o describir los modos en los que todos los cuerpos ejercen sus potencias políticas o resisten al poder de otros cuerpos. Cabe mencionar, que estas resistencias que se describen a lo largo del texto, se alejan también del uso de los términos ‘revolución’ o ‘reforma’, y se mencionan más bien como sublevaciones o simplemente resistencias. Para esta cuestión, cf. M. Foucault, “¿Es inútil sublevarse?”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, pp. 203-208.

quienes se proclaman como tales, representan al resto de las personas, en función de un discurso que apele al “buen gobierno”.⁷²

La politización del intelectual se ha producido mediante su posición, en tanto que intelectual, en la clase burguesa de la sociedad, es decir, en el sistema capitalista y a partir de su propio discurso donde se revelan ciertas verdades, ya sea para mantener sus propios intereses y no para una comunidad ajena a esta élite o para autocondenarse a un cierto tipo de persecución o exilio por develar ciertos tipos de relaciones políticas que no habían sido percibidas, ya que están controladas por un sistema de poder que va más allá del propio intelectual,⁷³ e incluso invalida y obstaculiza al propio intelectual. La idea de que el “intelectual” es quien tiene conciencia o es un agente de conciencia pertenece a este mismo sistema, en todo caso, el papel del intelectual tendría que ser siempre el de: «situarse “un poco en avanzadilla o un poco al margen” para decir la muda verdad de todos; el papel del intelectual es, ante todo, luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez objeto e instrumento: en el orden del “saber”, de la “verdad”, de la “conciencia”, del “discurso”». ⁷⁴

Este modo de hacer una crítica hacia los “intelectuales tradicionales”, así como de la pedagogía que de una u otra forma nos atraviesa, se opone a cualquier despliegue metahistórico que implique significaciones ideales y absolutamente teóricas: «Lo que hay que buscar es “la relación de poder” y no “la relación de sentido” [...] Estas relaciones de fuerzas están en función de una doble relación de pasión y de poder». ⁷⁵ Esta propuesta de pedagogía trata de hacer aparecer los acontecimientos históricos en el teatro y la puesta en escena de los procedimientos de formación, legitimación e imposición en las interpretaciones que se le han dado al cuerpo a través de una educación hegemónica. ⁷⁶

Por ello, si alguien quiere o quisiera autoproclamarse “intelectual” en la actualidad, al menos debería intentar ir en contra de la totalización de la Historia, pues la pedagogía propuesta aquí, la que retoma los afectos del cuerpo y los modos de hacerse un cuerpo, efectúa un

⁷² Cf. M. Foucault, “Los intelectuales y el poder”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, p. 106: «Los que actúan, y los que luchan, han dejado de ser representados, ya sea por un partido, ya por un sindicato dispuesto, a su vez, a arrogarse el derecho a ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Siempre son una multiplicidad los que hablan y actúan, incluso en la propia persona... Todos somos todos. No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes».

⁷³ A pesar de los dos modos de politización de los intelectuales, el poder como un dispositivo, obstaculiza y encierra al intelectual, pero a la vez lo usa para el mantenimiento de una *hegemonía* política: ocurre que la “masa”, o el resto de los que no pertenecen a esta élite, prescinden de estos mismos en el ejercicio de los distintos saberes, pues no se necesita de un intelectual para que los otros sean conscientes de que poseen determinados saberes, o más aún, que pueden adquirir otros.

⁷⁴ M. Foucault, “Los intelectuales y el poder”, en *Estrategias de poder...*, p. 107.

⁷⁵ Michel Foucault, “La escena de la filosofía”, en *Estética, ética y hermenéutica...*, p. 151.

⁷⁶ Para esta noción, que por cierto va ligada en un sentido muy fuerte respecto a la espacialización del *teatro* y la puesta en *escena*, cf. M. Foucault, “La escena de la filosofía”, en *Estética, ética y hermenéutica...*, pp. 149-174.

movimiento continuo de demolición de los juicios y prejuicios que han sido instaurados para vivir y habitar el mundo. Dicho de otro modo, se propone aquí una teatralización de la pedagogía a través de las múltiples y diversas maneras de poner en *escena* al propio cuerpo.⁷⁷

El cuerpo es un teatro, o bien, se teatraliza el cuerpo y se pone en escena. Esto significa que el cuerpo funge como un escenario o campo de batallas en tanto que es un espacio que se rige a partir de relaciones de fuerzas que, a su vez, están en función de una doble relación de afectos y de poder. El cuerpo es un espacio, un escenario donde se ponen en juego estrategias y tácticas.⁷⁸ Se trata de desentrañar las relaciones de dominación en su condición política y en sus relaciones con la verdad, sacrificar al *sujeto de conocimiento* (al intelectual), diluir los reconocimientos que reiteran lo ya conocido por el poder hegemónico e introducir la discontinuidad y lo intempestivo en el saber crítico.⁷⁹

Se trata de que los hombres se subleven (prudentemente) contra la pedagogía occidental en tanto que es una técnica educativa disciplinaria; la acción pedagógica, en este caso, es la imposición de normas culturales y morales de forma arbitraria y totalitaria.⁸⁰

Es importante señalar que en relación, no sólo con los intelectuales, sino con cualquier hombre, debe tenerse precaución y astucia para distinguir estos movimientos de insumisión, de aquellos que se proclaman como revolucionarios, pues estos últimos tienen tanta carga histórica que no necesariamente son de insumisión, sino que son modos en los que el poder se disfraza para capturar la voluntad de un grupo de cuerpos. El rechazo a las categorías de *revolución* y *revolucionarios* se debe al ridículo romanticismo de los intelectuales, los cuales han reducido

⁷⁷ Teatralizar la pedagogía significa que, como estrategia metodológica y como un modo de ponerla en marcha y en escena, no se pretende ni intentar describir al hombre y la formación de su cuerpo como un conjunto o un sistema de nociones binarias en función de lo verdadero y lo falso, lo real y lo imaginario, lo real y la ficción, etc., sino que intenta describir el modo en que los hombres se han organizado a través de distintas formas de ver al mundo, al mundo como un espectáculo que pasa a través de su mirada, ya que la función de la educación o de la pedagogía hegemónica ha sido delimitar al hombre y a la formación de su cuerpo en estos conjuntos binarios. Cf. M. Foucault, "La escena de la filosofía", en *op. cit.*, pp. 150-151.

⁷⁸ Comparo al cuerpo con el teatro, ya que el teatro, en gran parte, constituye un enfrentamiento polémico sobre el escenario, siendo éste un espacio de estrategias y tácticas. El teatro, al igual que el cuerpo, se ocupa de un acontecimiento, puesto que los capta y los pone en escena una y otra vez. Entonces, teatralizar al cuerpo significa conceder un espacio o abrir un espacio cerrado a una situación o acontecimiento. El teatro, como una estrategia, implica abrir espacios que antes se encontraban capturados, cerrados, configurados en aislamiento con relación a otros modos de hacer no sólo un cuerpo individual, sino un cuerpo en común. Cf. M. Foucault, "La escena de la filosofía", en *op. cit.*, pp. 151-153.

⁷⁹ Cf. M. Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, pp. 7-30.

⁸⁰ Cf. M. Foucault, "¿Es inútil sublevarse?", en *Estrategias de poder...*, p. 203: «Las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, en cierto modo, se le escapan. El movimiento mediante el cual un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: "no obedezco más", y arroja a la cara de un poder que estima injusto el riesgo de su vida». Cabe aclarar que el movimiento y los efectos de la sublevación se inscriben por supuesto en el ejercicio y juegos del poder, por eso digo que los hombres se subleven prudentemente, pues el poder siempre representa un peligro cuando un hombre lo ejerce sobre otro, pero, como éste es infinito, nunca hay en verdad reglas que puedan limitarlo totalmente; al poder, más bien, hay que «oponerle siempre leyes infranqueables y derechos sin restricciones» (*Ibid.*, p. 206).

la función de la revolución a determinadas causas o eventos políticos que, desafortunadamente, siguen aludiendo a una élite y a la *hegemonía*; romanticismo, que simultáneamente es un moralismo que apoya sólo ciertas causas que la *hegemonía* avala.⁸¹ Los actos de insumisión o sublevación no tienen una carga moral definida, y habrá que ser cuidadosos con los movimientos revolucionarios, con las personas que se proclamen de dicha forma, pues en su modo de ser un dispositivo de control, estos movimientos resultan estar mediados.

Anteriormente, el presente texto hace un llamado al abandono del uso del “intelectual” como una categoría que clasifica a los cuerpos y que opera como cumbre aún en la pedagogía occidental; es mejor pensar en hombres como estrategas, pues, en este sentido, todo hombre es intelectual sin importar la clase a la que pertenezca o el nivel de estudios o cualquier taxonomía impuesta por la *hegemonía* de un Estado.⁸²

De conservar el término intelectual para finalidades de entender esta discusión, estos deberían ser intempestivos, subversivos o creativos; no cuerpos normalizados por las relaciones de poder.⁸³ Aunque es siempre preferible hablar y prestar atención con todos nuestros sentidos a los saberes o a las prácticas discursivas que la gente (cualquier cuerpo) pone en escena, prestar atención a todos aquellos saberes que de cierta forma se encuentran ocultos o como vestigios en las entrañas de nuestros cuerpos, en el eterno movimiento entre el recuerdo y el olvido de lo que nuestro cuerpo puede y lo que ha aprehendido a poder/ a poder-saber. Lo cual —como ya se había dicho— no abarca la totalidad de los bienes que el humano puede producir para su consumo o la totalidad de formas como puede producirse a sí mismo, y mucho menos es capaz de abarcar las diversas formas de *producción de lo común* ni de la formación de comunidades; simplemente existe una aglomeración de varios cuerpos que comparten un espacio, pero que no componen ninguna relación ética y políticamente efectiva para cada uno de ellos.

⁸¹ La *revolución* es el dispositivo de poder que avala y da legitimidad a las buenas y malas formas de ser ‘reaccionario’, ‘insurgente’, ‘rebelde’, etc., es el dispositivo que define las leyes de su desarrollo, que fija condiciones previas para su posibilidad y emergencia. La *revolución*, como un dispositivo de poder, se ha encargado de capturar la sublevación para así, supuestamente, hacerla aparecer en su verdad y en su realidad. Por ello, el ser intelectual insurgente o revolucionario, no implica una verdadera insumisión y una acción subversiva y transformadora. Cf. M. Foucault, “¿Es inútil sublevarse?”, en *op. cit.*, p. 204.

⁸² Cf. *Ibid.*, pp. 203-207.

⁸³ El uso de la categoría de ‘intelectual’ como un modo de formarse a sí mismo y pertenecer a un *statu quo*, desafortunadamente es un concepto cargado que no expresa más que un tipo de dispositivo de poder o estrategias de control. Considero que, al menos teóricamente, debe abandonarse el uso esquizofrénico de dicho término y buscar otras alternativas que, además, ayuden a que todos los cuerpos recuperen esa potencia y capacidad política que ha robado esta élite; por ejemplo, pensarnos como agentes políticos en un sentido similar a la sentencia de “Todos somos intelectuales”, cuando más bien todos somos agentes políticos. La sublevación o la insumisión se logran tomando la debida distancia de la figura del *intelectual*. Por ejemplo, la propuesta de Antonio Gramsci respecto a los intelectuales consistía en diluir los privilegios de clase que esta categoría adquiere y reconocer tal condición en todas las personas desde sus diferentes modos de ser libertarios.

En este caso, la *hegemonía* se ha encargado de definir a la *pedagogía* como un conjunto de procesos que tienen como fin⁸⁴ el de formar a los humanos como productores de bienes para que éstos puedan ganarse y disputar su cualidad de ser ciudadanos y así no perder su *capacidad* o *potencia política*. Esta *hegemonía* opera en todas las estructuras y dimensiones, especialmente en las involucradas con el ámbito educativo, ya que coordinan toda la vida cultural y productiva de la sociedad.

A este tipo de pedagogía le llamaré *educación mayor*⁸⁵ y se identificará como el proceso de enseñanza y formación en el cual la *hegemonía* produce «cuerpos intelectuales». Esto con el fin de jerarquizar incluso dicha categoría, enfocándonos en la especialización de estos distintos grados. Ya que al ser una *hegemonía*, dicho modelo de especialización se reproduce en todos los ámbitos de un Estado, en general, pues es un tipo de educación que se enfoca en la hiperespecialización técnico-cultural con el fin de obturar las vías del ejercicio de la *potencia política* de los cuerpos. Esta educación forma a estos «intelectuales» con el fin de colocarlos como el grupo dominante para el ejercicio de las funciones sociales y del gobierno político, tales como el consenso dado por las grandes masas y del aparato de coerción estatal que asegura la legalidad de prácticas disciplinarias.⁸⁶

Esta *hegemonía* se ha refinado con el paso del tiempo, ya que ahora no sólo es una necesidad el formar humanos que sean productores a través de escuelas o tutelas que se enfocan en una formación profesional-manual, sino que este dispositivo educativo (intelectuales, escuela, universidad, partidos políticos, industrias, etcétera), se ha instaurado en una *escuela técnica-cultural* que captura toda actividad productiva individual o colectiva.

En resumen, la *hegemonía* opera principalmente de dos formas:⁸⁷

⁸⁴ Por *hegemonía* me refiero al conjunto de cuerpos resultantes de una educación que se apodera de la *potencia política*, poniendo a ésta como un privilegio para aquellos que se eduquen en un modelo donde sean productores de conocimiento científico, tecnológico, humanístico e industrial. Pero *hegemonía* también es aquel conjunto de instituciones y cuerpos que reproducen las relaciones de poder y las prácticas discursivas que mantienen el *statu quo* del Estado y regulan la “vida política” de los demás cuerpos. *Vid. supra*, p. 13, nota 6. El *intelectual* constituye la *hegemonía*, ya que este no representa a una clase, sino que es una categoría orgánica con toda clase dominante.

⁸⁵ Como ya se había mencionado anteriormente, los términos «mayor» y «menor» que describen dos tipos de pedagogías llamadas aquí como «educación mayor» y «hegemonía», se han adecuado a partir del texto de Gilles Deleuze & Félix Guattari: *Kafka. Por una literatura menor*. Por consiguiente, en el caso del uso de lo «mayor», se está refiriendo aquí a todos los procesos de producción relacionados con todo lo que apele al contenido o lo que es significado en función de alguna determinación o fin; también se refiere al deseo bloqueado, sometido, sometedor y edipizado. Lo «mayor» produce aparatos de captura, reterritorializa, determina el espacio, lo estría, ejerce poderes disciplinarios. Lo «mayor» o lo establecido sigue un vector que va del contenido a la expresión, es decir, que captura los modos de expresión y los formaliza de acuerdo con un interés o con una previa determinación que le conviene a cierto *aparato de captura*; en conclusión, lo «mayor» es una *hegemonía*. *Cf.* G. Deleuze & F. Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, pp. 12-15.

⁸⁶ Toda nuestra educación, sobre todo a niveles primarios y secundarios, se prestan a la manipulación del educando; terminan por "domesticarlo" en vez de hacer de él un hombre realmente libre. *Cf.* A. Gramsci, *op. cit.*, pp. 68-72.

⁸⁷ *Cf. Ibid.*, p. 86.

- 1) Es una concepción o un modo de vida que se impone a través de mecanismos sumamente sutiles y casi imperceptibles a un grupo de seres humanos, por medio de una educación que parece ofrecer “dignidad”, “clase”, “igualdad”, y otros elementos que no tendrían por qué ponerse como criterios de distinción entre los diferentes modos de ser humano.
- 2) Mediante un programa escolar, o bien, un principio educativo y pedagógico en función de las actividades técnicas que logren homogeneizar la mayor cantidad de seres humanos en una sociedad.⁸⁸ La educación tradicional utiliza artificios e instrumentos domesticadores y alienantes, ya que responde a una política hegemónica.

Cabe mencionar que todos los seres humanos son intelectuales, pero no todos tienen en la sociedad la función de intelectuales; esta distinción se refiere únicamente a la inmediata función social de la categoría profesional de éstos, ya que estos intelectuales tienen una función inmediata en la sociedad porque son los que “poseen” la *capacidad y potencia política* y que imponen al resto.

El problema aquí es la relación pedagógico-política existente en toda la sociedad, ya sea como dictadura-coerción ejercida por la “sociedad política” (gobierno, tribunales, instituciones públicas, etcétera), ya como *hegemonía*-persuasión ejercida por la “sociedad civil” (asociaciones privadas, escuela, sindicatos, iglesia, etcétera), en la que, por cierto, operan sobre todo intelectuales.⁸⁹ Téngase en cuenta que la relación pedagógico-política tiene como elementos innegables la existencia de dirigentes-dirigidos y gobernantes-gobernados; dichas clases o divisiones se expresan por medio de la conformación de distintos tipos de organismos (partidos, sindicatos, iglesias, ideologías, y todo tipo de grupos que se convierten en masas) y

⁸⁸ Simultáneamente, esto opera para los *intelectuales*, ya que dicha *hegemonía* se ocupa en el ámbito escolar de una hiperespecialización de ellos, para luego reunir a los de grado más elevado (más especializado) y concentrarlos para incrementar su influencia, para luego obtener una más rápida concentración y orientación de los intelectuales con menor grado de especialización. Cf. *Ibid.*, p. 86.

⁸⁹ Este problema que surge de la *hegemonía*, Gramsci lo diagnostica bajo el nombre de *rapport pedagógico*, el cual define cómo se relacionan o comportan las personas entre sí, a través de ciertos dispositivos que operan en la subjetividad de un grupo en particular o de toda una sociedad. Lo que se pretende aquí, siguiendo a Gramsci, es proponer una especie de *rapport pedagógico*, que vaya más allá de las relaciones “escolares”. Cabe señalar también, que: «toda relación de “hegemonía” es necesariamente un *rapport pedagógico* no sólo en el interior de una nación [...] sino en todo el campo internacional y mundial, entre conjuntos de civilizaciones» (A. Gramsci, *op. cit.*, p. 55). Asimismo, dentro de este fallo pedagógico, se encuentra inmersa la escuela y la educación liberal o liberalizante, ya que esta actividad escolar se constituye como fundamental para las cuestiones económicas y la perpetuación de un sistema que jerarquiza a las sociedades.

éstos elaboran o forman a los hombres de Estado y de gobierno mediante un adoctrinamiento que se da desde la educación universitaria, en la cual se justifica la razón de ser y la utilidad de estos organismos o instituciones.

La *educación mayor*, a través de su pedagogía, busca siempre la organicidad, unidad y homogeneización del pensamiento, así como la solidez cultural, como una idea de producir *lo común*. Este tipo de pseudo *producción de lo común* se instaura por medio de una ideología que desarrolla una cultura especializada para grupos restringidos.⁹⁰ Educar, entonces, es todo lo contrario a transformar, a crear comunidad, a sentir, a pensar con autonomía, libertad y responsabilidad. Esta *educación mayor* es la negación de todas las posibilidades transformadoras del hombre dentro de sus circunstancias; así que será un sujeto sin querer de una situación alienante, pues en esas circunstancias sólo es un miembro más del *statu quo*.

La pseudo *producción de lo común* siempre está en función de la producción de un grupo de seres humanos que dirigen a otros para mantener el *statu quo* del Estado, ya que el Estado hace homogéneo al grupo dominante y tiende a crear un conformismo social que le sea útil para el desarrollo del elemento dirigente.⁹¹ En cambio, hay otras pedagogías (*educación menor*) que no colocan a los seres humanos en condiciones alienantes, sino que los ayuda o les posibilita el movimiento para una concepción diferente de la vida. El cometido pedagógico de esta educación es crear nuevos y diversos tipos de hombres y de comunidades. Por lo que es necesario encontrar o desenmarañar los modos de la relación político-pedagógica que sean capaces de superar una concepción elitista o hegemónica, donde las relaciones de poder no sólo se subviertan, sino que se conviertan en nuevos espacios donde la *pedagogía* se torne en una *potencia creativa* donde la organización y la disposición del saber se conciba independientemente de las *masas hegemónicas* (llámense intelectuales, agentes de la vida política, representantes de la política, etcétera). Esto implica conocer dentro de la relación pedagógico-política, conocer las *líneas de fuga* o las *líneas de resistencia* que operan simultáneamente en la relación dirigente-dirigido o gobernante-gobernado.⁹²

⁹⁰ Una ideología es: «toda aquella concepción peculiar de los grupos internos de la clase que se propone ayudar a la resolución de problemas inmediatos y limitados» (*Ibid.*, p. 104.); donde, la filosofía o religión del grupo dirigente se presenta siempre como fanatismo y superstición, como motivo ideológico propio de una masa servil, además de tener siempre la intención de perpetuar dicho estado de cosas.

⁹¹ *Ibid.*, p. 120.

⁹² Acerca de la existencia de los elementos «dirigente-dirigido» y «gobernante-gobernado» en la relación pedagógica-política, existen varios modos para elaborar dichas relaciones, tales como, por medio de los “partidos”, o bien por medio de la relación histórica que hay entre la pedagogía y la Iglesia (Universidades católicas, enseñanza de la religión en la educación elemental, clero e intelectuales). En ellas, lo que opera es un organismo en el que se da la concreción de una voluntad colectiva reconocida y se afirma parcialmente en la acción, tal voluntad, tiende a convertirse en universal y total. *Cf. Ibid.*, pp. 110-113; especialmente para el caso de los elementos «dirigente-dirigido» y «gobernante-gobernado». Para la relación pedagogía-iglesia, *cf. Ibid.* pp. 82-107.

En esta relación pedagógico-política, lo pedagógico cobra cabida a partir de lo mencionado al inicio del capítulo,⁹³ y con la *falacia pedagógica* implícita en su propia definición.⁹⁴ En este caso, el dirigente, gobernador o intelectual es un “elemento del Estado” o un “legislador”⁹⁵ que ejerce en su obrar la misma acción que el Estado; es aquel que posee plena y absoluta *capacidad* o *potencia política*, y esto sólo ocurre porque el intelectual/dirigente/gobernador/legislador ha adquirido por la misma reproducción de dicho sistema, responsabilidades educativas. Por tanto, quien tiene una responsabilidad educativa, como en los casos anteriores, tiene entonces también responsabilidades políticas y una *capacidad y potencia política*.

Cabe aclarar, que de manera análoga a los “intelectuales”, todos los seres humanos son “legisladores”, pero, la diferencia de los que sí poseen su *potencia y capacidad política* es que a ellos lograron habilitarlos para legislar, es decir, les otorgaron la capacidad normativa sobre otros seres humanos.⁹⁶ Esta distinción entre la gente “común” y la que es “legisladora” reside en el hecho de que éstos últimos, no sólo elaboran los ejes conductores o directrices para la normalización de ciertas conductas o hábitos para todos los demás, sino que también elaboran los mecanismos necesarios para que tales directrices atraviesen el horizonte significativo de cada ser humano y sean llevadas a cabo. Este tipo de fuerza coercitiva se va reproduciendo en todos los ámbitos y espacios de los seres humanos: familia, escuela, universidad, Estado, partidos políticos, sindicatos, Iglesia, sociedades, etcétera.⁹⁷

Esto vuelve a todo *espacio pedagógico* un problema, pues cada uno de éstos se encuentra organizado de forma que no hay otras posibilidades, más que perpetuar dicha *hegemonía*. La constitución de este espacio pedagógico en sus usos hegemónicos es *estriada*. Luego, un *espacio estriado* es aquel que responde a un conjunto de territorialidades, estructuraciones y organizaciones fijas y entrelazadas de forma métrica en un conjunto limitado: «llamaremos estriado o métrico a todo conjunto con un número entero de dimensiones, y en el que se pueden asignar dimensiones constantes».⁹⁸ Entonces, un *espacio estriado* es aquel que está dispuesto previamente para la organización de los cuerpos y sus potencias, y así los define mediante patrones que se repiten, ya sea mediante la reproducción de un sistema o por un conjunto de

⁹³ *Vid. supra*, pp. 10-12.

⁹⁴ De ahora en adelante, llamaré *falacia pedagógica* a la creencia errónea de que la pedagogía es lo que le brinda al humano su potencia o capacidad política (lo que lo vuelve el famoso “animal político”), en tanto que productor y consumidor de bienes, y en tanto que intelectual.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 122.

⁹⁷ Estas directrices o estos mecanismos mediante los cuales se instala la norma, modifican las propias costumbres, la voluntad y el modo de obrar.

⁹⁸ G. Deleuze & F. Guattari. *Mil mesetas...*, p. 494.

códigos (valores, morales, hábitos, etc.) que tienen que cumplirse a cabalidad. Este espacio se ha nombrado como *estriado* sólo para que quede clara la organización espacio-temporal de una *hegemonía* que trata siempre de imponerse como totalitaria y trascendente. Esa es la función de los espacios estriados: imponer las repeticiones no diferenciadas o las producciones-reproducciones no-transformadoras.

El *espacio estriado* es como una fábrica: se introduce algo nuevo o indeterminado, y las maquinarias de dicha fábrica ya tienen funciones, variables y constantes que convierten todo aquello introducido en algo homogéneo. De este modo, la estratificación que ocurre en el cuerpo surge a través de muchas prácticas impartidas e impuestas por máquinas sociales para organizar de modos específicos el deseo y sus manifestaciones (gracias a los dispositivos que también se ponen en marcha a través de los intelectuales orgánicos). Pero el cuerpo, siempre tiene la opción de diversos movimientos que declaren la guerra al cuerpo organizado.

Análogamente a la cuestión de que todos los seres humanos son “intelectuales” y políticos, todos los seres humanos son “legisladores” también;⁹⁹ sobre todo en el sentido de que cada ser humano tiene la capacidad de elaborar y reelaborar sus propias directrices una y otra vez, de tal forma que, en este proceso, cada humano tiene la capacidad de modificar sus propios criterios (conductas, costumbres, hábitos, discursos, etcétera) para posicionarse ética y políticamente en su entorno, es decir, que todos los hombre son “legisladores” en tanto que tienen la capacidad de transformación y autotransformación.¹⁰⁰

El problema que se genera con la *hegemonía*, por lo tanto, es que el sentido de continuidad para mantener dicho *statu quo* crea una suerte de “tradicición”, entendida como una continuidad en permanente desarrollo, pero, además, siempre hay que tener presente que éste se trata de un “desarrollo orgánico” y que contiene el problema de la *producción de lo común* o *reagrupamiento*, ya que este problema es un problema de educación de masas, de acuerdo con los fines a alcanzar. El Estado vuelve homogéneo al grupo dominante, mientras que, a su vez, crea un conformismo social para el resto, que resulta útil para el desarrollo de los dirigentes.¹⁰¹

⁹⁹ Cf. A. Gramsci, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰⁰ La autotransformación significa tener o adquirir la capacidad crítica de reconocerse a sí mismo como un sujeto que pertenece a determinadas circunstancias históricas, pero que pueden ser transformadas en tanto que esta conciencia forma parte de la construcción subjetiva e intersubjetiva que los sujetos pueden realizar en su presente y como posibilidad transformadora del porvenir; en ella cobran cuerpo el conocimiento, las sensaciones, las experiencias, afectos, etc., que nos permiten darnos y dar cuenta de las propias circunstancias como proceso que posibilita la indagación y el descubrimiento acerca de dónde se está, cómo se está y por qué se está subjetiva y colectivamente (una conciencia ontológica, ética y política), así como todos aquellos elementos que pueden comprometerlo en un quehacer político, económico y cultural. Cf. Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, p. 37.

¹⁰¹ Cf. *Idem*.

En resumen, la *hegemonía* opera a través de la organización cultural como un aparato de cultura, principalmente, por medio de las escuelas en todos sus grados, por medio de los servicios públicos intelectuales, instituciones, museos, teatro, prensa, medios de comunicación digitales (los cuales se encargan de manera expedita y masiva de reproducir dicho sistema hegemónico), y todas aquellas instituciones que inciden en la producción de la conciencia y la opinión pública, ya sea directa o indirectamente; por ejemplo, escuelas, bibliotecas, círculos y clubs de diferentes clases, algunos sindicatos, la arquitectura, la disposición de las calles e incluso el nombre de éstas.¹⁰²

¿Cómo es posible, entonces, una concepción de la libertad que pueda convertirse en un elemento pedagógico en las diversas enseñanzas? ¿Cómo conseguirá cada ser humano, en tanto que es singular, producir o integrarse al ámbito de lo común, si la libertad está disfrazada de necesidad y ésta funciona como coerción?¹⁰³ ¿Acaso es siempre necesario que haya gobernantes y gobernados? ¿No conviene mejor crear las condiciones en las que pueda desaparecer o al menos resistirse a la existencia de dicha división (gobernante-gobernado)? O como se cuestionaría Gramsci: «¿Qué puede oponer la resistencia de cierto tipo de cuerpos a esta *hegemonía* y fuerza dominante?»¹⁰⁴

I.2. LA EDUCACIÓN MENOR COMO UNA ALTERNATIVA PEDAGÓGICA

El objetivo específico de este apartado consiste en explicar qué se entiende por «educación menor» y por qué este otro modo de educación a través de distintas prácticas constituye una alternativa pedagógica como vías alternativas para la formación o producción de cuerpos más allá de los ámbitos escolares e institucionales. Todas las interrogantes planteadas en el apartado

¹⁰² Esta es la relación entre subjetividad y poder con la cual Michel Foucault define el modo de ejercicio del poder de la disciplina: «La disciplina no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una “física” o una “anatomía” del poder, una tecnología» (M. Foucault, *Vigilar y castigar...*, p. 218). En efecto, el ejercicio de las relaciones de poder en la disciplina no puede ser reabsorbido por una única instancia totalitaria que se proyecte exclusivamente “desde arriba”, sino que se cristaliza en distintas instituciones que aprovechan sus mecanismos para reforzar su propio funcionamiento. Esto no significa que Foucault niegue la obviedad de que el Estado haga valer en gran parte su funcionamiento, debido a su control exhaustivo, en pos de la perpetuación de los mecanismos disciplinarios; por eso la insistencia acerca de la faceta productiva del poder, pues el poder no es mera coacción, sino que es capaz de modular un tipo de subjetividad, reforma las virtualidades del individuo, aumentando al mismo tiempo las fuerzas del cuerpo en términos de utilidad y corrigiendo su relación con su propio cuerpo, logrando así un efecto de obediencia.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 116.

¹⁰⁴ Gramsci responde a esto que: «Es el espíritu de escisión, es decir, la adquisición progresiva de conciencia de la propia personalidad histórica, espíritu de escisión que debe tender a ensancharse de la clase protagonistas las clases aliadas potencialmente» (A. Gramsci, *op. cit.* p. 128).

anterior se responden a través de una *alternativa pedagógica* que surge a partir de la puesta en práctica de una *educación menor*. Pues es necesario que la pedagogía encuentre otras posibilidades y vías de formar a los cuerpos (sobre todo fuera del ámbito escolar).

La *alternativa pedagógica* que se propone en el presente texto se basa en la noción que Antonio Gramsci construyó en sus escritos filosófico-pedagógicos. En dichos escritos, realiza una crítica tanto a la escuela burguesa de la época, como a las propuestas de enseñanza del partido socialista, proponiendo otras vías para la formación del ser humano moderno.¹⁰⁵ Tales críticas recorren los diferentes tipos de escuela (escuela tradicional, escuela profesional, universidad popular, etcétera), con el fin de proponer una alternativa diversa a través de la creación de diversos espacios y modos educativos.¹⁰⁶

Lo concerniente en el presente texto en lo que se refiere a una *educación menor* como *alternativa pedagógica*, es recuperar el valor del cuerpo a través de todos los planos de su sensibilidad y proponer otro tipo de materialismo inherente a dicha alternativa: un materialismo sensual y corporal que afirme el desarrollo y ejercicio de la libertad en cualquiera de sus modalidades, así como el desarrollo de las singularidades de cada humano, de cada cuerpo. Una pedagogía con este tipo de materialismo¹⁰⁷ goza del desarrollo de lo antes mencionado sin la necesidad de jerarquizar o clasificar a los humanos. Una sociedad donde lo común surge de saber que la liberación de los seres humanos ocurre a partir de la capacidad creativa y sensible de cada cuerpo, y no hay nada más común que la experimentación de todo lo que afecta a nuestro cuerpo.

Esta *alternativa pedagógica* tiene como principal criterio encontrar o recuperar *prácticas pedagógicas* donde no se pierdan las dimensiones ética y política, no desde los intelectuales, la organización de la escuela y de sus métodos, sino desde un criterio muy básico que es el del cuerpo mismo y su permanente formación; dicha alternativa busca una transformación: «[...] intelectual y moral [...] o de una concepción del mundo [...] lo cual significa, crear el terreno

¹⁰⁵ Especialmente en los escritos de juventud, que abarcan desde los primeros años de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), la Revolución Soviética (oct-nov 1917), hasta la estancia de Gramsci en el exilio de Ustica, que precede a su condena en la cárcel en el año de 1927.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, parte II, cap. II, pp. 131-155. En este apartado, Gramsci realiza una crítica tanto de la escuela burguesa, como de las propuestas socialistas. En general, la crítica en estos modos de educación la creación de grupos marginados y de gente que se cree superior al resto de la humanidad por el hecho de acumular un gran bonche de datos que muchas veces se mantienen como prácticas totalmente inútiles.

¹⁰⁷ Este materialismo que propongo se inspira en el materialismo propuesto por Antonio Gramsci, el cual no es otra cosa más que la liberación del hombre de la “materia”, es decir, la liberación de las necesidades a través de su satisfacción. En un sentido sensualista, esto quiere decir que cualquier ser humano puede disfrutar sin la necesidad de producir y que este gozo no es el privilegio de unos cuantos, sino de todo cuerpo, de todo ser humano. Por ende, este materialismo niega la clasificación de los seres humanos y propone, como condición de posibilidad para la *producción de lo común*, el desarrollo de la creatividad con la que cada cuerpo se forma; lo cual recupera la relación pedagógico-política.

para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva». ¹⁰⁸ Pero, «¿cómo conseguirá cada ser humano particular incorporarse en este colectivo de seres humanos y cómo se verá reflejada la *alternativa pedagógica*?» ¹⁰⁹

Dicha cuestión se logrará sólo a partir de que todas las clases, especialmente las más “bajas”, o mejor dicho el resto de los intelectuales que no conforman la *hegemonía*, o bien, el resto de los hombres que también son legisladores ¹¹⁰ y cobren “personalidad histórica”, ¹¹¹ es decir, cuando estas clases —cuya participación ha cobrado sentido para mantener el sistema hegemónico— participen ahora en un hecho histórico radical y ponga a cada uno de estos cuerpos frente a sus propias responsabilidades. Esta “personalidad histórica” no hace más que potenciar la participación o actuación de las otras clases en la historia, siempre y cuando estas clases adquieran conciencia de su facultad inherente para participar, es decir, cuando cobren esta facultad inderogable de hacerse cargo de sus propias decisiones como algo ineludible a su propia libertad, ¹¹² y también sean capaces de incidir con algún rasgo de su personalidad en la cultura.

Se trata de recuperar y conquistar el propio derecho de vivir; y esto ocurre cuando de grado en grado, de estrato en estrato, los hombres se vuelven concientes del propio valor que tiene la vida, produciendo independientemente nuevos valores que afirmen la fuerza que cada cuerpo tiene de existir. ¹¹³ Para ello, es necesario deshabitarse y dejar de concebir la cultura como un saber enciclopédico y pedante, en el que sólo se ve a los seres humanos como recipientes que hay que llenar con una serie de datos y hechos para unos cuantos fines, que muchas veces ni a ellos mismos les benefician:

¹⁰⁸A. Gramsci, *op. cit.*, p. 115.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 132.

¹¹⁰ *Vid. supra*, p. 18.

¹¹¹ La personalidad histórica se atribuye a quienes han sido personajes de la historia en su propio transcurso, es decir, que en primera instancia la historia es considerada como el dominio en el que todo se crea por los deseos e ideales de los “intelectuales” o por los “héroes” que supuestamente piensan “críticamente”. Cobrar personalidad histórica, significa tener influencia e injerencia sobre el curso de los acontecimientos históricos. El curso de la historia es determinado por las condiciones de la vida material de la sociedad, pero la personalidad, al comprender las exigencias del desarrollo económico y político de la sociedad, las exigencias de la clase hegemónica pueden ponerse al frente de los acontecimientos y agrupar en torno suyo a los demás seres humanos. En este sentido, lo que recupero de Gramsci es el planteamiento que hace para pensar en la relación estratégica entre los distintos personajes históricos en la lucha de clases y en los procesos revolucionarios o de subversión; en este caso, estos otros personajes históricos, son todos los intelectuales “menores” que han sido sujetos y fines para mantener cualquier *hegemonía*: todos los hombres “comunes”.

¹¹² Esta facultad inderogable se encuentra ligada a que el derecho tendrá que librarse de todo residuo de trascendencia y de absoluto, es decir, de todo fanatismo moralista, es decir, que este colectivo deberá dejar de lado o al menos encontrarse al margen de la función disciplinaria y punitiva del Estado.

¹¹³ *Ibid.*, p. 134

Pero ésta no es cultura, es pedantería, no es inteligencia, sino intelecto, y contra ella reacciona con razón. La cultura es algo muy distinto. Es organización, disciplina del propio yo interior, es toma de posición de la propia personalidad, es conquista de una conciencia superior, por la cual llega a comprender el propio valor histórico, la propia función en la vida, los propios derechos y deberes.¹¹⁴

Y es que sólo a través de *acontecimientos* o *líneas de fuga* que irrumpen en el curso de la historia, cada cuerpo tomará consciencia de su propio valor y recuperará el derecho de vivir independientemente de los esquemas y derechos que la *hegemonía* haya afirmado anteriormente. Es por ello que la *alternativa pedagógica* que estamos imaginando propone la constante formación de una cultura, o bien, constantes transformaciones críticas (el volverse autoconciente). Dicha crítica se entiende como cultura y no como una evolución espontánea y naturalista; pero también se comprende como la emergencia de una conciencia o conocimiento de sí mismo que se diferencia de las demás formas de conciencia, habiéndose procurado la forma que más le convenga en cada circunstancia, por medio de la creación de acontecimientos que se vuelven una especie de *ética de propulsión* o *ética de repulsión*.¹¹⁵ A su vez, conocerse a sí mismo significa ser uno mismo en tanto que uno se adueña de sí mismo y retoma o conquista su propio derecho de vivir; y esto no puede lograrse si no se conoce también a los demás, a su historia, a la sucesión de esfuerzos que se han realizado para ser lo que son y a lo que nosotros queremos componer y modificar con nuestros esfuerzos.

Esta crítica y conciencia de sí mismo que se mencionaron anteriormente, se traducen en diversas *prácticas pedagógicas*, como es el caso, por ejemplo, de los diversos modos de un *cuidado de sí*, el cual resulta muy valioso en este planteamiento, pues deja ver que lo pedagógico y lo educativo se despliegan en todos los espacios que pueden habitar los seres humanos como una *estética de la existencia*.

Pero lo más importante es que esta *alternativa pedagógica* se da por medio del establecimiento y despliegue de una *educación menor*, la cual engloba un conjunto de *prácticas pedagógicas* comunes a todo ser humano, sin importar si éste es obrero, “intelectual”, empresario, profesional, técnico, proletario, o cualquier clasificación absurda, pues sólo existen cuerpos singulares que a su vez se relacionan o se forman como cuerpo con otros, formando una diversidad de cuerpos de los cuales resulta la *producción de lo común*.¹¹⁶

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 133-134.

¹¹⁵ Cf. A. Gramsci, *op. cit.*, p. 136.

¹¹⁶ Al igual que la «literatura menor», la *educación menor*, como alternativa pedagógica, es un cuestionamiento constante e interminable sobre el devenir político de la pedagogía y del cuerpo.

Esta *educación menor* produce cuerpos libres que han recuperado su capacidad de transitar en su libre gozo en la experimentación y adquisición de diversos saberes; por ello, es necesario desligar, resistir o romper con la relación que dispone a los humanos como objetos y organismos que son producidos mediante determinaciones externas a las propias mecánicas deseantes de cada cuerpo.¹¹⁷ En este sentido, la *educación menor* aprovecha la producción del deseo para restituirlo, volverlo punto de fuga y lo abre a nuevas conexiones mediante procesos pedagógicos de lo mínimo o de la minoría.¹¹⁸

Dicha *alternativa*, a partir de lo «menor», lleva a cabo un análisis de lo prácticamente imperceptible, de aquellos recovecos mediante los cuales, el lenguaje, las morales, los hábitos y todo aquello que se constituye como un aparato o máquina de captura hacia lo corporal y hacia lo pedagógico. Es una educación que no es normalizadora ni se impone como una institución o modelo, pues surge a partir de las fallas y los estropeos que sufren las máquinas o aparatos de captura, casi por accidente, es lo que resulta incalculable e incontrolable dentro de los procesos que llevan dichos aparatos.

Pueden entonces surgir diversas pedagogías que resultan a partir de la avería de una *pedagogía del oprimido*; pueden acontecer pedagogías de la *esperanza* y de la *autonomía*, pedagogías de la emoción y de los afectos, etcétera. Todas ellas, en sus singularidades, se convierten en una pedagogía amorosa que sólo se enfoca en la comunidad diversa que participa de estas acciones, devenires y formas de hacerse un cuerpo otro (*cuerpo sin órganos*).

En este sentido, la *educación mayor* y la escuela —o cultura escolar— que resulta de ella, son un privilegio y, a su vez, un aparato que perpetúa un sistema de producción de cuerpos que son objetos para los deseos de una *producción hegemónica*, donde se reproducen constantemente cuerpos tristes, violentos, odiosos y esclavos. Es por eso la urgencia de una *educación menor* que esté dispuesta para todos los humanos por igual; una *educación* que se ofrezca como una posibilidad para que cualquiera se forme a sí mismo. Ésta debe ser una educación que, además de ayudar a los cuerpos a resistirse y a luchar ante los modos de producción hegemónicos, configure nuevos modos de espacio-tiempo que puedan efectuarse a través del estallido de diversos *acontecimientos* en paralelo a las formas de espacio-tiempo establecidas por la *hegemonía*, o bien, que invadan o rompan con dichos tiempos produciendo *diferencias*.

¹¹⁷ La importancia y la necesidad de romper con esta relación es porque a un proletario (que muchas veces se le ha obligado a serlo) se le han constreñido gran parte de sus potencias y posibilidades intelectuales. Cf. A. Gramsci, *op. cit.*, p. 138.

¹¹⁸ Recuérdese que lo «menor» tiene la capacidad de desterritorializar, devuelve la condición política en tanto que restaura al espacio como un plano de consistencia donde acontecen singularidades.

Esta creación de espacios surge cuando un acontecimiento emerge como un estallido de fuerzas y éste cobra sentido a partir de que se manifiesta como un determinado y específico *estado de cosas*. Esta manifestación que cobra sentido como un *estado de cosas*, subvierte o transforma el estado de cosas imperante (hegemónico), volviéndose necesario, redefinir a partir de ella tanto el *statu quo* actual como el pasado y el futuro, pues el pasado y el futuro se resignifican a partir de la encarnación material del acontecimiento efectuado.

En términos deleuzianos, un *acontecimiento* es un movimiento no-histórico, una *línea de fuga* que desterritorializa para reterritorializar nuevamente, esto es, para volverse ahora un movimiento histórico. El acontecimiento logra irrumpir en el *statu quo* debido a que éste se efectúa y se inscribe en el tiempo, pero él mismo no ocurre en el tiempo; por lo que es característico del acontecimiento afectar las condiciones de la temporalidad, dado que el pasado, el presente y el futuro son siempre redefinidos frente a su estallido. Es entonces que el *acontecimiento* instaure una nueva temporalidad; sin embargo, no es el tiempo mismo. Luego, por un lado, el *acontecimiento* está en el tiempo, dado que en su estallido remite a una efectuación espacio-temporal; pero, por otro, él está en el tiempo sin reducirse únicamente a ello: el *acontecimiento* es un corte en el tiempo que produce la *diferencia*.

Pero en este modo de darse ciertos estados de cosas a partir del estallido de algún *acontecimiento*, la *diferencia* tiene que ver con movimientos y procesos que se relacionan al *acontecimiento mismo* y el modo de englobar lo diverso. La *diferencia* es un *modo de producción* en los espacios-tiempos, un modo de *producción y reproducción* de lo diverso y de lo múltiple; la *diferencia* es una especie de máquina que posibilita la repetición de la reproducción de lo diverso, es decir, una reproducción diferenciada que se repite infinitamente.¹¹⁹ Son aquellos *estados de cosas* que surgen de los acontecimientos infinito número de veces, que siempre dan pauta a lo diverso y a lo múltiple.

La *diferencia* es la repetición de la posibilidad del *acontecimiento* cuyas relaciones, conexiones de fuerzas y efectuaciones corporales son siempre nuevas y originales; y la repetición, no es más que *el eterno retorno de la diferencia*, pues lo que retorna es siempre lo que difiere. No hay cuerpo o estrato que se mantenga al volver; pero tampoco es la *diferencia* la que regresa como un soporte del movimiento manteniéndose a sí misma, ya que la *diferencia*

¹¹⁹ Cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 69: «El eterno retorno, según Nietzsche, no es de ningún modo un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento sintético, pensamiento de lo absolutamente diferente que reclama un principio nuevo fuera de la ciencia. Este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia».

no deja de afirmarse, reproducirse y repetirse como siendo siempre otra, por lo cual no hay una mismidad o identidad que funja como soporte.

Por tanto, *acontecimiento* y *diferencia* quedan relacionados entre sí en los espacios-tiempos y en los modos en los que se efectúa un nuevo *estado de cosas* constantemente; la diferencia funciona *a priori* desde el interior de un modelo relacional que redefine la conceptualización y comprensión de un sistema causal “diferente” en su *acontecimiento*: «No podemos apelar a la causalidad [...] no son relaciones de causa a efecto, sino un conjunto de correspondencias no causales, que forman un sistema de ecos, estribillos y resonancias, un sistema de signos, en una palabra, una casi-causalidad expresiva y no en absoluto una causalidad necesitante».¹²⁰ Luego, esta causalidad “diferente”, se dice en dos sentidos: 1) para referirse a las relaciones (de composición) de los cuerpos que son su causa formal; y 2) para referirse a los acontecimientos que son su casi-causea informal. Por lo que esta causalidad deja expuesta la necesidad de estos dos sentidos, pues conceptualiza en algún momento el estallido del estado de cosas que emergen de un *acontecimiento*.¹²¹

De modo que el primer sentido (un sistema argumentativo de conceptualización) está en función de la casi-causea, es decir, en función de un aspecto informal conceptualizado en tanto que *Cuerpo sin Órganos* (CsO) o *acontecimiento*: «Porque el acontecimiento no se inscribe bien en la carne, en los cuerpos, con la voluntad y la libertad que convienen al paciente pensador, sino en virtud de la parte incorpóral que contiene su secreto, es decir, el principio, la verdad y la finalidad, la casi-causea».¹²²

Se necesitan, más que escuelas, *prácticas pedagógicas*;¹²³ unas que transformen a los seres humanos, que promuevan o pongan en movimiento relaciones que produzcan *acontecimientos pedagógicos*. Pues dichos acontecimientos se dan en esa búsqueda de verdad que sólo es fecunda cuando se ha hecho un esfuerzo o un desplazamiento en los saberes; es la inquietud de buscar “algo” y que, cuando esto se pueda encontrar, para que tal acontecimiento ocurra *de facto*, es necesario que se reproduzca en cada ser humano.

Para entender esta *educación menor*, se explicará qué implica hablar de *lo menor* o bajo qué pautas o movimientos lo *menor* cobra sentido en el plano de acción de una *alternativa pedagógica*.

¹²⁰ Cf. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, p. 205.

¹²¹ *Ibid.*, p. 30: «No son cosas o estados de cosas, sino acontecimientos. No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten [...] No son presentes vivos, sino infinitivos: Aíón ilimitado, devenir que se divide hasta el infinito en pasado y futuro esquivando siempre al presente».

¹²² *Ibid.*, pp. 260.

¹²³ En estas *prácticas pedagógicas* siempre hay una disposición activa tanto del maestro como del alumno, generando un cuerpo creativo que desemboca su experimentación en un acto de liberación.

La *acción pedagógica* es el vínculo entre dos cuerpos (maestro-aprendiz, humano-circunstancia, humano-conjunto de humanos, cualquier agenciamiento), así que tal vínculo es una *conexión activa* construida por relaciones recíprocas donde el maestro es aprendiz y el aprendiz es maestro. En esta relación, el cuidado se hace patente a través de la autonomía y el respeto permanente entre maestro y aprendiz, pero esto también deja espacios abiertos para la co-construcción de un proceso donde el maestro puede aprender del aprendiz, así como el aprendiz suele aprender del maestro. En efecto, el aprendizaje-enseñanza se percibe como un *proceso vivo* o *activo* donde existe autoridad, pero una autoridad que es legitimada por acciones de confianza y grados crecientes de libertad para la auto-transformación y la transformación del otro. Por consiguiente, el educador requiere un constante ejercicio y refinamiento de conciencia, sensibilidad y de formación para que pueda interpretar las fuerzas en pugna por la *hegemonía* y, por otra parte, para valorar el grado de correspondencia entre los discursos, las ideologías y las realidades que son impulsadas por el grupo que se encuentra en el poder en un momento determinado, es decir, para adquirir la suficiente habilidad para saber si dicho agenciamiento se encuentra en una relación de poder de dominación o de dominio de sí en el rango de dicho agenciamiento.

Al igual que la *literatura menor*, una *educación menor*, apela a la constitución de ciertos espacios; en primer lugar, se relaciona con espacios a veces casi imperceptibles, como si fueran espacios muy estrechos, espacios que parecen apelar más a los asuntos individuales —íntimos—, pero no por ello dejan de estar vinculados con la política; tienen injerencia en lo histórico, es decir, se vuelven también personajes históricos. La *educación menor* se vuelve una *máquina de guerra* porque también es, con mucha frecuencia, una *máquina de resistencia* y *transformación*, y porque está dispuesta así justo para generar condiciones de *producción de lo común*;¹²⁴ pues una característica de lo «menor», es que todo adquiere un valor colectivo porque no apela a los actos individualistas o a la individualización, sino a lo singular de cada individuo: la acción o acciones de cada individuo se convierten en acciones colectivas y necesariamente políticas. Por tanto, una *educación menor* es capaz de todo ello, pero, además, a partir de producir cuerpos singulares y diversos, produce lo común en tanto que hay una solidaridad

¹²⁴ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, p. 30-32: «La literatura menor es diferente: su espacio estrecho hace que cada asunto individual sea inmediatamente conectado con la política. El asunto individual deviene entonces tanto más necesario, indispensable, agrandado en el microscopio, en cuanto toda otra historia se agita en él. [...] La máquina literaria coge así el relevo de una máquina revolucionaria por-venir, no por razones ideológicas, sino porque está determinada a llenar las condiciones de una enunciación colectiva, condiciones que faltan por todos lados en ese medio: la literatura es el asunto del pueblo. [...] La máquina literaria coge así el relevo de una máquina revolucionaria por-venir, no por razones ideológicas, sino porque está determinada a llenar las condiciones de una enunciación colectiva, condiciones que faltan por todos lados en ese medio: la literatura es el asunto del pueblo».

activa que produce otras formas de inconsciente y de sensibilidad: «No hay sujeto, sólo hay dispositivos colectivos de enunciación».¹²⁵

De forma similar a lo que expresan Deleuze y Guattari, en *Kafka: por una literatura menor*, una *educación menor* —al igual que sucede en la *literatura menor*— atraviesa las dimensiones ético-estética, erótica y política, dado que lo *menor* atraviesa no sólo el espacio de la literatura, sino, cualquier espacio que esté en pugna y en constante resistencia; tal como lo es el cuerpo y, particularmente, éste que justo por eso podemos entender y asumir como un *espacio pedagógico*. Por ende, una *educación menor* es únicamente una *pedagogía creativa*, esto es, una pedagogía que 1) identifica las relaciones de poder que se encuentran previamente constituidas; 2) que las comprende en una parcialidad de carácter suficiente; 3) que tiene la capacidad de subvertirlas y transformarlas; y 4) que afirma una potencia libre que se vincula a otras disciplinas que surgen de uno mismo (dominio y gobierno de sí).

Cuando la *educación menor* deviene creativa, se encuentra en una dimensión ético-estética, pero que a su vez siempre es política. Por eso aquí no hay falacia pedagógica. Sin embargo, en tanto que esta educación es *menor*, siempre se trata de una resistencia y una intervención efectiva de la realidad; es un nuevo “poner en escena”. Como esta educación siempre se encuentra vinculada a lo ético-estético y a lo político, para que tenga un campo de acción real, siempre debe basarse en el análisis de las circunstancias. La política apela a las circunstancias, mientras que lo ético-estético se entrelazan con ambas para poder crear nuevos *modos de vida* a través de ciertas técnicas o prácticas, y su alteración de los espacios y tiempos en los cuales nos hallamos; de hecho, la formación o producción de un cuerpo mediante un *acto creativo* o un *acontecimiento pedagógico* se da de manera ético-estética, pues la educación deja de ser una instancia trascendente y judicial, para convertirse en una instancia que produce lo nuevo, lo común y la diferencia.

Lo que distingue a esta *educación menor*, al igual que la *literatura menor*,¹²⁶ es la desterritorialización del cuerpo, la conexión de lo individual (íntimo) sobre lo político y el agenciamiento de lo común.¹²⁷ De modo que, lo *menor* no es más que un conjunto de

¹²⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 30-32: «[...] La máquina literaria coge así el relevo de una máquina revolucionaria por-venir, no por razones ideológicas, sino porque está determinada a llenar las condiciones de una enunciación colectiva, condiciones que faltan por todos lados en ese medio: la literatura es el asunto del pueblo».

¹²⁷ Un *agenciamiento de lo común* es una multiplicidad que comporta muchos géneros heterogéneos y que establece uniones, relaciones entre diversos cuerpos y circunstancias, y, como en todo agenciamiento, lo importante no son las filiaciones, sino las alianzas y las aleaciones. En el caso del agenciamiento de lo común, significa que tiene que ver con la *producción de lo común*, la cual se da por medio de relaciones de composición entre cuerpos y el modo en que estas relaciones de composición se dan a través de los afectos son intentos de enunciar dichas relaciones, pues no hay estructuras previas definidas; es casi lo indecible. Los *agenciamientos de*

modalidades, las cuales son las condiciones transformadoras de cualquier pedagogía establecida como una *educación mayor*.¹²⁸ Por un lado, la identidad que produce la hegemonía es a partir de una pedagogía tiranizante, o bien, a partir de una *pedagogía del oprimido*, donde se producen cuerpos y subjetividades que ponen a funcionar la máquina pedagógica a partir de la represión: *educaciones bancarias*.¹²⁹

Esta educación como actividad constante de los opresores (*hegemonía, socius, capital*, producción social en general) se construye permanentemente para sujetar, desvalorizar y despotenciar todas las acciones no sólo de aquellos considerados como “oprimidos”, sino, en general, de todos los cuerpos, pues la capacidad de acción de todos queda sujeta a este modo de producir identidad. Esta educación produce una única identidad donde lo que determina a cada cuerpo es la falsa defensa de la libertad por parte de la clase dominante; el respeto a los “derechos humanos”; el carácter receptivo y pasivo de los cuerpos para darse forma y formar cuerpos que sólo sean receptáculos de cualquier imposición.

La *educación menor* es una pedagogía que conecta a lo diverso de cada cuerpo y de cada agenciamiento con lo político; es esta la famosa “unidad de la diversidad”, pero dicha unidad no es una identidad que fija sentidos, sino una unidad relacional que vincula las múltiples diferencias en un espacio que se comparte, es decir, en un espacio común.¹³⁰ De ahí que esta

lo común devienen en una diversidad modal ilimitada (por medio de la desterritorialización) que producirán otros agenciamientos. Un *agenciamiento de lo común*, o bien —como se propone aquí— la *producción de lo común*, es el modo como una relación de composición se vuelve compartida a través de todo aquello que es casi imposible de conceptualizar: miradas, un observador atento, pertinente, oportuno; la capacidad de entender por medio de la sensación de los diferentes movimientos que tiene un cuerpo: tensiones, estremecimientos, aceleración, pausa, expansión, dilatación; por las intensidades del sonido que hay al emitir una palabra o al momento de expresar algo; por los silencios, las caricias y la delicadeza; la hospitalidad de cualquier gesto corporal, etcétera. Los agenciamientos muestran la multiplicidad que se da en las relaciones.

¹²⁸ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, p. 33: «Los tres caracteres de la literatura menor son la desterritorialización de la lengua, la conexión de lo individual sobre lo inmediato-político, el agenciamiento colectivo de enunciación. Dicho de otro modo, ‘menor’ no califica ya a ciertas literaturas, sino las condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada ‘mayor’ (o establecida)».

¹²⁹ Una *educación bancaria* es la que se enfoca en formar y clasificar cuerpos productivos. Unos son aquellos que pertenecen al *statu quo* del Estado y son aquellos que reproducen y repiten la explotación sobre los cuerpos oprimidos para seguir produciendo una sociedad en función del poder adquisitivo. En el caso más elemental de educación, el maestro es el sujeto de la educación (cuerpo activo) y el educando es el sujeto receptor (cuerpo pasivo) que recibe bloques o contenidos de conocimiento “útil”. Esta *educación bancaria* ha sido la encargada de distorsionar la potencia ética y política de la pedagogía, pues ha otorgado con mayor potencia y acción política a aquéllos que mejor llenen los recipientes de otros cuerpos. A estos personajes se les ha llamado como el mejor gobernador, soberano, el mejor maestro, etcétera. Y ser el mejor educando, alumno, ciudadano, humano, etcétera, es el que se deja llenar dócil y sumisamente todos esos espacios de su cuerpo y de su vida, memorizando dicha operación, para repetirla un sin fin de veces. «El valor máximo radica en el tener más y cada vez más, a costa, inclusive del hecho de tener menos, o simplemente no tener nada de los oprimidos. Ser, para ellos, es equivalente a tener y tener como clase poseedora» (Paulo Freire, *Pedagogía del Oprimido*, p. 53).

¹³⁰ En este sentido, una *educación menor* es: «Un sistema abierto es aquel en el que los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias. Pero, por una parte, los conceptos no están dados hechos, no preexisten: hay que inventar, crear los conceptos, y hay en ello tanta reacción e invención como en el arte o en la ciencia. Crear nuevos conceptos que tengan su necesidad...» (G. Deleuze, *Conversaciones...*, p. 53).

educación menor sea una *máquina pedagógica* que, a su vez, se convierte en una *máquina de guerra* del porvenir, ya que ésta tiene la capacidad siempre de poner en escena las condiciones de posibilidad de una enunciación de lo común a través de los diferentes procesos y relaciones de enseñanza-aprendizaje.¹³¹

La *educación menor* es también una pedagogía de lo singular y lo diverso, de la diferencia y, por ende, de la pluralidad. La diversidad que produce esta educación tiene su origen en el inconsciente, en la producción deseante de los cuerpos y se da cuando se producen cortes en el flujo de energía produciendo diferencias; en cada corte de flujo, lo diverso acontece de formas específicas, claro, sin previamente responder a una función determinada. El *acontecimiento pedagógico* es una cuestión de creatividad, de potencia, comunicación, y no de identidades previamente definidas (lo hegemónico); es aquello que irrumpe de manera creativa la reproducción de saberes predeterminados, instituidos y establecidos y en su dimensión didáctica, donde se juega la *producción de lo común*, se abre un espacio que brinda la posibilidad de re-pensar y de cortar la lógica de las continuidades determinadas previamente.

Por ende, la *producción de lo común* es una posibilidad para cortar con los flujos de estos saberes instituidos, y al provenir de una *educación menor*, juega con los conceptos, asumiendo el riesgo de lo incierto y del devenir. Este juego de conceptos que involucra la reflexión de ciertos saberes, la puesta en escena de afectos, la composición y comunicación entre cuerpos, conforman un nuevo modo de comunicación, de construcción de lo común: es el de una voluntad que quiere comunicar y el deseo de un cuerpo (de otra voluntad) que desea no sólo adivinar, sino experimentar en cuerpo vivo lo que esta otra voluntad ha pensado, sentido, experimentado, etcétera, una poética pura de las sensaciones, puesto que no hay traducción en el lenguaje.

Por ejemplo, en *El maestro ignorante* de Jacques Rancière, en la necesidad que tiene el maestro Jacotot por enseñar el idioma a sus alumnos, y al verse imposibilitado en tanto que ni él ni sus alumnos comparten un idioma en común para llevar a cabo la traducción, se convierte en un constante improvisador, convirtiéndolo en un poeta, pues éste crea figuras, modos de expresión, interacción, metáforas, etcétera; todo eso que sólo puede expresarse a través del cuerpo por medio de un lenguaje amoroso y amistoso: de un maestro que se convierte en el más

¹³¹ Se está diciendo que esta *educación menor* es una máquina pedagógica en el sentido en que se habla de las *máquinas deseantes*, es decir, en tanto que la pedagogía también responde a los procesos de producción deseante y producción social, así como en la producción de máquinas deseantes o pedagógicas con todo y sus modos de estropearse y producir otros *cuerpos llenos sin órganos* y *cuerpos sin órganos*. Asimismo, este poner en escena significa que la *máquina pedagógica* distribuye elementos en el espacio, de modo que se organizan produciendo *acontecimientos pedagógicos*. Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo*..., pp. 11-54.

tierno amigo que llega al encuentro de un viejo amigo casi extranjero y lo abraza. Luego, paralizado por el reencuentro, no puede decir nada (imposibilidad de traducción), está atónito, pero la fuerza cariñosa de sus manos sobre la espalda de su amigo, expresa no sólo el espontáneo lenguaje del amor, sino también el idioma temeroso por volver a separarse y a perderse (imposibilidad del acontecimiento pedagógico); su sonrisa corrige el código de sus lágrimas que enfatizan la alegría del reencuentro tras la impotencia de lo inevitable de aquella distancia y todas las del porvenir (potencia creadora).

Toda esta improvisación, ¿no es acaso la más elocuente poética y pedagogía de los afectos y sensaciones? Rancière hace de Jacotot el claro ejemplo de un acontecimiento pedagógico en el que ni siquiera importa que dos cuerpos estén en igualdad de conocimientos o saberes, sino que verifica y posibilita la igualdad de la potencia creadora entre dos o más cuerpos a la hora de un encuentro. Este acontecimiento pedagógico también se dice en el sentido en que los cuerpos involucrados en dicho encuentro se ayudan unos a otros a alcanzar esta igualdad de potencias, incrementando su capacidad de obrar, según lo requiera cada cuerpo.¹³²

En cuanto a la dimensión ético-estética, en tanto que atraviesa a todas las demás dimensiones del espacio (del cuerpo como *espacio pedagógico*), atraviesa a todas las disciplinas y es el punto en el cual todas ellas convergen; por eso comprendemos y asumimos que la *aisthesis* está implicada necesariamente en toda disciplina. Y no sólo se encuentra implicada en toda disciplina, sino que también dota a todas ellas de una *potencia creadora*, en tanto que *praxis*, convirtiéndose en una *estética de la creatividad*¹³³ y en un espacio para la *producción de lo común*.¹³⁴

La *potencia* o *praxis creadora*, al igual que la *praxis*, son todas las acciones en las que el hombre transforma la materia, pero que, de un modo u otro, también el resultado de dichas acciones resultan ser novedades (singularidades) o diferencias, pues estas innovaciones o creaciones,¹³⁵ no responden ni se adaptan a leyes o determinaciones preestablecidas. La *praxis*

¹³² Cf. Jacques Rancière, *El maestro ignorante*, pp. 28-42

¹³³ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx (ensayos de estética marxista)*, p. 38.

¹³⁴ «[...] si un cineasta puede hablarle a un hombre de ciencia [si cualquiera puede hablar con cualquiera], si un hombre de ciencia puede tener alguna cosa que decir a un filósofo y viceversa, es en la medida y en función de la actividad creadora de cada uno, no es que haya lugar para hablar de la creación, la creación es algo solitario, pero es en nombre de mi creación que yo tengo algo que decir a alguien y si yo alineo ahora todas esas disciplinas que se definen por su actividad creadora, diré que hay un límite que les es común a todas esas series, a todas esas series de invención [...] la serie que les es común a todas o el límite de todo esto, ¿qué es? Es el espacio-tiempo». G. Deleuze, *¿Qué es el acto de creación?* Conferencia dictada en la cátedra de los martes de la fundación FEMIS (1987) [en línea], Trad. de Bettina Prezioso. Disponible en: <<https://gcp21.files.wordpress.com/2010/02/deleuze-c2bfque-es-el-acto-de-creacion.pdf>>. [Última consulta: 29/11/2021.]

¹³⁵ Se está entendiendo aquí el término «creación» y sus derivados como una actividad que sólo puede atribuirse al hombre como ser consciente y social en virtud de la cual produce algo nuevo a partir de una realidad o de elementos preexistentes. De este modo, se produce un nuevo objeto cuyas propiedades surgen gracias a la actividad

es «el acto o conjunto de actos en virtud de los cuales el sujeto activo (agente) modifica una materia prima dada». ¹³⁶

La praxis se presenta bien como praxis reiterativa, es decir, conforme a una ley previamente trazada, y cuya ejecución se reproduce en múltiples productos que muestran características análogas, o bien como praxis innovadora, creadora, cuya creación no se adapta plenamente a una ley previamente trazada, y desemboca en un producto nuevo y único. ¹³⁷

Esto significa que la praxis es una actividad que no se limita a un ámbito en específico (físico, biológico o humano) y que implica necesariamente un trabajo o un acto creativo-creador, ¹³⁸ es decir, que, en última instancia, la *praxis* debe ser una *praxis* o *potencia creadora*.

La *potencia* o *praxis creadora* es toda acción del hombre sobre la materia, que produce algo nuevo, entendiendo esta novedad como el acontecimiento de una diferencia. Ahora bien, la *praxis creadora* debe siempre transformar, subvertir, romper, desterritorializar y desconfigurar las relaciones de producción y distribución en cualquiera de las dimensiones de las máquinas deseantes en las que se compone un cuerpo/hombre. Mientras que, a su vez, se de esta autotransformación o acontecimiento que corte el flujo o flujos que oprimen las dimensiones y despliegues de los cuerpos como individuos y como comunidad. La creatividad, en este sentido, se despliega en diversas capas o grados hasta producirse un acontecimiento o una diferencia, lo cual entraña una pedagogía como la aquí propuesta, puesto que toda *educación menor* presupone una *praxis* que se renueva constantemente y no una mera *praxis reiterativa*. ¹³⁹

humana, desarrollando lo que sólo existía virtual, pero no efectivamente. El hombre produce así algo nuevo que no podría existir sin él. La creación supone siempre producción de algo nuevo (teorías, obras de arte, objetos útiles, instituciones políticas, relaciones sociales, etc.). Lo nuevo está inscrito como una posibilidad en los elementos preexistentes, pero su aparición no responde a una determinación inexorable. Lo virtual sólo se realiza con la intervención del hombre y no deriva por una necesidad lógica de lo que ya existía. No se crea algo nuevo, sino a partir de lo que ya existe, aunque no basta nunca lo preexistente para producirlo. Así entendida, la creación sólo existe propiamente como actividad específica humana, es decir, como actividad que produce un objeto que no podría existir por sí mismo, esto es, sin la intervención de la conciencia y la práctica humana.

¹³⁶ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 263.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 319.

¹³⁸ La *praxis* alude a una actividad práctica en el sentido de que se opone a la pasividad, lo inadecuado o lo que no cobra una realidad eficiente y actual, pues, «toda praxis es una actividad, pero no toda actividad es una praxis» (A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 63-64).

¹³⁹ La creación supone siempre producción de algo nuevo, entendiendo a lo nuevo o novedad como el acontecimiento o producción de una diferencia o singularidad: «Lo nuevo está inscrito como una posibilidad en los elementos preexistentes, pero su aparición no responde a una determinación inexorable. Lo virtual sólo se realiza con la intervención del hombre, y no deriva por una necesidad lógica de lo que ya existía. No se crea algo nuevo sino a partir de lo que ya existe, pero no basta nunca lo preexistente para producirlo» (*Ibid.*, pp. 319-320). Entre tanto, la repetición: «se justifica mientras la vida misma no reclama una nueva creación. El hombre no vive en un constante estado creador. Sólo crea por necesidad; es decir, para adaptarse a nuevas situaciones, o satisfacer

Mientras que la *praxis reiterativa* se relaciona con la práctica espontánea, la *praxis creadora* se relaciona con la práctica reflexiva en tanto que esta requiere de la conciencia; no obstante, estas relaciones no se encuentran fijas, sino que se dan en el contexto de una praxis total que resulta a la par por un particular modo de relaciones sociales.¹⁴⁰ De tal forma que los elementos o condiciones que posibilitan un acto creativo no prescinden de lo espontáneo, ya que este elemento puede estar contenido, así como lo reflexivo puede estar presente en la práctica reiterativa; pues si bien la *praxis creadora* implica un complejo nivel de conciencia, todo proceso práctico es regulado por cierto nivel de ésta. Y en tanto que estos se encuentran implicados, tampoco hay un criterio que separa el objeto de creación del sujeto.¹⁴¹

Como se mencionó anteriormente, en la praxis humana total, que es más bien la producción o autocreación del hombre mismo, es determinante la *praxis creadora*, ya que ésta es la que permite hacer frente a nuevas necesidades, a nuevas situaciones y circunstancias, y esta práctica creadora: «[...] ha de transformar idealmente dicho producto, pero no en el marco de sus exigencias intrínsecas, ideales, sino respondiendo a las exigencias externas, que plantea el uso de medios e instrumentos objetivos y la actividad objetiva misma».¹⁴² Ésta es la razón por la que aquí las cuestiones pedagógicas —en función de los criterios de formación, transformación y autotransformación— no significa darle forma a un cuerpo a partir de algo preestablecido o previamente determinado (producción en serie), ya que, en todo proceso de producción —por muy controlado que sea—, tiene siempre un grado de incertidumbre en el resultado, en tanto que un cuerpo ejerza un nivel de conciencia que le permita el acontecimiento de diversos actos creativos que le forman o le hacen un cuerpo diferente, una subjetividad diferente y un modo diferente de relacionarse con sus circunstancias.

Grosso modo, las características de la *praxis creadora* son las siguientes:¹⁴³

- Unidad indisoluble, en el proceso práctico, de lo subjetivo y lo objetivo

nuevas necesidades. Repite, por tanto, mientras no se ve obligado a crear». Pero este no verse obligado, no siempre refleja un estado inocente de conformidad, sino que la gran mayoría de veces, es un conformismo que tiene que ver con que la potencia de actuar ha sido disminuida o desviada a partir de las normas o instituciones que la *hegemonía* ha instaurado en la producción de lo social, y el uso de la conciencia de ha estancado en un nivel muy básico y apático.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 318.

¹⁴¹ *Cf. Ibid.*, p. 319: «El grado de conciencia que el sujeto revela en el proceso práctico no deja de reflejarse en la creatividad del objeto, y viceversa. Pero estas influencias mutuas en virtud del contexto social en que la praxis tiene lugar, no se dan de un modo estático y absoluto».

¹⁴² *Ibid.*, p. 321.

¹⁴³ *Cf. Ibid.*, p. 323.

- Imprevisibilidad del proceso y del resultado
- Unicidad e irrepetibilidad del producto.

Simultáneamente, la *praxis creadora* puede incidir en cualquier ámbito, pliegue, dimensión, por ejemplo, en el ámbito artístico, que es en el más notable, pero también en el ámbito pedagógico, como se mencionó líneas arriba con el ejemplo de Jacotot en *El maestro Ignorante* de Rancière; en la dimensión ética con una ética-estética de la existencia, traducida en vivir una vida como si fuera ésta una obra de arte; pero también una *praxis creadora* en la dimensión política, si se entiende a ésta como un sinónimo de *potencia política* que supone la transformación de las circunstancias sociales y del hombre mismo.¹⁴⁴

Los individuos son condicionados por la situación social en que se encuentran. Este ser-estar en una situación provoca sus reacciones más o menos revolucionarias o, al contrario, adaptadas a un *statu quo*. Esto significa que la *producción de lo común* se da en función de la potencia creadora (*praxis* que culmina en *praxis libertaria*)¹⁴⁵ y la transformación que hay al momento en que dicha potencia genera diversas relaciones de composición (encuentros entre cuerpos, agenciamientos), ya que la creatividad es generadora de espacios donde lo diverso y la diferencia son albergadas, produciendo comunidades que no se rigen a partir de una identidad tirana.

Es en este sentido en el cual ocurre o acontece una alternativa pedagógica como una *póiesis* que va más allá de la cotidianidad de todo ser humano o de las falsas categorizaciones a partir de la institucionalización de los saberes y de la *potencia política*. Dicha educación procura un amor al saber, pero es un saber que proviene de la dimensión ético-estética, es decir, del cuidado de sí y del otro que genera la *producción de lo común* a partir de una noción materialista e inmanente del cuerpo. Dicho de otro modo, es un amor a un saber que reside en las prácticas que desarticulan, aunque sea por sólo un instante, al cuerpo como máquinas deseantes o como cuerpos sujetos a un sistema de producción y consumo voraz, sometido a un régimen económico.

¹⁴⁴ Esta sinonimia fue adoptada a partir de la propuesta de Adolfo Sánchez Vázquez; es lo que él llama “La Revolución como praxis creadora”.

¹⁴⁵ Me refiero aquí a “*praxis libertaria*”, a partir de lo que Adolfo Sánchez Vázquez llama *praxis revolucionaria*, sólo que he decidido no utilizar el término *revolucionario* para evitar las concepciones que desembocan en ideologías que apelan a una identidad que hace caso omiso de las circunstancias y necesidades de un espacio y temporalidad específica. En este caso, una *praxis libertaria* es aquella *praxis creadora* en cuanto actividad material de los hombres que transforma radicalmente la sociedad y producen un régimen social nuevo. Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 323.

Esta alternativa pedagógica es el sentido político profundo del ser humano, pues es una pedagogía que abre al cuerpo a la experimentación de la vida con todas sus intensidades y variaciones que posibilita una interpretación, una habitación y una transformación del mundo al margen y fuera de las divisiones sociales en función del trabajo o de cierto interés tirano por interpretar a una sociedad o a un grupo de cuerpos.

Esta educación tiene como único interés, mantener una relación con el hombre en situaciones concretas a pesar del cuerpo que se forme o que acontezca. De tal forma que posibilita la *producción de lo común* o la producción de comunidad, pues esta educación cambia y se transforma de acuerdo a cada circunstancia o hecho que la relaciona con el hombre. Por ende, posibilita la diversidad o la pluralidad tanto de comunidades como de pedagogías menores.¹⁴⁶

La interpretación y la vivencia del mundo naturalmente no se dan de otra forma más que a partir de la pluralidad y la diversidad pedagógica y creativa, la cual muestra que no hay una superioridad o un lugar privilegiado para la ciencia, la técnica o la cultura.¹⁴⁷ Esta educación que proviene de la potencia creadora y que la restituye en una *poética de la existencia* sólo funciona a partir de la diversidad y del cambio de las circunstancias.

La alternativa pedagógica propuesta aquí: 1) expresa el modo como los seres humanos en un determinado tiempo y circunstancias se relacionan con el mundo y con los otros seres humanos; 2) por ello, toda educación tiene una carga ideológica, pero ésta, a diferencia de la «Educación mayor», es consciente de su propia carga y es ahí donde radica la clave para su diversificación; y 3) es una alternativa que reconoce un parámetro de determinación para la *producción de lo común* o de comunidades, es decir, es una propuesta para entender el deseo que mueve al ser humano a hacer comunidad o producir lo común a partir, ya sea de una concepción inadecuado o adecuada.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Esta alternativa sugiere que una de estas educaciones menores puede ser la enseñanza de la filosofía, si se le concibe como 1) un acto desinteresado en el sentido de un cuidado de sí y del otro, 2) una filosofía relacionada con los seres humanos en una situación histórica concreta y en una sociedad o en una comunidad determinada y, por ende, 3) una enseñanza de la filosofía que muestre la pluralidad y diversidad de formar comunidades, pero también de la existencia de una pluralidad de filosofías que atraviesan a estos cuerpos que se encuentran existiendo de diversos modos. Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, “De la filosofía”, en *Filosofía y circunstancias*, pp. 35-36.

¹⁴⁷ A. Sánchez Vázquez, “De la filosofía”, en *Filosofía y circunstancias*, pp. 37-39.

¹⁴⁸ «Así, pues, la filosofía es ideológica por su propia naturaleza y en ello estaría la clave de su diversidad. Tiende a diversificarse, a dividirse en tendencias incluso contrapuestas. Y la diversidad filosófica a través del tiempo se explica precisamente por esa carga ideológica a la que no puede renunciar. Pero la filosofía no sólo es ideología; tiene también cierta relación con el conocimiento. Algunas filosofías contienen elementos de verdad, o tienen la pretensión de afirmar algo verdadero acerca del hombre, de su relación con la naturaleza o de las relaciones de los hombres entre sí. Y esos elementos válidos de una filosofía perduran más allá de la ideología que la informa» (A. Sánchez Vázquez, “De la filosofía”, en *Filosofía y circunstancias*, pp. 39-40).

Ahora, la *producción de lo común* no se da así sin más o porque sí, esto surge cuando a partir de los encuentros o las relaciones de composición con otros cuerpos (interacción, vínculos, relaciones interpersonales, etcétera), a través de los afectos que mueven a cada uno de estos, son comprendidos en función no de un capricho, una mera emotividad o irracionalidad, o, por el contrario, de una “racionalidad” categorizante, sino de entender la existencia de la diversidad de cuerpos, de modos de ser, de actuar, de ejercer las potencias, de ir, regresar o transformar el cuerpo que se es y el que se hace con los demás. Esto también significa que la propia inclusión o composición con los demás cuerpos al momento de hacer una comunidad no es ni arbitraria ni en un sentido de una elección individual, sino que es el producto de una relación que está determinada por las circunstancias del mundo que habitan dichos cuerpos.¹⁴⁹

Esta alternativa que posibilita una *producción de lo común* a partir de la singularidad, diversidad y pluralidad no surgen más que del hecho de que el ser humano está determinado por circunstancias específicas, por los otros hombres y por el mundo que habita. De hecho, esta diversidad no es más que un tipo de determinismo, si se entiende que su naturaleza radica en la relación con otros saberes y con la praxis política (un elemento sumamente activo). Por lo tanto, para que este tipo de comunidades libertarias emerjan o no se tienen dos opciones: 1) o el ser humano se relaciona concibiendo al mundo como suyo y contribuye a transformarlo;¹⁵⁰ o 2) se relaciona con él como algo ajeno y, por ende, se le deja tal y como está.¹⁵¹

En este mismo sentido de la *potencia creadora* y la *creatividad*, cabe mencionar también que tanto la política como la estética no son otras disciplinas distintas y ajenas de la filosofía, sino que son dos potencias de ésta, ya que la filosofía es creación de conceptos y no un pensamiento abstracto que nunca tiene relación con lo que hay. Por ello, podemos referirnos a la ontología como una *ontología política* y como una *ontología estética*, ya que la estética y la política señalan dos potencias, no sólo esenciales para el cuerpo, sino para la filosofía, así como, del mismo modo, lo *menor* ya nombra una potencia propia de la filosofía para crear *modos de*

¹⁴⁹ Esta determinación se distingue de aquella de la cual se critica en este texto, de aquella que somete a identidades y regímenes tiranos. Es una determinación que se encuentra siempre como la generadora, incluso de las condiciones de posibilidad del acontecimiento de cualquier cosa, pues esta determinación es la muestra innegable de la relación entre el hombre, los demás hombres y el mundo que habitan.

¹⁵⁰ Es en este sentido que el presente texto habla de praxis, ya que es un proyecto de transformación del mundo, es una crítica de lo existente y es un conocimiento necesario de la realidad a transformar. Cf. A. Sánchez Vázquez, “De la filosofía”, en *Filosofía y circunstancias*, p. 43.

¹⁵¹ Esto Adolfo Sánchez Vázquez es a lo que se refiere con la transformación a partir del proceso histórico, pues todos los saberes están relacionados los unos como los otros sin criterios que privilegian a unos en mayor medida, y que a su vez determinan el proceso teórico. Y a su vez este es el determinismo activo que propone Baruch Spinoza acerca de la libertad y el deseo de formar comunidad o relaciones de composición con otros cuerpos. Cf. A. Sánchez Vázquez, “De la filosofía”, en *Filosofía y Circunstancias*, pp. 40-41. Ahora bien, si de lo que se trata es de transformar el mundo porque se está en desacuerdo con sus relaciones de explotación, dominación y mercantilización, se pueden tomar en cuenta filosofías de la educación como la de Antonio Gramsci.

vida al margen de los poderes fácticos o las relaciones de poder en que se sustentan; además, para que la estética y la política no se adhieran a las relaciones de poder que entablan relaciones de dominación, estas potencias siempre deben asociarse a un plan activo de vida, para poder incidir en aquello en lo que les incumbe y aquello en lo que pueden interferir.

Ahora, una vez que la educación deviene *menor* (así como también deviene menor la política), esta educación se completa a sí misma o adquiere toda su potencia cuando ésta es capaz de ofrecer posibles salidas o *modos de resistencia o enfrentamiento (líneas de fuga)*, a *estratos* o determinadas estructuras, o prácticas que aniquilan o impiden la capacidad para pensar, desear, crear y vivir.

Esta *alternativa pedagógica*, presentada aquí como una *educación menor*, se relaciona con las dimensiones *ético-estética* y *política* —y según explicaremos más adelante, también *erótica*—, debido a que ofrece variaciones y *líneas de fuga* para la producción de una comunidad que no obre conforme a una comunidad estatal, por ejemplo. Lo que introduce el carácter de *menor* en esta educación, es la apertura, el cambio y la capacidad creativa donde el cuerpo se abre y se torna permeable a una multiplicidad de relaciones.¹⁵²

Por tanto, es indispensable entender que el cuerpo, en el sentido en el que se habló anteriormente del espacio-tiempo, no sólo es una *alternativa pedagógica*, sino que también es el *espacio en disputa* donde opera esta *educación menor*, ya que el cuerpo es un *espacio pedagógico*. Dicho *espacio pedagógico* es la apertura que todo cuerpo siempre ha tenido en tanto que *campo de inmanencia*, donde además cobran claridad estas *variaciones y líneas de fuga*; asimismo, aquí surgen las *relaciones de composición* con los otros y la *producción de lo común*, con otros cuerpos, circunstancias, modos de la política, de la estética y de la erótica. Y es que el cuerpo no puede comprenderse si no es a partir de sus movimientos, potencias y devenires a partir de los múltiples y diversos agenciamientos de los que es capaz.

Es por tal razón que, en el presente texto, no se trata a los conceptos de *pedagogía*, *educación*, *política*, *ética*, *estética* y *erótica*, a partir de definiciones precisas de estos conceptos, sino tratando de explicar las variaciones de dichos conceptos a partir de las problemáticas que generan en el cuerpo, visto como un *espacio*, bajo las prácticas discursivas que resultan de la producción de cuerpos a partir de una *educación mayor* o una *educación menor*. Cabe resaltar

¹⁵² Esta capacidad creativa que se menciona en el texto, no es otra cosa más que la noción de ‘diferencia’, de la cual Deleuze habla: «La actualización, la diferenciación, en este sentido, siempre es una verdadera creación. No se hace por limitación de una posibilidad preexistente [...] Actualizarse, para un potencial o un virtual, siempre es crear las líneas divergentes que corresponden sin semejanza con la multiplicidad virtual. Lo virtual tiene la realidad de una tarea por cumplir, como de un problema por resolver; es el problema el que orienta, condiciona y engendra las soluciones, si bien éstas no se parecen a las condiciones del problema» (G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 319).

que este análisis del cuerpo, visto como un *espacio pedagógico*, ya sea en su dimensión *ético-estética* o en su dimensión *erótica*, las problemáticas siempre son de carácter político y estético en cuanto afecta toda posibilidad de transformación y creación para los cuerpos.

Y en este mismo sentido, cuando se habla de lo creativo o de la *capacidad creadora* o *creativa*, además de entender dicha capacidad, que se recupera por medio de una *educación menor* y que se entiende como la producción de *diferencias* o *diferenciación*, esta educación cuestiona cómo es posible generar *diferencias* que socaven la reproducción idéntica de los cuerpos para su consumo y cómo es posible plantear estrategias políticas que no intervengan en esta repetición idéntica de la estructura política hegemónica. Es así como el análisis problemático de los conceptos mencionados anteriormente cobra fuerza porque, en este mismo sentido en el que el cuerpo es un sistema abierto y permeable, los conceptos también lo son y siempre atienden a la realidad.¹⁵³

Otra de las cosas que la *educación menor* ha puesto a relucir es la relación intrínseca que hay entre política y estética, pero cabe aclarar que esto de ninguna manera significa que haya una *estetización de la política*, sino que la estética (la ético-estética) es inmediatamente política, lo que significa que la política implica una creatividad estética, la acción misma, así como una resistencia política que se da inevitablemente desde el cuerpo. En este caso, al igual que con la ontología, la estética y la política devienen la una de la otra gracias a esta pedagogía que se ha nombrado como *educación menor*. Que la estética devenga política y viceversa se debe a que toda acción debe ir acompañada de un «proyecto estético y político capaz de constituir una empresa positiva».¹⁵⁴ Este proyecto estético y político trata de una revolución permanente en el *ánimo* y la *potencia de los cuerpos*, o bien, en la transformación permanente de sus afectos para no disminuir la *potencia de los cuerpos*: su devenir libertario.

Además, esta *educación menor* apela a una no trascendencia (inmanencia), interviniendo así en las opiniones y las estructuras que hay, y no en las que ya no existen. Es por eso que esta *alternativa pedagógica* nos alerta sobre los peligros de las empresas hegemónicas (en cualquiera de sus modalidades: ontológica, pedagógica, ética, política y erótica), basadas en un Estado constituido, es decir, un conjunto de personas, sociedades, grupos, poblaciones, etcétera, que están formados por un conjunto de hábitos y estructuras que no han tomado conciencia ni gobierno de sí. Y esto se explica mejor, por ejemplo, cuando Deleuze explica esta *hegemonía*,

¹⁵³ Cf. G. Deleuze, *Conversaciones. 1972-1990*, pp. 48-49: «Nada que ver con una ideología. Un concepto está lleno de una fuerza crítica, política, y de libertad».

¹⁵⁴ G. Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, p. 293.

y el tipo de población que se conforma a partir de ésta, en las reflexiones que hace acerca del cine:

En el cine clásico el pueblo está ahí, aún oprimido, engañado, sometido, a un ciego o inconsciente. De ahí la idea de que, como arte de masas, el cine puede ser el arte revolucionario o democrático por excelencia haciendo de las masas un auténtico sujeto. Pero muchos factores iban a comprometer esta creencia: la aparición del hitlerismo, que proponía como objeto del cine no ya las masas en condición de sujeto sino las masas sometidas; el estalinismo, que sustituía el unanimismo de los pueblos por la unidad tiránica de un partido; la descomposición del pueblo americano, que ya no podía considerarse crisol de pueblos pasados ni germen de un pueblo por venir...¹⁵⁵

Así como sucede en el cine, en la realidad, se nota el desfase con los tiempos y espacios que se han estructurado a partir de las prácticas y discursos que introduce la *hegemonía* en un grupo social; en vista de que no hay como tal una comunidad y en vista de que las masas son todo menos comunidad o resultado de una *producción de lo común*. Estas estructuras desarraigan cada vez más a las masas, volviéndolas más dóciles y fáciles de manipular. Lo que queda expuesto es que la sociedad que ha constituido el Estado es todo menos una comunidad, habiéndose expuesto la ausencia de lo común. Sin embargo, la ausencia de comunidad siempre tiene reparo y esto no consiste en otra cosa más que en crear, crear la comunidad por-venir o producir lo común mediante la puesta en escena de múltiples y diversos movimientos, afecciones y conceptos.¹⁵⁶

De modo que esta *educación menor* se abre paso a todas las labores experimentales y creativas, las cuales, ante la brutalidad de las estructuras a las que estamos sometidos, pide, una y otra vez, que se enlacen con su *acontecimiento* para generar no sólo nuevos agenciamientos y afectos, sino para que se produzca una comunidad arraigada a sus propios cuerpos, una comunidad que se encuentre en creación permanente como lo es esta *educación menor*. Una *comunidad minoritaria* (o de minorías).¹⁵⁷ Esta comunidad que deviene de una *educación menor* es una comunidad que todo el tiempo convive con todos los modos, instituciones y

¹⁵⁵ G. Deleuze, *La imagen- movimiento...*, pp. 286-287.

¹⁵⁶ Se trata de contribuir a la invención de lo común: «En el momento en el que el amo y el colonizador proclaman: “[...] nunca hubo un pueblo aquí”, el pueblo que falta es un devenir, se inventa, en los suburbios y los campos, o bien en los guetos, con nuevas condiciones de lucha a las que un arte necesariamente político debe contribuir» (*Ibid.*, p. 288).

¹⁵⁷ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 110: «El arte y la filosofía se unen en este punto, la construcción de una tierra y de un pueblo que faltan, en cuanto correlato de la creación».

estructuras que ha constituido la *hegemonía*, pero que alterándolos o modificándolos en todo momento sin ella convertirse nunca en otro *estrato* más.¹⁵⁸

Una *educación menor* lo que busca, de acuerdo con esto, es siempre producir la vida en el ejercicio de prácticas libertarias que distribuyan y repartan el espacio para que los cuerpos se produzcan, pero también para que se diferencien, aumenten su potencia de obrar, se transformen creativamente y no sean invisibilizados por una serie de normas que sólo los dispone a un funcionamiento regulado, biologizado y cosificado. Puede notarse, por lo anterior, la relación indisoluble que hay entre pedagogía y política, entre política y estética o, mejor dicho, entre política y una ético-estética, y tal relación genera que las fuerzas y potencias de cada una de estas dimensiones se unan para que se produzca lo común y devenga la comunidad por-venir,¹⁵⁹ la comunidad minoritaria.

Esta *alternativa pedagógica* produce *cuerpos creativos*, es decir, *cuerpos artistas* que han acontecido a partir de una compleja *estética de la existencia* y, por tanto, esta *educación menor* puede enseñar a todo humano a ser artista antes que productor de cualquier tipo de “bien”.

Otra cuestión que queda descubierta es que el espacio y el tiempo no están dados de antemano (con esa capacidad de estructurar las cosas de una única forma), sino que éstos son siempre, multiplicidad; a saber, multiplicidad ontológica, ya que siempre se pueden crear nuevos espacios y tiempos distintos a los establecidos.¹⁶⁰

La *alternativa pedagógica* que se propone en la presente tesis abre la puerta a todas aquellas creaciones que no tienen el deseo de convertirse en hegemonías, ni en relaciones de poder disciplinarias o en ideologías. La pedagogía vista como una *educación menor* es válida, para todos los modos, todas las pedagogías, filosofías, ciencias, artes, técnicas, etcétera, que resulten de la actividad creadora o de actos creativos. Por ende, el único criterio que propone dicha alternativa es la *creatividad* y la vida que conllevan esta *educación*.

Es por esto que, en una *educación menor*, no se puede separar ningún saber, poder o práctica *menor*, ya que todos ellos, en las complejas relaciones y composiciones en las que se

¹⁵⁸ Si fuera el caso contrario, en el que la comunidad que deviene de una *educación menor* se estratificará, el *plano de inmanencia* entonces perdería su potencia; sin embargo, lo que sí puede ocurrir es que este *plano de inmanencia* se mantenga en una convivencia prudente con ciertas instituciones que no desfavorezcan tanto ni aniquilen a sus *minorías*, que son las que le dan la vida, ya que lo deseado nunca son los cuerpos vaciados.

¹⁵⁹ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 111: «El artista y el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen una suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a la vergüenza, al presente».

¹⁶⁰ Se pueden crear nuevos espacios-tiempos y otros modos de percibir, por la siguiente cuestión ontológica: el “ser” ha dejado de ser la *identidad* que impide el cambio, y ha devenido *diferencia*, potencia que relaciona, combina, produce elementos a partir de conjunciones y relaciones de composición.

atravesan entre sí, intentan alterar los lenguajes y estructuras del poder. Y todo ello, como ya se mencionó, puede darse mediante una *estética de la existencia*, porque lo que se encuentra en cada acto creativo es la intervención, alteración, subversión de los espacios y los tiempos previamente establecidos.

De esto se sigue que un *acontecimiento pedagógico* surge cuando un acto creativo logra alterar un espacio-tiempo, pues esto abre a la posibilidad de sentir, afectarse y percibir *más* estos tiempos que tienen que ver más con intensidades y variaciones, y da lugar a la formación de nuevas subjetividades y a la producción de cuerpos diferenciados. Asimismo, en este *acontecimiento pedagógico*, la vida deviene de múltiples y diversas maneras, dando lugar a concepciones de espacio y tiempo que alteran radicalmente, abriendo posibilidades intensivas que permiten la creación de otros *modos de vida* en tanto que, simultáneamente, se convierten en una *resistencia creativa*.

Esta *alternativa pedagógica* tiene dos funciones: la primera es una crítica al modo de producción de los cuerpos desde una *hegemonía* que se ha encargado de producir y reproducir cuerpos que se desprecian a sí mismos —lo cual no ha cambiado mucho a lo largo de los siglos— y la segunda es una propuesta para romper con estos modos de producción y reproducción para recuperar el propio cuerpo y todas aquellas fuerzas que le enseñen a éste a producir infinidad y diversidad de cuerpos, así como relacionarse con otros y poder transitar libre, autónoma y creativamente en los diversos espacios-tiempos.

Esta *educación menor* en la ocurrencia de sus *acontecimientos pedagógicos* logra una reproducción diferenciada de los cuerpos, logrando así que la creatividad sea parte de este eterno retorno de la *diferencia* y un eterno por-venir del cuerpo, que lo previene de instaurarse en fundamentos y criterios identitarios. Estas variaciones que producen los *acontecimientos pedagógicos*, logran que todos los agenciamientos que hacemos con otros cuerpos o circunstancias, queden afectados también, por ejemplo, los modos del *cuidado de sí* y de los otros; los gestos, movimientos e intensidades del cuerpo que no se inscriben a una significación; la consciencia que se cobra de los espacios creados donde el cuerpo se ha liberado y recuperado su propia voz para hacerse a sí mismo de los modos en que le plazca.¹⁶¹

¹⁶¹ Cf. Deleuze & F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 220: «En esta inmersión, diríase que emerge del caos la sombra del “pueblo por venir”, tal y como el arte lo reivindica, pero también la filosofía y la ciencia: pueblo-masa, pueblo-mundo, pueblo-cerebro, pueblo-caos. Pensamiento no pensante que yace en los tres [...] Ahí es donde los conceptos, las sensaciones, las funciones se vuelven indecibles, al mismo tiempo que la filosofía, el arte y la ciencia indiscernibles, como si compartieran la misma sombra, que se extiende a través de su naturaleza diferente y les acompaña siempre».

I.3. PRODUCCIÓN DE CUERPOS

Se han corregido poco a poco las posturas; lentamente, una coacción calculada recorre cada parte del cuerpo, lo domina, pliega el conjunto, lo vuelve perpetuamente disponible, y se prolonga, en silencio, en el automatismo de los hábitos.

—MICHEL FOUCAULT—¹⁶²

En este apartado se habla acerca de cómo y mediante cuáles dispositivos se producen los tipos de *cuerpos disciplinados* en una *educación mayor* y también se explica, a modo de propuesta, el tipo de *cuerpos nómada*¹⁶³ que se producen mediante el despliegue de una *educación menor*. En otras palabras, se trata de dar cuenta de qué prácticas sujetan al cuerpo volviéndolo *normado* o *disciplinado* y, por otro lado, las prácticas creativas (*prácticas pedagógicas*) que involucran al cuerpo formando cuerpos nómadas.

Para ello, más que precisar de una o varias definiciones de qué es un *cuerpo*, es importante, primero, situarlo como un campo problemático, el cual será pensado desde su historia y sus modos de producción. De modo que la historia acerca del *cuerpo* parece entonces una recolección de vestigios que permiten producir un cuerpo (un cuerpo ficticio) y una constante recomposición que se basa en un criterio unitario de producción, el cual lo somete a una identidad y estaticidad mediante dispositivos o mecanismos de poder.¹⁶⁴

¹⁶² M. Foucault, *Vigilar y castigar...*, p. 132.

¹⁶³ Un cuerpo nómada se produce a partir de la activación de procesos y hábitos basados en esquemas de acción corporal dispuestos dentro del espacio normado por la disciplina hegemónica como modos de resistencia y subversión de dicho espacio.

¹⁶⁴ Si bien hay una relación entre cuerpo y disciplina es necesario entender que los mecanismos o dispositivos de poder son los que hacen posible la relación entre cuerpo y disciplina: «Por poder no quiero decir 'el Poder', como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las *hegemonías* sociales» (M. Foucault, *Historia de la Sexualidad I*, p. 55).

De esta forma, el cuerpo, al igual que su moral, han sido producidos mediante un discurso que en su imposición y en la exigencia de su repetición, autorizan y normalizan un conjunto de prácticas. En este caso, lo que produce a un cuerpo es la simbolización y significación de la sociedad en la que se encuentra inmerso. La producción de un *cuerpo disciplinado* se ha dado mediante la significación y conceptualización de sus potencias, fuerzas físicas, posturas corporales, asepsias, ortopedias, etcétera, que se han impuesto para desplegar unos gestos productivos, repetitivos, idénticos y unitarios con el fin de mantener un sistema de producción dentro del capitalismo.

Pero el cuerpo no sólo es eso; el cuerpo también interviene en todas las reflexiones y acciones sobre el mundo. Él es el que construye las diferentes habitaciones en el mundo en los diferentes ámbitos de la cotidianidad y es, en este sentido, que la *hegemonía* a través de la producción de *cuerpos disciplinados* inserta diferentes tipos de normas que abarcan, por ejemplo, desde repetir una variedad de posturas corporales surgidas de disposiciones básicas y elementales que trascienden los límites físicos de la corporalidad y repercutiendo en el ámbito sociocultural, o en el sector obrero y en las fábricas. En estos casos, se normalizan un conjunto de movimientos manuales y disposiciones del cuerpo, dentro de un espacio previamente configurado en la fábrica.

En general, la producción del *cuerpo disciplinado* es el resultado de una normalización en la experiencia social y cultural: normalización en las clases sociales, en el género, las etnias, el lenguaje, etcétera, las cuales se insertan en el cuerpo mediante un dispositivo de control que se basa en la repetición para crear hábitos y perpetuar su acontecimiento; hábitos que se enseñan a partir de una educación impartida en todo tipo de escuela o dispositivo que responda a una *hegemonía*.¹⁶⁵

La disciplina que se introduce en los diferentes ámbitos de la cotidianidad y en la experiencia sociocultural constituyen elementos fundamentales de la organización normalizada de un cuerpo, como un conjunto de técnicas de dominación corporal sobre la experiencia de cada hombre en sus dimensiones ético-estética, erótica y política que, finalmente, se termina dando paso a una política coercitiva sobre el cuerpo, un mecanismo de poder que lo explota, lo desarticula, lo re-organiza convenientemente y, en algunos casos, lo vacía. Por tanto, la creación de *cuerpos disciplinados* constituye un elemento esencial del control en la potencia de obrar de

¹⁶⁵ Se está entendiendo el carácter de disciplinado o normado a los ejercicios, prácticas o discursos que regulan la experiencia y el orden del surgimiento de éstos mismos. De ahí que la función de disciplina corresponda a la función de normalización, regulación y propiedad del orden del saber, de los discursos y los modos de producción de un cuerpo. *Vid.* M. Foucault, *El orden del discurso*, 1ª reimpresión, trad. de Alberto González Troyano, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2005.

éstos; una economía política de dominación del cuerpo en tanto que se insertan un conjunto de reglamentos de conducta, normas y sanciones disciplinarias en todas las dimensiones posibles de los cuerpos.

Estas disciplinas insertan técnicas de control por medio de dispositivos de vigilancia y sanciones punitivas o castigos la disciplina inicia el recorrido que hace posible descifrar cada despliegue del cuerpo, cada detalle, para así atender a las minucias de las prácticas cotidianas. Lo que este tipo de disciplinas pretenden en la producción de cuerpos es evitar, en la medida de lo posible, los cuerpos indiferenciados, las totalidades indefinidas y las aglomeraciones incontrolables en el modo de darse/hacerse un cuerpo.¹⁶⁶ Por lo tanto, el *cuerpo disciplinado* no es más que la resultante de estas relaciones de composición, donde hay una lucha constante en la producción misma y que es delimitada, posteriormente, por las instituciones, determinando a un cuerpo al quehacer definido por ellas (las instituciones): «El poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada».¹⁶⁷

Los dispositivos de dominación imponen un régimen de disciplina que disocia o tergiversa el poder del cuerpo como herramienta de lucha política (*potencia política*). Además, dentro de la misma productividad del poder, la disciplina hegemónica convierte la experiencia de los hombres en una modalidad de procedimiento que vuelve a los hombres incapaces de insertarse autónomamente como sujetos históricos o siquiera con la capacidad de percatarse críticamente de experiencias del pasado que le permitan proyectarse hacia el hombre que desea darse forma-cuerpo propio.

Las técnicas de normalización y disciplinamiento del cuerpo se encargan de constreñir (estratificar) los espacios de acción de los cuerpos, así como a sus agenciamientos; intensifican la destrucción de aquellos intersticios indefinidos (posibles puntos de fuga) por donde el cuerpo logra librarse de aquello que lo oprime, o bien, de continuar incrementando su potencia de obrar. Estos modos de producción de los cuerpos se mantienen por medio de una política coercitiva que únicamente despliega un proceso enfocado, para debilitar a todo cuerpo y con mayor afán, a cuerpos que se resisten a convertirse en meros objetos, en *cuerpos dóciles*.

No obstante, estos procesos que se dan mediante el refinamiento de esquemas discursivos-prácticos que actúan sobre el cuerpo, también generan la proliferación de diversas

¹⁶⁶ Cf. M. Foucault, *Vigilar y Castigar...*, pp. 146-147: «A cada individuo su lugar; y en cada emplazamiento un individuo. Evitar las distribuciones por grupos; descomponer las implantaciones colectivas; analizar las pluralidades confusas, masivas o huidizas [...] Procedimiento, pues, para conocer, para dominar y para utilizar. La disciplina organiza un espacio analítico».

¹⁶⁷ M. Foucault, *Historia de la Sexualidad I...*, p. 113.

prácticas de resistencia en el seno de espacios controlados; los cuerpos inauguran creativas prácticas cotidianas defendiendo y a veces encarando el conjunto de hábitos, discursos y valores culturales contrapuestos a la racionalidad del proceso de producción.

Cuando estas estrategias-prácticas de resistencia logran subvertir (total o parcialmente) las estrategias de dominación (capitalistas, hegemónicas, tradicionales, etc.), surgen acontecimientos en modo de vivencias o experiencias que no necesitan esperar un ordenamiento teórico o una significación en función de un orden establecido para ejercer su influencia efectiva sobre la experiencia y la acción cotidiana. Tanto la experiencia individual como la comunitaria, produce, entonces, tensiones y desplazamientos en la conciencia práctica (en el modo de ser-en-el-mundo o crear habitaciones) de cada hombre, o bien, discursos y prácticas de protesta y denuncia, que tratan de alejarse de una expresión ideológica formal, que, sin embargo, definen una cualidad de su experiencia dentro de dicha *hegemonía*.

Ahora bien, esta dinámica de resistencia es (y debe ser) un movimiento constante, puesto que las prácticas hegemónicas en la producción de cuerpos dóciles ejercen y crean siempre estrategias de control que buscan apropiarse de las prácticas de resistencia de los cuerpos en cuestión. La producción de cuerpos, mediante estos dispositivos, estrategias y disciplinas, perfeccionan la mecánica del poder a través de una política coercitiva sobre el cuerpo individual y el cuerpo comunitario; es una manipulación calculada de las potencialidades del cuerpo político, tendiente a proveer a éstos de códigos y significaciones que fácilmente logran domesticar y oprimir a los cuerpos en conformidad con las necesidades de las estrategias de la *hegemonía* en cuestión. Es así como aparecen minúsculos y quisquillosos procedimientos técnicos (tecnologías del poder), actuando a detalle en la concepción del proceso de formación de un cuerpo (pedagogía), distribuyendo los gestos corporales en orden de producir los medios de una disciplina generalizada.¹⁶⁸ Esta *microfísica del poder* privilegia los aparatos productivos de la disciplina, por lo que logra ocultar el inestable equilibrio de las tácticas de resistencia en la vida social.

Si bien es cierto que la disciplina de los modos de producción hegemónica de un cuerpo inscribe en ellos las marcas de la dominación, es necesario analizar cómo un conjunto de cuerpos resiste al ser reducida a ella, mediante cuáles procedimientos anti-disciplinarios (de resistencia) manipulan en algún grado estos dispositivos, ver cómo se adecuan creativamente a

¹⁶⁸ M. Foucault, *Vigilar y Castigar...*, p. 156: «[...] el establecimiento de correlación del cuerpo y del gesto. El control disciplinario no consiste simplemente en enseñar o en imponer una serie de gestos definidos; impone la mejor relación entre un gesto y la actitud global del cuerpo, que es su condición de eficacia y de rapidez. En el buen empleo del cuerpo, que permite un buen empleo del tiempo, nada debe permanecer ocioso o inútil: todo debe ser llamado a formar el soporte del acto requerido».

ellos para evadirlos y mostrar cuáles prácticas cotidianas de resistencia producen cuerpos que se diferencian de aquellos formados por las estructuras instituidas por dicho proceso de producción.

Por ejemplo, se pueden identificar las prácticas de resistencia no-verbales, que abundan en los intersticios de los sistemas de dominación (*hegemonías*) como una conciencia práctica de los cuerpos que puede llegar a subvertir o romper con el orden establecido.¹⁶⁹

Los procesos de resistencia, que también se encargan de la producción de otros tipos de cuerpos, diferentes a los dóciles, despliegan prácticas y tácticas a partir de la creatividad en el ámbito cotidiano de cada uno de estos cuerpos que se encuentran inmerso en las redes de dominación. Dichas resistencias, producen modos de relacionarse en los que se enfrenta a la *hegemonía* o a aquellos poderes normalizadores, y que resultan, en algún grado, imposibles de ser controladas desde una disciplina impuesta “desde afuera”. Luego, estas tácticas de oposición por parte de los cuerpos permiten deshacerse ocasional o completamente de las presiones del proceso de producción hegemónica.¹⁷⁰

Cabe aquí mencionar la distinción de Michel de Certeau entre *estrategia* y *táctica*:

Llamo ‘estrategia’ al cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse de un ‘ambiente’. La estrategia postula un lugar susceptible de circunscribirse como un lugar propio y luego servir de base a un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta. [...] Por el contrario, llamo ‘táctica’ a un cálculo que no puede contar con un lugar “propio”, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La ‘táctica’ no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia. No dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias. Lo “propio” es una victoria del lugar sobre el tiempo. Al contrario, debido a su no lugar, la

¹⁶⁹ Estas prácticas de resistencia deben sacar ventaja de los movimientos ajenos en el instante oportuno, uniendo elementos diversos cuya combinación asume la forma, no de un discurso previo como el de la *hegemonía*, sino de un *golpe*, de un *corte*, de una *acción*. En este sentido, toda lógica de las prácticas pasa por una *lógica de la acción* y por una *lógica del tiempo*, y remite a técnicas de montaje, a escenarios nómadas, a aquellos gestos que atraviesan la vida cotidiana y estructuran las prácticas de una cultura normalizada. Cf. Michel De Certeau, *La cultura en plural*, p. 30.

¹⁷⁰ En este sentido, conviene pensar en un tipo de cuerpo ‘camaleónico’, el cual sepa prudente y oportuno producirse para resistir. Ahora, ejercer prácticas de resistencia, no siempre significa romper y encarar todo el conjunto de estructuras de un espacio hegemónico, a veces sólo es necesario deshacerse ocasionalmente de ciertas presiones de estos procesos de producción, es decir, que a veces no es necesario abandonarlos definitivamente, sino que esta necesidad, más bien, se convierte en un criterio de conveniencia y prudencia, pues debe recordarse, que lo que sí hay que salvaguardar siempre es la potencia de obrar de un cuerpo, y habrá ocasiones en las que conviene mantenerse en la periferia de estas *hegemonías* (con sus ejercicios de libertad-resistencia pertinentes) y habrá otras en las que valdrá quedar fuera de éstas.

táctica depende del tiempo, atenta a "coger al vuelo" las posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos "ocasiones". Sin cesar, el débil [cuerpo dócil] debe sacar provecho de fuerzas que le resultan ajenas. Lo hace en momentos oportunos en que combina elementos heterogéneos (así, en el supermercado, el ama de casa confronta datos heterogéneos y móviles, como las provisiones en el refrigerador, los gustos, apetitos y humores de sus invitados, los productos más baratos y sus combinaciones posibles con lo que ya tiene en casa, etcétera), pero su síntesis intelectual tiene como forma no un discurso, sino la decisión misma, acto y manera de "aprovechar" la ocasión."¹⁷¹

De este modo, la *táctica* corresponde con los triunfos de los cuerpos que han dejado ya de ser dóciles, pues han triunfado estos cuerpos sobre las *estrategias* de la *hegemonía* (el Estado, la imperiosa necesidad de mantener su *statu quo*, el sistema de producción capitalista y demás políticas coercitivas), a partir de una 'economía' cálculo de las relaciones de fuerza que marcan las posibilidades de acción, resistencia y desplazamiento en el seno de un espacio controlado. Las tácticas de resistencia propias de los cuerpos introducen una mecánica de propósitos y deseos que se incorporan dentro del espacio disciplinario instituido por el proceso hegemónico de producción. Es decir, al carecer de un lugar 'propio' desde el cual articular no sólo una política de la resistencia, sino una política de la transformación estructural, los cuerpos descubren el arte de la manipulación y de actuar en los momentos oportunos (*arte de la prudencia*), además de encontrar los modos de crear espacios alternos inscritos dentro de estos otros lugares o espacios previamente definidos. Y esto lo logran a partir del hecho de ser conscientes de que el propio cuerpo y el cuerpo común son espacios en sí mismos, sólo hay que producirlos de otras maneras para recuperarlos.

El acontecimiento de esta conciencia surge en el momento en que alguien se hace consciente de la ausencia de un espacio 'propio' (que bien pudiera ser un sindicato, un colectivo, un partido político, organización, etcétera, pero que aquí importa algo aún más propio y sin correr el peligro de volverse una ideología o una estructura fija y totalizante: el cuerpo) desde el cual iniciar el cálculo de maniobras singulares, simulaciones creativas, modos de interceptar lo ajeno, esto no es más que el cuerpo como un *espacio pedagógico* con una diversidad de despliegues y dimensiones, que acontecen dentro de una red disciplinaria preexistente, dándose ahora una disciplina propia que surge de la autonomía y la libre decisión, son resistencias individuales o comunitarias que no sólo resisten o se liberan de lo anterior, sino

¹⁷¹ M. De Certeau, *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*, pp. XLIX-L.

que denuncian y dejan marcado el desacuerdo, valiéndose incluso, de los elementos impuestos por las estrategias del proceso de producción de cuerpos hegemónico.

Las actividades de resistencia sobre los márgenes de una *hegemonía* organizan la multiplicidad de situaciones que producen un cambio repentino, un desvío de los comportamientos y dinámicas corporales: los cuerpos crean el arte de nuevas prácticas cotidianas que se localizan entre dos niveles complementarios y contradictorios, simultáneamente. Las tácticas de resistencia dependen de las posibilidades ofrecidas por la circunstancia, desobedecen los códigos disciplinarios, creando así un espacio propio allí donde no existe más que momentáneamente.¹⁷²

La resistencia, y el modo de producción de cuerpos a partir de ella, puede ser observada en diversos ámbitos, por ejemplo, una persona que construye su propio huerto en la azotea de su casa para evitar comprar en el supermercado, dándose forma a sí misma en un cuerpo diferente; un hombre que decide adoptar el rol del género femenino desafiando así las normalizaciones relativas a la expresión y la orientación sexual de su género original; sentarse a escuchar o asistir a un concierto de música, que bien en estos tiempos podría considerarse “música de resistencia” al ser una producción musical que contesta, cuestiona, denuncia, enfrenta e interpela una serie de discursos dominantes, ya que la “música de resistencia” no es la mercancía musical que actúa como reforzador y repetidor ideológico, sino que, ignorando las exigencias de una ideología, provee un espacio de transformación, catarsis y liberación. En este sentido, la “música de resistencia” puede propiciar prácticas éticas que lleven al individuo a moldearse en un sentido de oposición a los discursos dominantes.

También, por ejemplo, en una fábrica, surgen prácticas de resistencia que se manifiestan a través de ciertas conductas y acciones que constituyen un críptico y cuasi invisible lenguaje de protesta caracterizado por una singular naturaleza clandestina y una incorruptible actividad de resistencia, tales como comer en cualquier horario, tomar alcohol o emborracharse durante la jornada laboral; practicar juegos de azar, dibujar imágenes corporales-sexuales sobre diversos dispositivos de producción, abandonar el puesto de trabajo sin autorización; retrasar los ritmos de producción o iniciar tácticas de bloqueo o disrupción funcional de ciertas máquinas que paralizan el ritmo de producción; engañar a los checadores como forma de resistencia contra el uso metódico del tiempo dentro de la fábrica, etcétera.

¹⁷² Cabe mencionar que a estas *tácticas* también se las conoce como *tecnologías del yo*. Que son un conjunto de prácticas a través de las cuales el hombre puede recuperar el gobierno de sí mismo y transformarse. A través de éstas, además, los seres humanos pueden «tomarse a sí mismos como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación» (M. Foucault, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, p. 41).

Se podrían mencionar tantos ejemplos acerca de tácticas de resistencia que, por cierto, terminan constituyéndose en prácticas pedagógicas. Sin embargo, estas tácticas de resistencia no logran su completa autonomía, ya que carecen de la autonomía necesaria a partir de la cual puedan administrarse las victorias y construir articulados proyectos políticos-culturales de transformación. Pues aun cuando pueda ampliarse el horizonte de lucha política en virtud de la movilidad que la táctica despliega dentro del sistema de dominación de fábrica, las estrategias corporativas elaboran discursos-prácticas capaces de circunscribir progresivamente aquellas transgresiones del “débil” —palpables movimientos corporales—, a favor de los reglamentos de conducta y la marcha inexorable de la producción de carrocerías.

I.4. EL ACONTECIMIENTO Y LAS PRÁCTICAS PEDAGÓGICAS

El objetivo de este apartado es describir la noción de *práctica pedagógica* y explicar mediante qué tipos de prácticas se da un *acontecimiento pedagógico*, es decir, describir cómo es que se dan los *acontecimientos pedagógicos* mediante distintas prácticas, desencadenando así acontecimientos que son, o bien dispositivos o aparatos de captura, o bien, un tipo de *praxis pedagógica* que surge a partir de prácticas o ejercicios libertarios.¹⁷³ Estas *prácticas libertarias* ponen en juego la capacidad de producción de sí mismo del humano (capacidad poética) junto con su capacidad de elección.

Las *prácticas libertarias*, las cuales propician *praxis pedagógicas* como un modo de los acontecimientos pedagógicos, son aquellas prácticas conscientes de ciertos principios de actividad muy concretos a través de los que se realiza la existencia cotidiana, ya que el cuerpo realiza un despliegue reflexivo sobre la materialidad de su existencia. Estas prácticas vuelven consciente al cuerpo de lo que *de facto* puede y de la potencia y el poder que hay en la indeterminación de lo que aún no se sabe de las potencias de éste. Por ejemplo, una práctica pedagógica que vuelve consciente al cuerpo de que ha sido dispuesto por medio de la fuerza de trabajo para desarrollar una actividad productiva dentro de los estándares económicos y sociales

¹⁷³ Cabe mencionar que el tratamiento o enfoque genealógico al que se refiere en el presente apartado se ha conformado a partir de los planteamientos de Michel Foucault, así como el tratamiento que le damos a la libertad en el presente apartado. En este sentido, la libertad tiene que ver con la tarea y la elección que componen el *ethos* de los cuerpos, del humano, es decir, su actitud y su capacidad de producirse a sí mismo con dicha actitud. La libertad para Foucault versa sobre el ejercicio de conectar las palabras y las cosas sin reafirmar el hábito o dispositivo que normaliza dichas conexiones. Es un ejercicio que no sólo analiza y muestra, sino que desarticula el orden preestablecido que codifica tales conexiones y que desconfigura sus funciones. Cf. M. Foucault, “La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)”, en *Estética y hermenéutica del sujeto. Obras esenciales. Vol. III*, pp. 275-288; y “El cuidado de la verdad”, en *ibid*, pp. 368-380.

hegemónicos, con el pretexto de tener derecho a una “vida digna” o “ser visible” y considerado como un cuerpo con capacidad política —la mínima— para poder ser un ciudadano y un cuerpo que importa.¹⁷⁴

Las prácticas libertarias logran que el cuerpo sea consciente de la materialidad de su existencia y que éste sea capaz de elegir y decidir las actitudes o los modos de formar su propio cuerpo para no condenarse, o, al menos, no disponerse únicamente a procesos productivos que lo han alejado de procurar su propio gozo, *alegría* y capacidades políticas; por ejemplo, del gozo y la vivencia del tiempo. El tiempo aquí se encuentra en función de producir, generar y hacer para otros; el descanso, el ocio, el despilfarro del tiempo, sólo por gozar de ello, es condenado, mal visto y, lo peor de todo, cada vez es más obturado y capturado por actividades que repliegan al cuerpo y lo conducen a la producción de sus propias tristezas en tanto que no satisfacen sus deseos por “falta de tiempo”.

La libertad de los cuerpos se activa en el juego de las relaciones de poder a las que se enfrenta, disponiéndose a actuar de acuerdo con modos de ser que no le han sido facilitados, sino que él engendra en el juego mismo de la vida. Esta actividad trata básicamente de preguntarse sobre lo que permiten, impiden y omiten estas relaciones. Esta actitud es reflexiva, pero simultáneamente práctica y activa respecto a lo que los cuerpos saben y se preguntan (de sí mismos, de los discursos y las relaciones que se tienen con otros cuerpos); en principio se trata de un *cuidado de sí*, pero entendido como un *cuidado de la verdad*.¹⁷⁵

El *cuidado de la verdad* trata del cuidado de sí mismo, de problematizar los regímenes codificados del saber y sus límites de significado. De este modo, preguntarse por la verdad, corresponde al cuestionamiento de los modos de ver, de sentir, de afectarse y afectar, y de lo que son y no son capaces de percibir los cuerpos. Preguntarse por la verdad es, simultáneamente, un ejercicio reflexivo y activo; es una *práctica libertaria* que expone lo visible a los propios *regímenes de visibilidad*. Se trata, pues, de preguntarse hasta qué punto es visible lo visible y bajo qué formas y condiciones. El *cuidado de la verdad* se enfrenta al aspecto normativo y espontáneo de las reflexiones morales, de los saberes científicos, de los análisis políticos, de todas las prácticas discursivas. Se enfrenta a los regímenes sensibles y a los órdenes del saber que esos discursos legitiman, camuflan o impiden.

¹⁷⁴ Cf. M. Foucault, “El cuidado de la verdad”, en *op. cit.*, pp. 378: «El trabajo de un intelectual no es modelar la voluntad política de los otros; es por los análisis que lleva a cabo en sus dominios, volver a interrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de actuar y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, recobrar las medidas de las regias y de las instituciones y, a partir de esta reproblematicación (donde el intelectual desempeña su oficio específico), participar en la formación de una voluntad política (donde ha de desempeñar su papel de ciudadano)».

¹⁷⁵ Cf. M. Foucault, “El cuidado de la verdad”, en *op. cit.*, pp. 380.

Esta práctica pregunta por las palabras y las cosas que el sujeto pone en relación y que dan sentido a su vida en tanto que existencia. Se trata de preguntarse sobre todo aquello que permiten, impiden y omiten tales relaciones. El *cuidado de la verdad* es un ocuparse de uno mismo, pero también de problematizar los regímenes codificados del saber y sus límites de significado. De modo que, procurar la verdad, refiere al modo en que la verdad se nutre de su propio discurso, generando los mecanismos y dispositivos necesarios para su propia legitimación. Por tanto, preguntarse por la verdad corresponde al cuestionamiento de los modos de sentir, de ver, de interpretar y de lo que somos o no capaces de percibir. Es por ello que preguntarse a uno mismo por la verdad incumbe a un ejercicio de libertad y reflexión (*praxis*), que exhibe lo visible a los propios regímenes de visibilidad. Se trata, por tanto, de preguntarse hasta qué punto es visible lo visible y bajo qué modos y condiciones. Es entonces que las prácticas o *ejercicios de libertad* van hilados al *cuidado de la verdad* porque la pregunta por esta última surge de un cuerpo libre que configura esa libertad en una relación activa con el saber.¹⁷⁶ La verdad es producto de un trabajo pedagógico del sujeto consigo mismo y es gracias a este trabajo que puede constituir su propio *ethos*. Y en tanto que ocurre esto, el ser humano no se forma sobre un mundo eternamente definido, sino sobre la propia y permanente redefinición de sus límites y las relaciones en las que este trabajo está contenido.

Por otro lado, tratar de vivir una verdad no significa hablar o callar “la verdad” en tanto que un *dispositivo confesionario*; más bien trata sobre hablar con la verdad, de producir realidad, de afectar; es decir, concierne a adoptar una actitud que no tiene que ver con una moralidad basada en el enunciamiento de algo para hacer “el bien”, con “lo bueno” o con “lo que se espera de uno”. Tratar de vivir una verdad tiene más que ver con los pactos y elecciones que uno hace consigo mismo, con el encauzamiento del deseo y en relación con los demás, antes que con la adhesión a morales identitarias.

El *cuidado de la verdad*, en tanto que es constituyente de un *ethos*, muestra al juego discursivo una variedad de saberes a través de los cuales se da u otorga un cierto sentido a los modos de vida, a las formas de la conciencia y a una determinada actitud, es decir, a los diversos modos de hacerse un cuerpo. Luego, la libertad de elegir no consiste en decidir sobre grados de impacto o niveles de intensidad de una experiencia o de lo que produce un afecto, sino de elegir

¹⁷⁶ Hablo aquí de la libertad, desde la propuesta que realiza M. Foucault, como un ejercicio de conectar las palabras y las cosas sin reafirmar el hábito que naturaliza dichas conexiones. Este ejercicio trata de desarticular el orden que codifica dichas conexiones. Lo que se juega en las prácticas de libertad es la actitud del ser humano, su capacidad de elección, así como su capacidad de acción. En este sentido, la libertad no se define ya de un modo abstracto o a un cambio de una estructura del pensar. Cf. M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, trad. de Horacio Pons, pp. 15-38.

el lugar que se les da a los efectos de una experiencia, a las formas narrativas que articulan los efectos de sentido disparados en una experiencia y a la disponibilidad frente a los vacíos de sentido provocados por un acontecimiento. De este modo, una elección se compone de un *uso de la conciencia* y de una *práctica de la libertad*, es decir, que un cuerpo no decide sobre lo que le sucede en la vida, pero sí puede disponerse a lo que le requiere o exige reflexionar y dedicarle sensibilidad, o a preguntarse sobre la visibilidad de lo que le afecta y a cuestionar el sentido de lo que dice para así transformar su propia existencia. Este tipo de *cuidado* corresponde, por lo tanto, a una especie de cuidado del instante y, por ende, del presente, que aboca su atención a determinar cómo la experiencia afecta a los cuerpos. Luego, a esta práctica se le llama *cuidado de sí*, el cual es un conjunto de prácticas, actitudes y disposiciones que se ocupa de los discursos que sostienen los modos de constitución del terreno subjetivo y de sus acciones.¹⁷⁷

El *cuidado de sí* es una *praxis* acerca de lo que le pasa al sujeto, a su sensibilidad y a la percepción de lo que le pasa y le afecta, así como a sus diversos modos de enunciarlo. El *cuidado de sí* se enfoca en los vínculos y relaciones mediante ciertas tecnologías o modos de hacer;¹⁷⁸ es decir, mediante prácticas reales que se desarrollan en la cotidianidad de todos los cuerpos, sus modos de relacionarse y sus modos de entenderlas. El *cuidado de sí* engloba una gran multiplicidad de actividades mediante las cuales los cuerpos cuidan sus procesos de formación, ya que el cuidado es una *praxis pedagógica* que tiene que ver con los procesos de formación de los modos de ser de cada cuerpo y esto concierne, por lo mismo, también a una *estética de la existencia*.

Dichas prácticas acontecen a través de principios que ponen en movimiento y activan los procesos de formación del *ethos* del ser humano. Por tanto, ocuparse de sí mismo y de los otros, se trata de procurar un principio de actividad y potencia que funciona por criterios de elección, afección, sensibilidad, etcétera, es decir, por criterios estéticos que se ponen en movimiento desde las mecánicas del deseo, hasta los procesos donde la conciencia acontece en sus formas efectivas y materiales. De esto se sigue, que estar atento y abierto sea una forma de conocerse y de agenciarse un modo de sensibilidad y un modo de percepción para el conocimiento de sí y así tener la capacidad de cuestionar los propios procesos de existencia, esto es, el pleno despliegue de sus potencias políticas.

¹⁷⁷ Cf. M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Altamira, 1996, pp. ¿?.

¹⁷⁸ Cf. M. Foucault, *Tecnologías del yo*, p. 50.

Luego, el *acontecimiento pedagógico*, por medio de prácticas libertarias, no se identifica con cualquier tipo de cuerpo que manipular o darle forma, tiene que ver, más bien, con los modos de afectarse, sentirse y percibirse, para vincularse y transformarse a través de un reconocimiento amistoso y amoroso, erótico, en los que se están confeccionando modos de vida gozosos, libres y plenamente políticos.

Es por ello que el *cuidado de sí* es un modo de genealogía, pues es capaz de visibilizar las distintas relaciones de poder con sus respectivos discursos y significaciones, a través de los cuales se da sentido a los modos de vida, a las formas de la conciencia y a los modos de hacer o producir un cuerpo. De modo que el *cuidado de sí* está ligado también a la búsqueda del sujeto por la verdad, pero de una verdad sobre sí mismo que resulta de la contemplación y que consiste en hacer de la vida una obra de arte, de vivir conforme con lo que se piensa; aunque en ocasiones esto represente ir en contra de lo establecido, del sentir de la mayoría, de las verdades que, por ser compartidas por la ciencia, se hacen verdades absolutas.

Pero esto no implica solamente interrogarse por el devenir del ser humano, sino por el devenir de la época: ¿qué hay detrás de cada certeza ofrecida desde el gobierno, los medios de comunicación, las organizaciones económicas, desde la *hegemonía*? Esas que están presentes desde que el ser humano nace y a lo largo de toda su vida lo organizan y le venden verdades irrefutables. ¿Qué hay detrás de cada espacio de contemplación de éste como sujeto de trabajo, como sujeto de placer, como sujeto político, etcétera?¹⁷⁹

Se advierte aquí una actividad consigo mismo: sólo podremos cuidar al otro, si logramos el *cuidado de sí*. Pero este cuidado va más allá, ya que también es una relación con el mundo que nos rodea. El cuidado no se extiende sólo a los demás de igual forma, pues es una forma de vivir en esencia ética. El *cuidado de sí* nos asegura la libertad obligándonos a tomarnos a nosotros mismos como objeto de toda nuestra aplicación.¹⁸⁰ Es por ello que el hombre es libre y esta libertad le permite elegir ocuparse de sí mismo.

Ahora bien, la libertad de la cual se habla aquí se traduce en un conjunto de prácticas tendientes a la formación de sujetos críticos como se ha propuesto en este tipo de alternativas pedagógicas, pero que también implica enfocarse en la sensibilidad. Dichas prácticas, que resultan a partir de la educación propuesta aquí, transforman y forman a los cuerpos como *cuerpos críticos* y, a la vez, como *cuerpos sensibles*; ya que, además de ser capaces de establecer

¹⁷⁹ El cuidado de sí tiene que ver con una actitud, con un modo determinado de considerar las cosas, de estar en el mundo, de realizar acciones, de tener relaciones con los otros. Cf. M. Foucault, "Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982", en *op. cit.*, pp. 28-29.

¹⁸⁰ Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*, p. 55.

una distancia o una conciencia con su realidad histórica, son capaces de agenciarse también, a partir de la sensibilidad que posibilita dicha conciencia crítica, en tanto que se es capaz de sentir y percibir con todo el cuerpo, los afectos y efectos de la realidad histórica. Por tanto, la educación alternativa de la que estamos hablando no es sino un conjunto de prácticas libertarias que permite cortar el flujo de aquella otra forma de educación que acontece como un dispositivo autoritario y opresor.

Esta *praxis pedagógica* constituye al cuerpo como un espacio plenamente ético que da paso a la libertad de elegir, a la libertad de confeccionarse y de darle forma a la propia conciencia y de experimentar con nuestro cuerpo como la obra inacabada que es. La libertad de elegir no consiste en decidir sobre grados de impacto o niveles de intensidad de una experiencia, la libertad de elegir trata más bien del lugar que se da a los efectos de una experiencia; a los efectos de lo que afecta al cuerpo; a las formas narrativas que articulan los efectos de sentido disparados en una experiencia; a la disponibilidad frente a los vacíos de sentido provocados por un acontecimiento.

Las *prácticas libertarias* son actos de cuidado de sí y de los otros que implican una responsabilidad con la propia existencia: la libertad como un conjunto de prácticas es un compromiso y un hacerse de forma cada vez más consciente sobre los vínculos y los cuerpos que nos formamos con los demás, por ende, se edifican sobre la solidaridad y lo mutuo. Cabe mencionar que la libertad de la cual se habla, no se entiende por aquella libertad entendida como un libre albedrío que desemboca en el egoísmo e individualismo de cada humano, ni en ostentar prácticas que fungen como dispositivos de poder en nombre de una libertad mal entendida que se ejerce más bien como una imposición sobre los otros cuerpos. Más bien, radica en todas esas prácticas que nos sitúan en la dimensión ética si se logra un acontecimiento político que deje a los humanos fuera de los mecanismos de dominación; un acontecimiento que radica en la transformación de sí mismo, de ese constante vaivén entre buscar y ejercer la propia vocación, es decir, en todo aquello que tiene que ver con nuestra vida. Este es un *acontecimiento pedagógico*, pero enfocado a una racionalidad creativa y creadora.

Mediante el *cuidado de sí*, los seres humanos intervienen sobre sí mismos de forma consciente o inconsciente en la construcción de su propia subjetividad, es decir, que a partir de una elección libre se logra hacer resistencia sobre las tecnologías que impone la época y se logra también, a partir de algunos ejercicios que se convierten en actividades constantes, un gobierno de sí como forma de resistencia ético-estética. Entiéndase que el *cuidado de sí* se logra a partir de la apropiación y la práctica de las *tecnologías del yo*, en la medida que se aborda cada una de ellas y se reconoce cómo todas están interconectadas, y cómo, desde estas prácticas,

se logra la subjetivación desde la resistencia como *práctica de libertad*, en tanto el sujeto las elige; a diferencia de las *tecnologías de poder*, de producción, o de los sistemas de signos, a los cuales el sujeto está sometido no por elección propia, sino por una condición histórica y cultural, heredada de la época en la cual le correspondió vivir.¹⁸¹

Y es aquí donde el *maestro*, el *cuerpo-maestro*, interviene. Pues el cuidado de sí mismo no proviene únicamente de lo que podamos hacer con nuestro propio cuerpo, ya que todos estamos determinados, los unos a los otros, en una relación de necesidad; lo cual no niega la libertad que poseemos, sino todo lo contrario, la acentúa y nos muestra cómo es posible vincularnos con los otros sin la necesidad de quedar capturados en relaciones de dominación y control, sino en relaciones que ayudan a guiar nuestro sentir y nos alumbran el camino con todas las posibilidades que tenemos. Es así que el *cuidado de sí* que se propone aquí es el que se da a partir de la relación maestro-alumno, haciendo énfasis en que dichas categorías no sólo apelan al ámbito educativo tradicional, sino a cualquier ámbito dónde nos relacionemos con los otros para no perder la vocación y nuestro destino, es decir, la libertad:

Para que la vocación y el destino de una persona aparezcan, es necesario un sistema de pensamiento que deje lugar al individuo, lo que equivale decir a la libertad. A esa libertad que es el medio en que vive intangible la persona. El individuo inintercambiable con otro, al que no se le puede arrancar su secreto último que solamente la vida irá librando a la luz. Y dentro del cual alienta la persona, cuyos límites no pueden ser trazados de antemano sino simplemente situándola dentro de la condición humana, pero nada más. Pues que toda persona humana es ante todo una promesa. Una promesa de realización creadora. Cuando se siente al prójimo como persona se espera siempre de él y en consecuencia, uno de los mayores dolores que nos depara la vida es el asistir al hundimiento o la fascinación de esa promesa. Adelantándonos un poco dentro de nuestro tema, diremos que es éste uno de los padeceres que especialmente visitan a quien tiene la vocación de maestro.¹⁸²

Luego, este tipo de *acontecimientos pedagógicos* se materializan como *prácticas de libertad* si son propiciados a través de la sensibilidad, pues no se trata de aprender a formular juicios o a encontrarle una identidad a las cosas, sino aprender a descifrar lo que se siente, a percibir lo que lo que acontece en nuestro cuerpo.

¹⁸¹ Cf. M. Foucault, *Tecnologías del yo*, p. 73.

¹⁸² María Zambrano, “La vocación del maestro”, en *Filosofía y educación (Manuscritos)*, pp. 101-102.

Es así que en este acontecimiento el *maestro* facilita y alumbra las vías para que cada uno encuentre y ejerza su vocación;¹⁸³ y este alumbramiento no es más que ayudar a otros a hacerse conscientes de sus posibilidades, pero también de la indeterminación de sus potencias y capacidades en el sentido en que nada está prohibido para el despliegue y uso de su propio cuerpo o para hacerse cargo de su vocación y destino, es decir, para ejercer sus potencias políticas. Esto quiere decir, además, que la libertad a través de este recorrido pedagógico no es más que el pleno y libre uso del cuerpo, tanto para sí mismo, como para ejercerlo en una sociedad o comunidad para hacerse cargo de su propia existencia.¹⁸⁴

Es entonces que un claro ejemplo de una *estética de la existencia* es esta *educación menor* de la cual se hablará a la largo de este texto, pues el *maestro* (el amigo, el amante, el compañero) es en parte autor de otros destinos y vocaciones o bien el potenciador de estos: «Es la vocación entre todas la más indispensable, la más próxima a la del autor de una vida, pues que la conduce a su realización plena».¹⁸⁵ Esta *educación* es abrir el cuerpo, la escucha y la mirada atenta, e implica pedir ayuda o una guía para continuar ese vaivén de su vocación y destino, es reconocer la necesidad constante de un *maestro* como compañía en los despliegues de nuestra vida.¹⁸⁶ De ahí que el *maestro* más bien sea un mediador, ya que tiene la capacidad de transmitir saberes en el sentido del *cuidado de sí* entendido como *cuidado de la verdad*, del placer, de la *alegría* y del gozo en un sentido político, pues guía a muchos otros cuerpos al *cuidado de sí*, encontrándose inmersos en una sociedad o formando parte de una ciudad.¹⁸⁷ Es por ello que el *maestro* ha de ser quien abra la posibilidad de vivir la vida, de habitar el mundo y de habitarse a sí mismo de otros modos, de modos múltiples y diversos.

El *acontecimiento pedagógico* que posibilita a la educación como un conjunto de *prácticas libertarias*, es una conversación que suscita diversos tipos de diálogos, ya sean a partir del silencio o por medio de conversaciones que se dan a través de la palabra o de la caricia que abre al cuerpo a la experimentación de su propia sensibilidad.¹⁸⁸ Se trata de los modos de hacer

¹⁸³ Entiéndase por ‘vocación’ la disposición que tiene el ser humano ante la realidad, es la percepción y la actitud que tiene ante ella para realizar y realizarse. La vocación es una llamada que designa al ser humano que la recibe, es una acción trascendente del ser humano en el sentido en el que este se “sale de sí” para ir en búsqueda de lo que puede su cuerpo, para experimentar la sensación de esa indeterminación de sus potencias que lo llevan a obrar. Cf. M. Zambrano, “La vocación del maestro”, en *op. cit.*, pp. 105-107; donde afirma: «Es un recogerse para luego volcarse; un ensimismarse para manifestarse con mayor plenitud».

¹⁸⁴ Cf. M. Zambrano, “La mediación del maestro”, en *Filosofía y educación (Manuscritos)*, p. 114: «El maestro es mediador sin duda alguna entre el saber y la ignorancia, entre la luz de la razón y la confusión en que inicialmente suele estar todo hombre. Más lo es en función de que la criatura humana necesita de esos saberes múltiples y diversos para integrarse, para crecer en sentido propiamente humano».

¹⁸⁵ M. Zambrano, “La mediación del maestro”, en *op. cit.*, p. 114.

¹⁸⁶ Cf. M. Zambrano, “El guía”, en *Filosofía y educación (Manuscritos)*, pp. 175-178.

¹⁸⁷ Cf. M. Zambrano, “La mediación del maestro”, en *op. cit.*, pp. 111-114.

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, pp. 115-119.

de una pedagogía (generar acontecimientos pedagógicos) que no pretende tomar el lugar de la pedagogía institucional, sino más bien de producir *prácticas alternativas* que se deslicen sobre lo institucional, esto es, de la producción de saberes a partir de una política y desde una pedagogía que se abran a la experimentación, de modo que la posición política que configura y ocupa esta pedagogía sea efecto de la naturaleza de sus prácticas, en la medida que se producen a través de elecciones de principios y criterios de acción éticos.

Es por ello que este orden pedagógico alternativo no consiste en ningún proyecto educativo o programa de formación estética, porque el posicionamiento político de una *acción pedagógica* no significa necesariamente una normativización o prescripción de formas de acción, de programas estéticos o modelos educativos.

CAPÍTULO II

LOS DESPLIEGUES DEL CUERPO

El hijo, el hijo del jefe, el hijo del enfermo, el hijo del labriego, el hijo del necio, el hijo del Mago, nacen con veintidós pliegues.
La cuestión es desplegarlos.
La vida del hombre entonces se completa.
Bajo esa forma muere.
No le resta pliegue alguno por desplegar.
Raramente muere el hombre conservando algunos pliegues sin desplegar.
Ha ocurrido sin embargo. Paralelamente a esta operación el hombre forma su carrozo.
Las razas inferiores, como la raza blanca, ven más el carrozo que el despliegue.
El Mago ve más bien el despliegue.
Sólo el despliegue es importante. Lo demás no es sino epifenómeno.

—H. MICHAUX—

El objetivo particular de este capítulo consiste en mostrar los despliegues que se dan como movimientos de las dimensiones ético-estética, erótica y política, así como los acontecimientos en cada una de dichas dimensiones y despliegues. Esto, a su vez, con el fin de mostrar cómo es que en todas estas dimensiones los despliegues que acontecen se dan a través de prácticas o ejercicios que producen ciertos modos de cuerpo. Lo cual muestra cómo la pedagogía atraviesa a todo despliegue o dimensión. Es decir, la pedagogía es el plano de inmanencia o la condición de posibilidad de todo despliegue (pliegue y repliegue también).

II.1. EL CUERPO COMO DESPLIEGUE

En este apartado se describe al cuerpo en función de las nociones de pliegue y despliegue de Gilles Deleuze, para hablar de las diferentes dimensiones de éste y de los movimientos que ocurren entre dichas dimensiones (dimensión ético-estética, dimensión erótica y dimensión política) y así mostrar el tipo de acontecimientos que surgen en estos movimientos.

Para hablar acerca de las dimensiones del cuerpo, consideraré al cuerpo como un espacio sin que pierda su vitalidad y su movimiento. Asimismo, se abordará al cuerpo a partir de las nociones de pliegue y despliegue, en el sentido en el que Deleuze y Guattari hablan de ellos, evitando así utilizar las nociones de estratos y niveles, ya que éstas últimas configuran al cuerpo de acuerdo a ciertas falsas primacías, convirtiendo al cuerpo en un cuerpo cortado en partes que no se relacionan entre sí ni por sus singularidades, ni por sus similitudes ni en nada, sólo quedan niveles abstractos que taján al cuerpo.

La noción de pliegue permite abordar los movimientos del cuerpo, entendiendo a éste como espacio y como rasgo operatorio. Si bien el pliegue es algo que separa, éste lo hace relacionamente y tiene la capacidad o rasgo operatorio porque es lo que da cuenta de la heterogeneidad o diferencia. Asimismo, aunque Deleuze utilice el concepto de pliegue para referirse al mundo barroco, emplearé el alcance que tiene éste para hablar de las dimensiones estética, ética, política y erótica del cuerpo, sin que pierdan su propiedad relacional entre ellas.

Ahora bien, el pliegue opera sobre una diferencia que: «No cesa de desplegarse y replegarse en cada uno de los lados [...] (pero también pone en relación porque) es una escisión en la que cada término relanza al otro, tensión en la que cada pliegue está tensado en el otro».¹⁸⁹ Así, lo heterogéneo, lo diverso, es entonces un modo de la homogeneidad y lo múltiple de la unidad: «Todo es siempre la misma cosa. No hay más que un solo y mismo fondo. Todo se distingue por el grado, todo difiere por la manera».¹⁹⁰

El pliegue es el diseño de uno o más puntos intermedios entre dos o más superficies, y los movimientos que hay entre un punto y otro, o los desplazamientos que hay entre una y otra superficie (en este caso de una dimensión del cuerpo a otra), son los *despliegues*. Estos movimientos o despliegues son modalidades específicas de los movimientos del cuerpo para llegar a los puntos. La diferencia que hay entre un *pliegue* y un *despliegue* no es su contrariedad: «no es, ciertamente, lo contrario del pliegue, ni su desaparición, sino la continuación o la extensión de su acto, la condición de su manifestación (acontecimiento)».¹⁹¹

El cuerpo como campo de inmanencia, como un campo de sensaciones, como materialidad, como Cuerpo sin Órganos que acontece y se crea constantemente, toda esta materia componiéndose, se relaciona siempre en movimientos de pliegue (repliegue) y despliegue; lo que se muestra o manifiesta del cuerpo es esto, pliegues y singularidades que posibilitaron el arribo a otras dimensiones del cuerpo, perspectivas, puntos de fuga.

¹⁸⁹ G. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, p. 45.

¹⁹⁰ G. Deleuze, *El pliegue...*, p. 79.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 51.

Entonces, ¿cómo se relacionan estas dimensiones del cuerpo que aparentemente separan al cuerpo? Gracias al pliegue, ya que éste permite inmediatamente la articulación de las diferentes dimensiones de éste y a la materia; específicamente a la curvatura de la materia:

Puesto que es necesario que los dos pisos comuniquen, para responder qué son esos pliegues en el alma habíamos partido de una búsqueda concerniente a un elemento genético ideal de los repliegues de la materia [...] la materia es una potencia que no deja de replegarse... Si hay un tal elemento genético, sin duda ya forma parte del otro piso...nuestra respuesta había sido que el elemento genético de los repliegues de la materia es la curvatura variable o inflexión. En Leibniz el mundo está fundamentalmente afectado de una curvatura [...] Es que la idealidad matemática es curva, una curvatura del universo. Es un tema leibniziano muy profundo [...] la curvatura variable o inflexión va al infinito.¹⁹²

Entiéndase esta curvatura tal cual, o como metáfora o algo abstracto. La curvatura es una propiedad tanto del espacio como de la materia y gracias a ella podemos movernos en las diferentes dimensiones del cuerpo, o bien, desplazarnos en dos zonas de realidad diferentes, pero relacionadas siempre entre sí. De hecho, la curvatura es lo que genera la materia y lo que permite sus movimientos; al ser ésta curvatura, la inflexión —que es el movimiento interiorizante de la materia, este volverse hacia adentro, ser pliegue—, es lo que permite todos los movimientos (repliegues y despliegues). Y gracias a esta curvatura y a las inflexiones, es cómo nosotros podemos percibir y hablar de las dimensiones del cuerpo, o finalmente de los movimientos del cuerpo.

En este caso, las dimensiones serían los pliegues (y repliegues) y los movimientos que hay entre cada una de éstas son los despliegues.¹⁹³ Se han mencionado tres dimensiones del cuerpo como despliegues de éste, porque la noción de pliegue implica o necesariamente alude a la alternancia; movimiento que recorre infinitamente a estas tres dimensiones.

El pliegue proporciona otro modo de organizar la materia; permite pensar la polémica no sólo a partir de la diferencia, sino de la unión. Luego, el movimiento o el tránsito de una dimensión a otra o las relaciones entre éstas se da de la siguiente manera: plegar-desplegar-replegar. Otra función del pliegue es mezclar y des-jerarquizar, liberando los usos o disposiciones que se encuentra normalizados, en este caso de las dimensiones estética, ética, política y erótica; quitando también un orden cronológico de aparición o praxis en éstas, ordena

¹⁹² *Ibid.*, p. 141.

¹⁹³ Cf. G. Deleuze, *El pliegue...*, p. 52.

la lógica con la cual se constituyen y funcionan dichas dimensiones.¹⁹⁴ Estos movimientos son simultáneos y ciertas relaciones de composición permiten el despliegue hacia las otras dimensiones: «en la medida en que plegar no se opone a desplegar, se trata de tensar-destensar, contraer-dilatar, comprimir-explotar».¹⁹⁵ Cabe mencionar, que en estos movimientos surge el acontecimiento (en el momento del repliegue), ya que la inflexión es el puro acontecimiento.¹⁹⁶

Finalmente, otro de los objetivos de hablar de la noción de pliegue y despliegue, con relación a las dimensiones ético-estética, ética y política es entender el tipo de acontecimientos que surgen en estos movimientos; en este capítulo el acontecimiento que interesa es el resultante del tránsito entre estas dimensiones: el acontecimiento de la dimensión erótica.

Por una parte, la inmanencia es el campo de fuerzas generativas y productivas donde constantemente se actualizan multiplicidades. Luego, el plano de inmanencia es un todo ilimitado que se manifiesta siempre abierto, que a pesar de ser un todo, no convierte sus partes en una unidad trascendental. El plano de inmanencia refiere a un sistema de coordenadas que, a su vez, está compuesto de diferentes dimensiones y orientaciones que producen conexiones que actualizan constantemente a la totalidad del plano, ya que el surgimiento del acontecimiento y su efectuación conforman dicho plano.¹⁹⁷

De ahí la pertinencia de pensar al cuerpo a partir de la noción de pliegue, pues se ha mencionado anteriormente que ésta refiere a la materia, a su curvatura y por ende a los diversos tipos de movimientos que se dan gracias a los pliegues y despliegues en las diversas dimensiones de la materia, y la importancia de no confundir los pliegues, despliegues y repliegues, de las dimensiones; ya que éstos son movimientos que ocurren en los diversos lugares (dimensiones) del plano de inmanencia. Por su parte, el plano de inmanencia está comprendido tanto del acontecimiento, como del sentido; es decir, tanto de la producción de individuación como la producción de conceptos; entendiendo esta producción como la expresión de las líneas de fuga, tensiones, límites, intensidades, variaciones, etcétera; ambos elementos surgen a partir de los encuentros y desencuentros de fuerzas.

A continuación, hablaremos de estos movimientos que surgen en las dimensiones estética, ética y política del cuerpo para ver qué ocurre como acontecimiento en la dimensión erótica.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 44-157, *passim*.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹⁹⁶ *Cf. Ibid.*, p. 27.

¹⁹⁷ «Es lo expresable de todas las expresiones, lo realizable de todas las realizaciones, *eventum tantum* al que el alma y el cuerpo tienden a igualarse, pero que nunca acaba de producirse y no cesa de esperarnos: virtualidad y posibilidad puras» (G. Deleuze, *Diferencia y Repetición*, p. 136).

II.2. DESPLIEGUE ÉTICO-ESTÉTICO

El objetivo del presente apartado es reivindicar al cuerpo para que no quede reducido a un sistema educativo hegemónico, ya que, en los procesos de formación y enseñanza, el cuerpo continúa siendo un campo de intensidades diferenciales; pero también consiste en describir el conjunto de prácticas que, por medio de un arte de la prudencia, permitan una experiencia creativa del propio cuerpo a partir de una estética de la existencia.

Antes de comenzar a hablar acerca de una dimensión *ético-estética* del cuerpo y de la *estética de la existencia* que está implicada como uno de los despliegues del cuerpo que posibilita una ética y un repliegue en la dimensión ética de éste, considero importante explicar qué noción o qué estoy entendiendo por *estética*. Hablo aquí de estética, en tanto que deriva del griego *aisthesis* (sensación). En este sentido, la sensación da cuenta de las cosas que afectan al cuerpo, pero al ser algo que surge de modo parcial y pasivo no pueden ser utilizadas como instrumentos de percepción como los conceptos, pues estos pueden ser utilizados para tratar de percibir distintas cosas, en tanto que el entendimiento se encarga de interpretar y juzgar. Las sensaciones son aquello en el alma y en el cuerpo con lo cual se tiene una percepción, en cuanto ésta produce un movimiento —afección— en el cuerpo. Luego, la *sensibilidad* es la capacidad de recibir sensaciones y la facultad de distinguir las; dicha facultad no sólo incluye las sensaciones, sino que incluye los estados afectivos, activos o pasivos. La importancia de la *sensibilidad* es que todo pensamiento debe referirse en última instancia a esta facultad, ya que ningún objeto puede darse de otro modo.

Ahora bien, el interés de hablar acerca de una dimensión estética del cuerpo, que resulta en una *estética de la existencia*, por una parte es que este último concepto aporta un gran potencial pedagógico, ético y político.

La estética como una *estética de la existencia*, muestra cómo el arte no se limita únicamente a los objetos y que ésta —es decir, la reflexión sobre el arte, la pregunta por los valores estéticos de la forma, la configuración y la transformación— transgrede los límites de la intervención de los artistas sobre la exterioridad y es convocada a ocuparse también de la intervención de las subjetividades sobre sí mismas, en los campos de lo íntimo, lo privado y lo público.¹⁹⁸ Entonces, si la estética como una *estética de la existencia* incide en todos los ámbitos de la existencia y nos dispone a diversos y múltiples modos de estar en el mundo, esta propuesta de existencia como si la vida fuera una obra de arte (es decir, una vida que en primera instancia

¹⁹⁸ Cynthia Farina, *Arte, cuerpo y subjetividad. Estética de la formación y Pedagogía de las afecciones*, p. 50-51.

es un cúmulo de sensaciones), se despliega en una ética que, bajo ciertos movimientos, y conservándose en el plano de la inmanencia (es decir como una ética inmanente), encontrará su repliegue en una *ética de la prudencia* en relación con una procuración o cuidado de sí.

Si bien Foucault fue desarrollando a lo largo de su obra el concepto de *estética de la existencia*,¹⁹⁹ los rasgos que interesan aquí son las *artes de la existencia*, las cuales están en función de una inquietud ética, en relación, no sólo con las actividades sexuales, sino con distintas prácticas efectuadas en el ámbito moral. Entiéndase a estas “artes de la existencia”, como: «Prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo».²⁰⁰

Dichas prácticas, además de ser voluntarias han consistido en mover al cuerpo y a experimentar diversas sensaciones y estados que lo colocan más allá del ámbito moral, lo sitúa en una dimensión ética en la cual se relaciona mediante encuentros y desencuentros con otros cuerpos; no obstante:

Estas “artes de la existencia”, estas “técnicas de sí” sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas, con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. No por ello es menos cierto que sería necesario hacer o retomar la larga historia de estas estéticas de la existencia y de estas tecnologías de sí.²⁰¹

A pesar de que el concepto de *estética de la existencia* se repliegue en una ética, éste hace visible un concepto con un gran potencial para generar movimiento, formas y transformaciones y transgresiones que rompen con las sujeciones a las cuales se encuentra sometido el individuo.

Así, pues, la *estética de la existencia* pone en juego al cuerpo con la composición, la improvisación y la experimentación, buscando así trasladar los gestos más cotidianos del cuerpo y la experiencia a otro marco conceptual, fuera de los marcos de interpretación ya establecidos; esta estética es una invitación a la erotización de la sensación-percepción. Las “artes de la existencia” implican una sensibilidad, un proceso continuo de composición y pedagogía (en tanto que se da forma a sí mismo); es un ejercicio de prudencia y atención frente a cada elección

¹⁹⁹ Vid. M. Foucault, *Historia de la Sexualidad 1...*, pp. 65-92; *Historia de la sexualidad 2...*, pp. 23-90; *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, pp. 15-38 y 75-88; *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 57-75; *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 275-288.

²⁰⁰ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2...*, pp. 16-17.

²⁰¹ *Idem.*

tomada por la conciencia ética. Dicho de otro modo, es un proceso permanente de conocimiento y cuidado de sí. Se puede concluir que sólo ese tipo de relación consigo mismo puede asegurar la singularidad a pesar de la subjetividad penetrada por la exterioridad.²⁰²

Luego, el despliegue y las inflexiones que se consideran de la *estética de la existencia* son las siguientes:

1. Como una decisión en la cual cada sujeto se da sus propios criterios estéticos como una modalidad de su existencia.
2. Dicha elección necesariamente es pedagógica, pues requiere asumir los ejercicios y prácticas de darse forma a sí mismo a partir, no de criterios que van más allá de la belleza, sino criterios que surgen mediante la multiplicidad de sensaciones resultantes de una experimentación corporal que cada quien va conformando. Si bien, en esta estética se ha dicho que el objetivo es hacer de la propia vida como si ésta fuera una obra de arte o una experiencia y experimentación de la belleza, considero más oportuno sí hacer de la vida una obra de arte o vivirla como tal, pero en pos de una experiencia y experimentación de la *alegría* y el júbilo en lo cotidiano, en los espacios *menores*, en lo *micro* que se juega en la cotidianidad y en cada instante para experimentar el goce de sí.
3. Estas “artes de la existencia” impulsan al sujeto a la inquietud de sí (*epimeleia heautou*), la cual proviene de una serie de técnicas que posibilitan el cuidado de las fuerzas en los diferentes campos de un *conatus* y en otros de sus repliegues (ámbito íntimo, privado o público).²⁰³
4. También es importante mencionar la potencia, el alcance y el porqué de la elección de este concepto; dicha elección se debe a que, además de que la estética en los sentidos mencionados líneas arriba, la *estética de la existencia* es como una envolvente convexa (relacionado con la inflexión, el pliegue, despliegue y repliegue), dentro de la cual están contenidos los despliegues de las otras dimensiones, esto significa que no hay despliegue o movimiento alguno sin la dimensión estética.

²⁰² Cf. C. Farina, *op. cit.*, p. 64.

²⁰³ Foucault se refiere a la noción de *epimeleia heautou* como: «[...] un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella (inquietud de sí) una especie de fenómeno extremadamente importante, no sólo en la historia de las representaciones no sólo en las historias de las ideas o las teorías, sino en la historia misma de la subjetividad o, si lo prefieren, en la historia de las prácticas de la subjetividad» (M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto...*, p. 29).

5. La *estética de la existencia*, tanto como concepto como modo de posicionarse éticamente en la vida, es una cuestión meramente activa: «¿Qué es lo que es activo? Tender al poder»,²⁰⁴ es decir, apropiarse, apoderarse, dominar, son los rasgos de esta actividad. Apropiarse (re-apropiarse) significa crear formas, imponiéndolas a modo de resistencia: «sólo la fuerza activa se afirma, afirma su diferencia, hace de su diferencia un objeto de goce o de afirmación»,²⁰⁵ y se ratifica que es un modo ético de estar y de ser puesto que esta estética es también una voluntad de poder que se decide elegir o no: «La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere». ²⁰⁶
6. En este punto, la dimensión estética comienza a conjuntarse con su parte ética, que posteriormente terminará en un repliegue a modo de una *ética de la prudencia*.

Bajo una *estética de la existencia* un cuerpo se entiende como un campo de fuerzas creadoras que devienen y acontecen en diversas y múltiples formas. Las inflexiones de esta estética son un tipo de criterios que atienden cuestiones de sensación, relaciones de composición, encuentros y transformación, en vez de atender, interpretar y posicionarse mediante normas, determinaciones, imperativos y verdades que apelan a una trascendentalidad.

El pliegue estético con sus movimientos, son una invitación al ejercicio de una piel abierta, de una mirada atenta y una sensibilidad abierta a lo más simple y cotidiano; es una llamada a ser atentos y abiertos a cada instante, a cada gesto; a los intervalos para refinar, agudizar y transformar la percepción y la conciencia; para potenciarlas y llevarlas a intensidades desconocidas, para colmarlas de voluptuosidad, sensualidad y erotismo (entendidos como la capacidad de complacerse en las sensaciones, percepciones y demás formas de la conciencia y la sensibilidad).

Nuestro concepto da cuenta de una fuerza activa y de una voluntad de poder que generan una profunda inquietud de sí; tal inquietud genera una desestabilidad, agitación, movimiento; es un principio que llama a una actividad continua que atraviesa lo íntimo, lo privado y lo público. La *estética de la existencia* es una reivindicación del hombre, que, como fuerza activa y voluntad de poder, se comprende a sí mismo como un espacio pedagógico (de formación) y como un cuerpo político.

²⁰⁴ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 63.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 80.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 64.

En este sentido, cada cuerpo se concibe a sí mismo como un sistema de fuerzas que simultáneamente, comprende que el poder es una relación de fuerzas, que lo constituye y lo atraviesa. Vivir como si la vida fuera una obra de arte, implica un ejercicio permanente de formación y cuidado. La *estética de la existencia* es sólo una mera posibilidad, que convive con otros modos éticos presentes.

Esta comprensión de las relaciones de fuerzas y el ejercicio de las diversas “artes de la existencia”, si bien no surgen de una prescripción o norma alguna, para que sean puntos de fuga o momentos de des-estratificación, deberán moverse hacia una *ética de la prudencia* que tenga como base la experimentación.

El próximo despliegue de la *estética de la existencia*, el cual, para que pueda haber un cuidado y una procuración de sí, deberán practicarse y ejercerse a través de una postura o un modo ético de estar en el mundo que sea capaz de desarticular el propio cuerpo (ya sea individual o común), cuidando de que las relaciones que se establezcan no tiendan a la *tristeza* y otras tiranías que va en contra de la vida.

Considero que ejercer o practicar una *estética de la existencia*, como un modo de posicionarse éticamente ante la vida, requiere de una experimentación en función de la prudencia; una ética inmanente (como la que he propuesto a lo largo de la tesis, es decir una ética spinoziana); la primacía de lo adecuado e inadecuado, en vez de una valorización en términos del bien y el mal, así como la revaloración del cuerpo.

El despliegue de esta ética es a través de la *prudencia práctica experimental*,²⁰⁷ ya que la prudencia implica un trabajo de *procuración* y *cuidado de sí* que, a su vez, exige un trabajo de experimentación y la des-estratificación a favor de un vitalismo. Este vitalismo le da mayor importancia a la valorización de todas las fuerzas vitales y creadoras sobre la muerte (evitando el vaciamiento de cuerpos). Se trata de una vida activa, de sus modos adecuados que se juegan en las *líneas de fuga* y no en los *estratos* que la invisibilizan.²⁰⁸ Primará también el dinamismo de los procesos de producción diferenciada.²⁰⁹

²⁰⁷ Cf. G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, pp. 165-166.

²⁰⁸ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *Mil mesetas...*, p. 230. Se trata de encontrar líneas de fuga, caminos, posibilidades que liberen al cuerpo de los estratos se trata de encontrar la línea de fuga que conduzca a pensamientos y afectos que logre expresar «el fondo libre de la naturaleza, su potencia de invención, de agenciamiento, de conexión, de mutación» (G. Deleuze, *Diferencia y Repetición*, pp. 162-163).

²⁰⁹ Esto consiste en experimentar continuamente una vida intensiva, hacer un *Cuerpo sin Órganos* y librarse de las estratificaciones: «De hecho, lo que es primero, es una desterritorialización absoluta, una línea de fuga compleja y múltiple del plano de consistencia o del *Cuerpo sin Órganos*. Y ella no deviene relativa sino por la estratificación sobre el plano, sobre el cuerpo: los estratos son siempre residuos» (Deleuze & F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 74). «La desterritorialización está allí desde el comienzo, y los estratos son recaídas, espesamientos sobre un plano de consistencia presente y primero por doquier» (*Ibid.*, p. 90).

En este sentido, la vida deja de ser orgánica, pues en ésta deja de prevalecer el sentido biológico ligado con lo orgánico, así como tampoco remite a una dimensión espiritual. Es una vida creativa y creadora, y, como consecuencia de ello, la vida no tiene una forma determinada. Luego, si se entiende la vida de esta forma, ésta es válida tanto para lo animado como para lo inanimado.²¹⁰

Esto consiste en experimentar una vida intensiva ilimitada en la nuestra de tipo extensiva limitada, hacer un Cuerpo sin Órganos (CsO), el cual existe previamente en una realidad intensiva denominada también como "plano de consistencia", sobre el cual se forman los *estratos*. Los estratos designan: «[...] un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone [al CsO] formas, funciones, enlaces, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer un trabajo útil. Los estratos son ataduras, pinzas [...] No cesamos de ser estratificados».²¹¹ El *Cuerpo sin Órganos* es, entonces, un cúmulo de «plegamientos y aplastamientos que componen un organismo, una significación y un sujeto»;²¹² esto requiere hacer que los agenciamientos pasen: «[...] de su cara dirigida a los estratos, a su otra cara dirigida sobre el plano de consistencia o el CsO».²¹³ Por lo que una *estética de la existencia* consiste en comprender y vivir y una vida, no sólo como una vitalidad orgánica sino también como una línea de fuga, es decir, como una potencia de diferenciación, de variación continua, intensiva, impersonal, ilimitada e infinita.

Ahora bien, si la propuesta de una *estética de la existencia* tiene movimientos que se repliegan en la dimensión ética, dichos movimientos se dan en función de una ética fundada en la experimentación y en la prudencia; en lo que Deleuze llama "prudencia experimental", la cual está relacionada con la mecánica de los deseos; ya que, en el orden de los mismos, de lo que se trata es de experimentar con el deseo, es decir, relacionarlo o unirlos de modo que éste se incremente al igual que la capacidad de obrar, indeterminadamente.

La experimentación se basa en el deseo, el cual tiene un carácter impersonal por lo que es capaz de des-estratificarse, de subjetivarse y desorganizar al cuerpo orgánico: «lejos de suponer un sujeto, el deseo no puede alcanzarse sino en el punto en que alguien es desposeído

²¹⁰ Acerca de la validez de la vida tanto para lo animado como para lo inanimado, Deleuze afirma que el plano en que coinciden consistencia, inmanencia y univocidad es el *plano de la naturaleza*: «Plan fijo, en el que las cosas sólo se distinguen por la velocidad y la lentitud. Plan de inmanencia o de univocidad, que se opone a la analogía. Lo Uno se dice en un solo y mismo sentido de todo lo múltiple, el Ser se dice en un solo y mismo sentido de todo lo que difiere. No hablamos aquí de la unidad de la sustancia, sino de la infinidad de modificaciones que forman parte las unas de las otras en ese solo y mismo plan de vida.» (G. Deleuze & F. Guattari, *Mil mesetas...*, p. 259).

²¹¹ G. Deleuze & F. Guattari, *Mil mesetas...*, p. 197.

²¹² *Idem*.

²¹³ *Ibid*. p. 167.

de su poder de decir Yo»;²¹⁴ es decir: «cesar de pensarse como un yo, para vivirse como un flujo, un conjunto de flujos, en relación con otros flujos, fuera de sí y en sí».²¹⁵ La desorganización y la desarticulación en el *Cuerpo sin Órganos* son propiedades del plano de consistencia, y la experimentación y el movimiento son sus formas de operar en éste.²¹⁶ Se trata, pues, de fugarse de los estratos y esta desorganización del cuerpo posibilita la aparición del *devenir*, el cual se da de tres modos, aunque prefiero verlo como fases, pues creo que hay una infinidad de modos de aparecer el devenir:

1. Como devenir imperceptible o inorgánico: que consiste en deshacer la organización del organismo y formarse un *Cuerpo sin Órganos*.
2. Como devenir indiscernible o a-significante: que consiste en fugarse o salirse del estrato donde se dan los significados y las interpretaciones.
3. Como devenir impersonal o a-subjetivo: que consiste en romper las relaciones que remiten a una identidad.

Como ya se mencionó anteriormente, lo que impulsó a la experimentación es el deseo y no el placer, que puede llevar a éste o relacionarlo con pasiones tristes en tanto que el placer se ponga como fin, pues éste frena la mecánica y dinámica del deseo. El placer, visto como fin del deseo, lo niega porque este afecto se coloca en función de una persona: «El placer es la afección de una persona o de un sujeto, es el único medio para una persona de "reencontrarse" en el proceso del deseo que la desborda; los placeres, incluso los más artificiales, son re-territorializaciones. Pero, ¿es necesario reencontrarse?».²¹⁷

Se menciona lo anterior, porque la noción tradicional del deseo funge como vínculo entre sujeto y objeto, donde el primero se presenta como carente y el segundo perdido.²¹⁸ Pero, si se

²¹⁴ G. Deleuze & F. Guattari, *Mil mesetas*, p. 108.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 68. Cabe mencionar, que en este punto se encuentra una intersección entre los planteamientos de Deleuze y los de Foucault, ya que, para éste último, experimentación es la función principal de la desubjetivación y es por eso que a ambos les interesa investigar las prácticas de subjetivación imperantes en las sociedades contemporáneas. Asimismo, ambos relacionan a la experiencia como forma de subjetivación.

²¹⁶ Esta es la preocupación que se presenta tan tajante en la meseta de "Cómo formarse un cuerpo sin Órganos", la cual trata a grandes rasgos, del problema que enfrenta el organismo, pues los estratos de éste deben ser transgredidos o liberados del sentido orgánico de la vida. Como experimentación, esto implica, arrancarle la conciencia al sujeto para hacer de ella una posibilidad o medio de exploración, así como de quitarle al inconsciente, la significancia e interpretación, para que haya en el cuerpo una verdadera producción (producción diferenciada. La prudencia comprendida como *arte de la dosis* es común a estos tres tipos de experimentación. Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *Mil mesetas...*, p. 198.

²¹⁷ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *Mil mesetas...*, pp. 119 y 193; G. Deleuze, *Dos regímenes de locos...*, p. 120.

²¹⁸ La noción no tradicional, o bien, la noción que utilizo aquí, es una de las nociones a las que Deleuze se refiere: «Para mí, el deseo no comporta ninguna falta; no es tampoco un dato natural; se confunde con un agenciamiento de heterogéneos que funciona; es proceso, en lugar de estructura o génesis; es afecto, en lugar de sentimiento; es

deja de vincular de esta forma, y si deja de ver al placer como único fin del deseo, el movimiento de este último se vuelve un proceso que se mueve en un plano de consistencia o de inmanencia, que es recorrido por flujos e intensidades que van más allá de los sujetos y los objetos (pues todo y todos somos simplemente modos).²¹⁹ La función principal del deseo es determinar en qué caso el cuerpo es permeable y en qué caso es impermeable: en cada caso definir aquello que pasa y aquello que no pasa.²²⁰

La noción de deseo que se utiliza aquí, en vez de enfocarse al placer como el único fin de éste, se enfoca en “un gozo inmanente” al deseo que disfruta de sí mismo; puliendo sus modos de colmarse a sí mismo, por medio de técnicas de la existencia que involucran, a su vez, ascéticas para depurar los errores que se han consagrado en el deseo.²²¹

Ahora bien, fuera de los estratos no hay ni formas ni substancias, ni organización ni desarrollo, ni contenido ni expresión; por ello, es necesaria la prudencia:

[...] todas las empresas de desestratificación (por ejemplo, desbordar el organismo, lanzarse en un devenir) deben en primer lugar observar reglas concretas de una prudencia extrema: cualquier desestratificación demasiado brutal se arriesga a ser suicida o cancerosa, es decir, o bien se abre al caos, al vacío y a la destrucción, o bien vuelve a cerrar sobre nosotros los estratos que se endurecen aún más y pierden incluso sus grados de diversidad, de diferenciación y de movilidad.²²²

Cabe aclarar que formarse un *Cuerpo sin Órganos* o desarticlar al organismo: «jamás ha significado matarse, sino abrir el cuerpo a relaciones que suponen agenciamientos, umbrales, pasajes y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones».²²³ Un cuerpo falla cuando no practica prudencia en el momento de la experimentación; esta prudencia no es

hecceidad (individualidad de una jornada, una estación, una vida), en lugar de subjetividad; es acontecimiento, en lugar de persona o cosa» (G. Deleuze, *Dos regímenes de locos...*, p. 119).

²¹⁹ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *Mil mesetas...*, p. 189.

²²⁰ Cf. *Idem*.

²²¹ Existen tres errores en la concepción tradicional del deseo (psicoanálisis), que remiten a una trascendencia que despojan al deseo de su campo de inmanencia. El primero es remitirlo a una falta, es decir, que sólo se puede desear aquello de lo que se carece (se desea la falta). El segundo es relacionarlo con el placer, como si el deseo buscara como fin al placer mismo, cuando en realidad éste lo interrumpe. Y el tercero es el fantasma, que presupone que el goce del deseo (disfrutar del deseo) sería imposible. Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *Mil mesetas...*, p. 191. Apelemos entonces a favor de un *gozo inmanente* al deseo, que se colma de sí-mismo y propone un trabajo ascético destinado a eliminar dichos errores sobre la naturaleza del deseo.

²²² *Ibid.*, p. 628.

²²³ *Ibid.*, p. 198. Deleuze y Guattari explican acerca de los cuerpos fracasados en la experimentación, y hacen referencia a los cuerpos hipocondríacos paranoicos y esquizofrénicos: «se habían vaciado de sus órganos en lugar de buscar los puntos donde podían paciente y momentáneamente deshacer esta organización de los órganos que llamamos organismo» (*Ibid.*, p. 199).

sinónimo de sabiduría, más bien es una «regla inmanente a la experimentación».²²⁴ Es necesario que en cada desarticulación, el organismo retenga y cuide lo suficiente para que se rehaga nuevamente en cada inicio, para que logre re-interpretarse para cuando las circunstancias lo requieran y poder responder a las demandas de la realidad.

Y como parte de este cuidado de sí, es importante también cuidar los estratos: «Mimad los estratos»,²²⁵ ya que: «lo peor no es permanecer estratificado, sino precipitar los estratos en un desfondamiento suicida o demente que los hace recaer sobre nosotros».²²⁶ Los estratos son «un fenómeno muy importante, inevitable, benéfico en ciertos aspectos, lamentable en muchos otros».²²⁷ Para experimentar, habrá entonces que: «[...] instalarse sobre un estrato, experimentar los cambios que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, movimientos eventuales de desterritorialización, posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, ensayar segmento por segmento de los *continuums* de intensidad, tener siempre un pequeño trozo de una nueva tierra».²²⁸

Lo realmente difícil de distinguir en el deseo es: «lo que remite a la proliferación de estratos o bien a la desestratificación demasiado violenta, y lo que remite a la construcción del plano de consistencia».²²⁹ En la experimentación, «hay criterios, y lo importante es que estos criterios no vienen después, que ellos se ejercen sobre la marcha, en el momento, suficientes para guiarnos entre los peligros».²³⁰

Dichos criterios son la *multiplicación* y la *consistencia*, que tienen que ver con aquello que incrementa o disminuye nuestra capacidad de obrar, o aquello que incrementa nuestra *alegría*. Esto se refiere también a los componentes o criterios que se encuentran contenidos también en los agenciamientos, a saber, multiplicación y consistencia.²³¹

En este sentido, un agenciamiento se acercará más a la línea abstracta de la vida en tanto que abra y multiplique las conexiones. Por el contrario, se alejará de esta línea en tanto que reemplace las conexiones creativas por organizaciones que estratifican o reterritorializaciones que produzcan agujeros negros y líneas de muerte.²³²

²²⁴ *Ibid.*, p. 187.

²²⁵ *Ibid.*, p. 199.

²²⁶ *Idem.*

²²⁷ *Ibid.*, p. 54.

²²⁸ *Ibid.*, p. 199.

²²⁹ *Ibid.*, p. 204.

²³⁰ *Ibid.*, p. 307.

²³¹ Acerca del problema de la consistencia, se trata de cómo mantener ensamblados a los elementos heterogéneos sin unificarlos, someterlos a una unidad identitaria y homogeneizarlos. Cf. *Ibid.*, p. 89.

²³² *Ibid.*, p. 639-640.

En resumen, el despliegue del cuerpo en una dimensión ética se da por medio de la construcción de un *Cuerpo sin Órganos*, el cual abre al cuerpo a nuevas conexiones y posibilidades, que, a pesar de que sea una apertura, no quiere decir que se encuentren exentas de criterios de valoración que definan el curso del deseo. La regla para la acción, la regla para la elección de este tipo de ética, es la prudencia, la cual debe siempre intervenir para evitar que la mecánica y dinámica del deseo lo conviertan en sujeciones aún más profundas, o bien, en alguna forma de autodestrucción.

Entonces la vida como una *estética de la existencia*, que se despliega hacia la dimensión ética del cuerpo como una *ética de la prudencia*, en función de la experimentación se pregunta por los modos en que un cuerpo se desterritorializa, o por el funcionamiento de sus máquinas deseantes y los aparatos de captura y relaciones de poder que las atraviesan. Ya que la prudencia también es un largo trabajo que se hace contra el Estado y sus poderes, y directamente sobre sí (como cuidado y procuración), esta *ética* apunta, y se despliega en dos movimientos que convergen en la dimensión política: 1) como resistencia política y 2) como la búsqueda de políticas alegres para producir lo común de formas diferenciadas, o para desterritorializar lo común y crearlo nuevamente mediante políticas amorosas y alegres.

Para ello, es necesaria la transformación de las instituciones, pero, más importante aún, la transformación sobre la vida de cada uno mediante la relación que se tiene consigo mismo y con los otros en lo cotidiano, en los espacios menores. Así, la prudencia aparece como una actitud ética en la empresa de una transformación de sí.

Por el contrario, el no tener prudencia en las diferentes líneas de fuga implica la “pasión de abolición”, es decir, el ejercicio de *políticas de la tristeza* que someten al cuerpo e incluso pueden llevarlo a la destrucción.²³³

En resumen, la necesidad de experimentar aparece al interior de la concepción cartográfica deleuzeana, según la cual todo ser está constituido por líneas heterogéneas que comportan una *ética de la prudencia* como praxis de vida, que posibilita a los cuerpos para liberarse de sus propias sujeciones y, simultáneamente, protegerlos de los peligros inherentes a las líneas de fuga.

Se ha elegido esta ética, no sólo porque sea una resultante de la *estética de la existencia*, sino porque también logra que la mecánica del deseo esquive tanto la reproducción de los mecanismos de sujeción como el riesgo de una tiranía suicida, y logre, además, generar conexiones, producir novedades, crear.

²³³ Cf. *Ibid.*, pp. 349 y 367.

Las líneas de fuga de la vida deben ser objeto de una experimentación que tienda a incrementar su potencia, pero, al mismo tiempo, conservar un mínimo de estratificación (significación y subjetivación) requerida para no correr riesgo en el proceso. La experimentación vitalista versa en una ética de la virtud que implica una ascesis, un trabajo sobre sí (transformación y autotransformación). La *ética de la prudencia* busca conectar de modo consistente la subjetividad con modos que la enriquecen y la llevan hacia caminos novedosos (devenires) que libran a los cuerpos de las sujeciones causadas por la *tristeza*.

II.3 DESPLIEGUE ERÓTICO

Dejar de contemplar la estrella, así dicen los étimos: *de* y *sidere*. Esto es tanto como decir que el deseo rompe con lo celeste, lo divino, lo inteligible, el universo de las ideas puras. [...] Aquel que desea baja la mirada, renuncia a la Vía Láctea, al azul apabullante, y arraiga su voluntad en la tierra, en las cosas de la vida, en los pormenores de lo real, en la pura inmanencia.²³⁴

—MICHEL ONFRAY—

El objetivo específico del apartado es situar al cuerpo como un espacio y alternativa pedagógica que posibilite el acercamiento a las fuerzas que componen al cuerpo, en especial aquellas que se desplazan entre líneas de fuga y que producen una erótica alegre y amorosa que configura nuevos cuerpos que, finalmente, restituyen la *potencia política* a los cuerpos. Por medio de la correlación que Spinoza hace entre *alegría*, razón y lo común, se planteará la producción de lo común y una política que sea erótica o amorosa.

En la modernidad occidental, según Foucault, se comienza a extender una nueva política sobre el cuerpo basada en la disciplina y el control, con lo que se aumentan: «las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuyen esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)».²³⁵

²³⁴ Michel Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, p. 50.

²³⁵ M. Foucault, *Vigilar y castigar...*, p. 142.

La vida de los hombres, al igual que la de todo ser vivo, ha ido evolucionando de tal modo, que esta especie, ha ido refinando su instinto de supervivencia, desarrollando diversas técnicas mediante la constitución de comunidades para asegurar la continuidad de la especie. En dicha búsqueda de supervivencia, el cuerpo, el *eros*, la erótica, las relaciones de pareja y las relaciones con el otro, han sido puestas en función del deseo, pero en un sentido negativo, atando y secularizando al cuerpo, con una economía para éste que funciona a partir de la culpa, la confesión y la represión. Todo esto, por medio de prácticas y ascéticas que han bipartido al cuerpo, dándole valor positivo al alma y poniendo al resto del cuerpo en función de la perfección de la primera parte, para que éste trascienda y perdure eternamente.

La resultante de esto ha sido la conformación de comunidades sometidas, incapaces de gozar libremente, sometidas al odio y a la violencia o a la más rotunda *tristeza*, volviéndolos manipulables y más fácilmente controlables, y, por ende, el olvido del cuerpo.

Asimismo, en la tradición intelectual, el olvido y el rechazo del cuerpo ha sido una constante; por un lado, el platonismo que instituyó la idea de que el cuerpo es la cárcel del alma y, por otra, el cristianismo y su persecución a la carne. Para ambos, el cuerpo anida el pecado que en todo momento se encuentra presente, ya sea en acto o ya sea en potencia (culpa). El filósofo, el intelectual, los que no pertenecen al vulgo y los buenos cristianos, mantienen al pecado dormido, pues donde hay sueño no hay pecado. Los labios, las manos, la piel, la saliva, los pensamientos que desean, todo lo que vibra está en contra de la salvación.

Y es que el cuerpo vive del deseo, del querer otros cuerpos, y ese querer es el nido perfecto para demasiados excesos. En ellos, según estas dos posturas, el alma se corrompe y se encuentra cada vez más lejos de trascender.

Pero en los márgenes de esta tradición que ha permeado a prácticamente todo el mundo, hay prácticas, filósofos y escrituras que reivindican al cuerpo; por ejemplo, los cínicos, los epicúreos, los cirenaicos o libertinos que rompen con todo tipo de dualismos y entienden que el cuerpo es el centro de la existencia. El cuerpo y sus modos de afectarse son lo que garantizan la conexión con el mundo y con los otros cuerpos.

Estas prácticas permiten desterritorializar al *eros* y configurar nuevas éticas y políticas, que por medio de eróticas que propicien la *alegría*, la voluptuosidad, júbilo y gozo, producirán puntos de fuga para una *producción de lo común* diferente. Estas eróticas, proponen una desarticulación del ideal ascético y, por medio de figuras-relaciones pedagógicas, se logra colocar ética y políticamente al cuerpo fuera de las relaciones preestablecidas donde impera una

moral cristianizada. Es un *erotismo* vitalista que consagra al deseo y a la vida, al gozo y al cuerpo: «aprobación de la vida hasta en la muerte».²³⁶

Conviene entonces aclarar en qué sentido se utiliza la expresión vida y muerte, que en apariencia abarca dimensiones excluyentes. La muerte atrae y repele. La experiencia del cuerpo se impacta en contacto con su otra cara, el cadáver —el cuerpo vaciado—. Opuesto al erotismo se encuentra la pura carne o la búsqueda del placer como fin en sí mismo; «No es sublime, sino obscuro, el cuerpo que se hace carne».²³⁷ En contraste, el erotismo se mueve en el terreno de lo sagrado, de la vida en el brindarse al otro.²³⁸

Para ello, es necesario romper con las propuestas que obligan a los cuerpos a mejorar la salud del alma con afán de perfeccionarse para trascender; al ahorro y contención de éste, a olvidar su materialidad a favor de un intelecto etéreo. Una vez que el cuerpo ha sido liberado, autorizado a existir sin tener que sentirse culpable, sin tener que pedir permiso, sin estar sometido incluso a las propias exigencias y morales que uno mismo se prescribe, es necesaria una erótica que atienda a las necesidades de éste, cuidando de uno mismo y de los otros; una erótica que por medio de una ética prudencial vea a cada cuerpo como fin en sí mismo y que políticamente se ponga en relación con los demás, dejando bien claro qué se va a pedir y qué se va a ofrecer.

En este sentido, cada pareja, cada relación, cada composición, decidirá cómo entender y vivir su encuentro. No habrá normas establecidas ni instituciones, se trata de gozar y hacer gozar sin hacerse daño a uno mismo ni a los demás. El cuerpo, los placeres y el gozo tendrán que volverse resistencias. La hipótesis de este despliegue es la siguiente: todo cuerpo masculino o femenino tiende, según un principio de modalidades confusas, a los reencuentros, a los momentos en que la vida despunta y triunfan exclusivamente la fuerza de las potencias vitales.²³⁹

En este despliegue del cuerpo se propone una mecánica en función de los deseos y afectos, donde los diversos tipos de movimientos, donde la experiencia erótica sea la afirmación de la vida y la subversión política de toda regla impuesta, el placer se elevará a virtud ética.²⁴⁰

²³⁶ Georges Bataille, *El erotismo*, p. 23.

²³⁷ Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, p. 47

²³⁸ Bataille diría en vez de brindarse al otro: “Morir en el otro”, lo cual, para ambos casos, supone la ruptura de límites entre el “yo y tú”, es decir, que ocurre una relación de composición, en la cual se desestratifica el cuerpo, se borran los límites, se abandona el encierro de la mónada.

²³⁹ Cf. Michel Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, p. 13.

²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 17 y 150.

«Pidámosle hoy (al materialismo antiguo) lecciones para una erótica desculpabilizada que permita cuerpos reconciliados con la vida».²⁴¹

La hipótesis y lo anteriormente mencionado significa que habrá de buscar el devenir, y no precisamente devenir un cuerpo en específico (hombre o mujer), significa descubrir los detalles de este devenir en desarrollo que no necesariamente se implica únicamente con lo sexual; se trata más bien, de pieles, contactos, emociones, sensaciones, caricias, gestos, aromas, fallos, carencias, defectos.²⁴² Se trata de mantener en movimiento al deseo: «el deseo que ignora los códigos sociales encuentra las fórmulas de su expansión donde quiere, donde puede, lejos de toda moral normalizadora y en el puro gozo de un ejercicio imposible de diferir».²⁴³

Luego, la erótica son todas aquellas prácticas y técnicas mediante las cuales uno se relaciona con los otros, donde el hilo conductor es el deseo, con el fin de gozar dichos encuentros y encontrar diversas posibilidades de ser, sin que la culpa, morales, religiones y reglas estipuladas indiscriminadamente interfieran.

Recuérdese, entonces, que el carácter del deseo es nómada,²⁴⁴ por lo que habrá de serlo cada que las circunstancias lo requieran. Ser nómada no significa estarse moviendo constantemente de un lugar a otro, significa ser quien menos se mueve, poniendo en movimiento al pensamiento que: «sin transportarse, es viajero incansable que se reterritorializa en un concepto en el que respira y descansa a la espera de lo inesperado que habrá de relanzarlo. En términos del deseo, significa no sólo o siempre mantenerse en movimiento sino cortar con los flujos del deseo, desterritorializar o replegar al deseo. El pensamiento, nómada por excelencia, está en variación, gestándose por fuera del buen sentido y el sentido común, de las intransigencias, los dilemas y las codificaciones».²⁴⁵ Volverse nómada no significa sólo desplazarse de un punto a otro, significa más bien que, sin importar el lugar y el espacio en el que uno se encuentre, se es capaz de crear espacios vitales que permiten la reconfiguración de

²⁴¹ *Ibid.*, p. 99. Existe una tradición materialista que resuelve los problemas planteados, como lo son los epicúreos, los cínicos, estoicos y todos los filósofos “menores” que han quedado fuera de las líneas de Sócrates y Platón.

²⁴² M. Onfray, *op. cit.*, p. 19.

²⁴³ Esto, como ya se ha mencionado, exige no sólo una ética libre de cualquier culpa, sino que también exige una educación (y no sólo sexual) impartida por instituciones o personas que reproduzcan, dramaticen y culpabilicen las múltiples posibilidades corporales. Más en concreto, se necesita una educación impartida por adultos que cuiden y procuren la frescura del deseo infantil. *Cf. Ibid.*, pp. 20-21.

²⁴⁴ *Cf. G. Deleuze, Conversaciones...*, p. 219: «Nómadas son los que no se mueven, se convierten en nómadas porque se niegan a partir». Los nómadas no son ni migrantes ni viajeros, son los que se aferran a la “estepa”, al “desierto”, los que desafían la realidad que les es impuesta, los que resisten.

²⁴⁵ Sonia Torres Ornelas, “Deleuze: el deseo como principio de lo social”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana* [en línea.], vol. 23, núm. 80, enero 2018, pp. 213-221. ISSN 2477-9555. Disponible en: <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/23349>>. [Consultado: 21/11/2020.]

sí mismo, la resistencia y la capacidad de estar preparados para saber en qué momento es prudente colocarse en otro lugar, en otro espacio, en otra configuración, en otra relación.

En este sentido, que el deseo sea nómada implica volver al cuerpo una *máquina de guerra*, es decir, formar al cuerpo tal que su formación o los modos en los que acontece desarticulan o destruyen la forma-Estado y la forma-ciudad con la que se encuentra.²⁴⁶ Por una parte, entonces, se encuentra al Estado y a sus instituciones, cuya respuesta ante toda amenaza que pretenda desbordarlo es *estriar el espacio* —poner límites, regularizar, establecer mecanismos de control, imponer disciplina—; por otro, se encuentra la *máquina de guerra* nómada, cuyo fin principal no es otro que «*el trazado de una línea de fuga creadora, la composición de un espacio liso y el movimiento de los hombres en ese espacio*».²⁴⁷

Para los encuentros resultantes en este despliegue, que de ahora en adelante llamaremos encuentros eróticos, habrá una especie de imperativo categórico, el cual deberá ser el principio aplicable en todo encuentro o relación en la cual no deseemos quedar sometidos a políticas que se rigen a partir de la *tristeza* o relaciones donde se niegue la vida: «no escribir nunca una historia amorosa sin haber propuesto previamente la ética —libertaria o ascética— que nos gobierna».²⁴⁸ Es decir, que antes de formar una relación de composición con otros cuerpos, en la medida de lo posible, establecer acuerdos o desacuerdos para que el acontecimiento de éste, en efecto, sea erótico y alegre.

Ahora bien, este tipo de acuerdo puede darse de varias formas, no necesariamente a modo de contrato; esta ética que acompaña a los cuerpos puede pulirse cada vez más, en la medida en que un cuerpo le enseña al otro a relacionarse con él y viceversa. Los encuentros eróticos que tienen como base esta ética se guían por una experimentación prudente y cuidadosa y una pedagogía que los prepara para ello. Mi interés por mencionar este despliegue corporal, radica en el interés de cómo opera el deseo y su relación con el placer, ya que en los movimientos de éstos, resulta una política en la que los cuerpos se disponen por medio de la *alegría* o la *tristeza*:

¿Cómo hablarse para entenderse, encararse sin desfigurarse el rostro, mirarse para quizá tocarse, aprehenderse sin tratarse con dureza? ¿De qué manera amar sin renunciar a la libertad, a la autonomía, a la independencia, y tratando de preservar siempre los mismos

²⁴⁶ “La invención nómada que ni siquiera tiene la guerra como objeto primero, sino como objeto segundo, suplementario o sintético, en el sentido de que está obligada a destruir la forma-Estado y la forma-ciudad con las que se enfrenta”. G. Deleuze & F. Guattari, *Mil mesetas...*, p. 418.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 422.

²⁴⁸ M. Onfray, *op. cit.*, p. 22.

valores en el otro? ¿Se puede conjurar y desmovilizar la lucha y la guerra en provecho de empresas más dulces y más gozosas?²⁴⁹

En este despliegue, más que elaborar una teoría de los encuentros eróticos o de las prácticas eróticas, pretendo hablar, precisamente, de movimientos particulares que posibilitan este despliegue, o bien, que no lo posibilitan, pero que sobretodo posibilitan encuentros prudentes y no polémicos, buscando prevalecer siempre la propia libertad en cada encuentro.

Es evidente que esto exige un arte de la existencia a favor del libertinaje, es decir, de aquel cuerpo que no pone nada por encima de su libertad y que nunca reconoce a autoridad alguna que lo guíe en el ámbito religioso o de las costumbres.²⁵⁰

El libertinaje es el arte de ser uno mismo en la relación con el otro. Y para ello habrá que deconstruir el ideal ascético judeo-cristiano. La felicidad, en este sentido, cobra un significado diferente; es ahora lo completo o la autorrealización, pero también en y para el otro. En este caso, rechazo las asociaciones de felicidad con la confusión del amor con la procreación, el sacrificio, la sexualidad como modo único de encuentro erótico, la fidelidad en cualquier tipo de relación proveniente de algún mandato o norma que no provenga de la libre decisión, la misoginia, la homofobia y todas aquellas técnicas que fomentan el autodesprecio; costumbres que, por cierto, han sido la base de nuestra civilización.

Asimismo, concibo al deseo como una lógica de flujos o de fuerzas que recuperan la materialidad del cuerpo y entienden al alma tan sólo como una de tantas modalidades de ser; propongo también encuentros por medio de lo lúdico, lo gozoso, poético y, obviamente, dinámico. Con ello se tiene un nomadismo que forma cuerpos como máquinas de guerra que promueve los acuerdos (y desacuerdos) pragmáticos que están en función de una o muchas voluntades que disfrutan, por medio de técnicas o pedagogías de la hospitalidad, de la buena distancia (eumetría), prudencia y una permanente invención de sí. De lo antes mencionado, resulta la estética de la existencia de la cual se ha estado hablando a lo largo de los capítulos.²⁵¹

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 26.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 27.

²⁵¹ Estas propuestas nacen del deseo de muchos, el cual radica en el fin de las vidas mutiladas, fragmentadas, explotadas y dispersadas que fabrica una civilización alienante como la nuestra, apoyada en el dinero, la producción, el trabajo y el dominio. En este caso, considero a la filosofía muy pertinente y valiosa, ya que puede contribuir a este tipo de proyectos y, a su vez, con este tipo de proyectos, la filosofía tiene la posibilidad de dejar de regodearse únicamente en escribir y problematizar la historia de los problemas, enfocándose cuando sea posible también en dar soluciones, respuestas y propuestas. Ser filósofo no sólo significa ser profesor de filosofía, antes que eso significa ser un maestro; un maestro-amigo que ejercite su vida filosófica, practicándola al máximo, o en la medida de lo posible, enseñando a practicar sus propias filosofías, hallando una buena distancia entre cada cuerpo, entre cada modo, para que la multiplicidad emerja con toda su potencia. El filósofo, y toda modalidad de cuerpo, deben proponerse siempre la experimentación de sus ideas: «El verbo apunta a la carne, la palabra a la

La pedagogía que propongo tiende también a formar cuerpos y relaciones capaces de brindar socorro, consuelo, fuerza y reconstitución de las fuerzas que se encuentran en peligro. Esto es un materialismo que posibilita un arte de vivir y amar sin sacrificar nada; a fin de cuentas, una vida filosófica: «La vida filosófica se vive entre dos individuos, se conduce al abrigo de las miradas indiscretas, en el silencio de las promesas que cada cual puede y debe hacerse».²⁵²

A continuación, hablaré de las figuras que despliegan o no los encuentros eróticos en los términos establecidos. No obstante, para los movimientos que no posibilitan tales encuentros, utilizaré las figuras de Michel Onfray, mostrando más bien el origen negativo de la concepción del deseo, así como su lógica, y para los que sí, complementaré con algunas otras figuras y una lógica del placer positiva que recupera el valor del cuerpo gozoso.

Cabe mencionar que estos movimientos, representados mediante figuras, son modos de hacerse un cuerpo y que, por supuesto, se han perpetuado a lo largo de los siglos por medio de la educación.

Pliegues no eróticos y cuerpos tristes

Elefante monógamo.— Este tipo de cuerpo es aquel que huye de sus propios deseos; es totalmente inútil ante las situaciones que requieren gasto y exceso; gusta por cierto tipo de compromisos que apelan a la trascendencia, tales como los compromisos familiaristas (matrimonio y reproducción). Los *elefantes monógamos* son cuerpos que tienden a ser sumisos, obedientes, avocados al trabajo; son vistos bajo los criterios de la sociedad, como cuerpos virtuosos (especialmente los cuerpos-hombre). Éstos, en cuanto a su moral sexual y erótica, subsumen las pulsiones naturales por medio del pudor, la virginidad, la castidad, la reserva y el ahorro; son cuerpos que se avergüenzan de sí mismos, viviendo en una contradicción entre lo que debe cumplir y la frustración de negar todos los movimientos que el deseo desencadena en ellos.²⁵³

Platija o pez plano.— Representa la cohabitación de dos planos ontológicos, el inmanente y el trascendente. Esta figura representa la condición humana actual, pues representa la culpa,

obra activa, el pensamiento contribuye al pensamiento. Nada esencial se efectúa fuera de este perpetuo movimiento de ida y vuelta entre vivir y filosofar» (M. Onfray, *op. cit.*, p. 30).

²⁵² *Ibid.*, p. 33.

²⁵³ M. Onfray, *op. cit.*, pp. 93-94.

el castigo, la incompletitud y su búsqueda divina para ello, la desesperación, la diferencia sexual, etcétera. Esta figura, que podría ser una mezcla entre lo divino y lo vulgar, reprime el juego, lo grotesco, las bromas, la risa, el fin, el gozo y el júbilo, mostrando todo esto como la miseria de hombres y mujeres. En cuanto al deseo, en esta figura es un deseo que opera bajo el dualismo y es entendido como falta, dolor y condena.²⁵⁴

El amor, luego, también se define en un dualismo donde se promueve al alma y se rechaza el cuerpo, colocando a cualquiera como un cuerpo incompleto; por ende, surge esa búsqueda insaciable e infinita por el otro, para cubrir aquellas “faltas”, sublimando paradójicamente lo sexuado y con la idea errónea de que la cumbre de todo deseo es el placer, placer culposo que no afirmaría más allá de los impulsos sexuales y no una vida alegre.²⁵⁵ En este caso, el deseo se define como falta, y éste implica abertura, llaga, cavidad, hueco, de modo que, el deseo se vuelve un modo de la necesidad desesperante.²⁵⁶

Al parecer en Occidente, en el discurso y los modos en los que se han producido los cuerpos, no ha existido otro tipo de ontología que pudiera rozar tan cerca la nada; jamás un modo de construir comunidades y colectividades se ha esforzado tanto para destruir al cuerpo, negar la vida y desvalorizar lo que es real: «La constitución del Occidente burgués y laico contemporáneo proceden de esta visión degenerada del mundo: odio a las mujeres, misoginia estructural, esquizofrenia generalizada, pensamiento binario, y moralizador, obsesión concupiscente por someter la sexualidad [y a todo el cuerpo] a una dietética ascética integral».²⁵⁷

Todas estas eróticas, organizan al cuerpo en función de los decretos sociales formulados por la cristiandad, todo recoveco del cuerpo capaz es censurado: aromas, pieles, caricias, roces, miradas, sabores, fantasías, experimentación e incluso lo involuntario.

Respecto a los “encuentros eróticos” que ocurren mediante esta noción de deseo, coloca también a las relaciones en el deseo de apaciguar su interminable búsqueda en el supuesto reencuentro con una unidad primitiva reconstituida y trascendental. Lo cual ha producido en todo encuentro erótico una neurosis en materia amorosa, sexual, corporal, política, etcétera:

²⁵⁴ Esta concepción del deseo, ha imperado durante dos milenios en Occidente. Cf. M. Onfray, *op. cit.*, p. 41.

²⁵⁵ Uno de los lugares comunes a través de la historia platónica y judeo-cristiana es la falta, y poner dicha falta en función de toda relación, que también han sido catalogadas como sexuadas.

²⁵⁶ El platonismo y el cristianismo olvidan a propósito al cuerpo, aludiendo a la grandeza del alma, de modo que han dictado preceptos como la neurosis familiar y familiarista, la mentira e hipocresía, el disfraz, el engaño, la libido melancólica. Los dos milenios no han producido más que odio a la vida y la existencia puesta en función de la renuncia y el sacrificio. Triunfan modelos fijados como un deber moral: maternidad, heterosexualidad, vida en pareja, familia, etc. Cf. M. Onfray, *op. cit.*, p. 57.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 117.

«Pues buscar una perfección sustancialmente inexistente [...] conduce con seguridad al desengaño, a la desilusión y empiezan las penalidades que los siguen».²⁵⁸

Como consecuencia se crean una serie de instituciones, normas, castigos, penalizaciones y demás artificios para obligar al cuerpo y a sus deseos a cumplir con dicho ideal. Aspirar en esa búsqueda de la otra mitad, de la fusión para querer perder la identidad y renunciar a uno mismo, son modos de alienarse y autofagocitarse en modelos que no representan para nada la realidad.²⁵⁹

Asimismo, la concepción tradicional del deseo, coloca a éste, además de hacerlo en la figura de la platija y de la esfera, en una ostra; con dos caras planas, es decir, divide al cuerpo como carne y al alma. Donde el cuerpo, alude al significado de la palabra *ostrea*: un exterior repugnante y un interior donde se esconde lo valioso, el alma. Con esta metáfora, el alma sufre el castigo de tener que encarnar en un cuerpo, de vivir en él como si éste fuera una cárcel y donde siempre se está en deuda, pagando faltas que jamás se cometieron. Cabe mencionar, que en materia de amor, de relación con el cuerpo y los otros, ocurre lo mismo: todos son ostras.²⁶⁰

Incluso, las nociones tradicionales del deseo, han creado un imaginario de las otras concepciones de deseo y del cuerpo con figuras que aluden a un criterio estético de lo grotesco pero que también han sido moralmente cargadas bajo el criterio de lo malo o lo prohibido en tanto que representación del mal.

En resumen, en materia de amor, prácticas eróticas sexualidad, encuentros, placeres y deseo, Occidente se fundamenta en teorías en las que se ve al deseo como falta, incompletitud, dualismo, y oposición normalizadora en el amor: «Todo lo que se entretiene demasiado en los cuerpos, en las carnes, en los sentidos, en la sensualidad concreta, se paga ontológicamente con una condena, con una sanción, con un castigo».²⁶¹

Habría que retomar y proponer teorías y prácticas que afirmen la vida reivindicando el ateísmo, el gozo, la voluptuosidad, júbilo y *alegría*. Considerar el deseo mediante figuras libertinas para que haya auténticos encuentros eróticos.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 48.

²⁵⁹ En este tipo de modelos y concepciones del deseo no hay encuentros eróticos amorosos, sólo se dispone la propia existencia y la transformación de la subjetividad en desecho del consumo amoroso.

²⁶⁰ Cf. M. Onfray, *op. cit.*, pp. 37-58.

²⁶¹ La naturaleza actual de las relaciones, encuentros, prácticas y amor, actualmente sigue presuponiendo históricamente, el triunfo de una concepción y el fracaso de otra, es decir, éxito del platonismo cristianizado y retroceso de una concepción materialista (demócritea, epicúrea, cínica, cirenaica, eudemonista y hedonista). Cf. M. Onfray, *op. cit.*, p. 55.

Pliegues eróticos

La condición para que ocurran encuentros eróticos alegres y amorosos, y se cumpla la condición de que el cuerpo incremente su capacidad de obrar, es que el deseo se revalorado desde una perspectiva positiva y funcione, por ende, con una lógica que rompa con la culpa y la negación del cuerpo y se posibilite, a la vez, otros tipos de políticas que dejen de someter a los cuerpos. Este sentido positivo en su *potencia política* se pregunta: «¿Por qué la gente lucha por su servidumbre tan mente como si fuera su salvación?».²⁶² Dicho de otro modo, ¿por qué contribuimos en la inversión de un sistema social que constantemente nos reprime, frustra nuestros intereses e introduce la falta en nuestras vidas? La respuesta es: porque los deseos, es decir, los impulsos y afectos que ocurren en el cuerpo de cada quien, en realidad no son propios ni le pertenecen a éste; le pertenecen y son parte de la infraestructura capitalista; no son simplemente la propia realidad o la realidad mental o individual.²⁶³

Nada lo hace más evidente que los efectos de las estrategias del *marketing* que manipulan los impulsos y los afectos, invirtiendo el papel de deseo y confundiéndolo con vil interés, por ejemplo, una persona con tiempo libre que quiera reposar de las actividades cotidianas: un sinfín de empresas e ideologías intervienen el deseo de esta persona, poniéndole delante un sin fin de opciones desde tiempos compartidos, tours, inversión del “tiempo libre” y demás estrategias para ocupar dicho tiempo, con la intención de evitar el ocio y el desperdicio de tiempo, y por supuesto para consumir un producto en particular; de este modo, el ocio, la pereza y el descanso se convierten en algo negativo, por lo que las personas buscan consumir alguno de los productos para “invertir” de buena forma su tiempo libre, generando así un ferviente interés en ocupar ese tiempo libre con alguna otra actividad catalogada como inversión y no como pérdida; y ésta es la razón de por qué el deseo ya está invertido en la formación social que crea ese interés, creando así la sensación de carencia.

Sin embargo, debajo de esta confusión: «Se encuentran deseos, inversiones de deseo, que no deben confundirse con inversiones de interés y de las que dependen los intereses para su determinación y distribución: un flujo enorme de todo tipo de corrientes libidinales-inconscientes que constituyen el delirio de esta sociedad».²⁶⁴

Surge entonces la pregunta de ¿cómo conceptualizar un movimiento positivo del deseo? Por lo que he optado por enfocarme también en el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, el cual

²⁶² G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-edipo...*, p. 46.

²⁶³ *Ibid.*, p. 39.

²⁶⁴ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-edipo...*, p. 224.

puede leerse, retomando algunas tesis de la *Crítica de la razón práctica* de Kant, lo que significa que contempla una mecánica de los deseos como la propuesta aquí, pues considera que el deseo: «lleva en sí un deseo que proviene de causas subjetivas y, por consiguiente, a menudo puede ser contraria al motivo determinante objetivo puro».²⁶⁵ Esto quiere decir que los productos del deseo en la imaginación son fantasías y supersticiones, pero, en su forma activa, la voluntad, los productos del deseo, son actos de libertad bajo la ley moral, es decir, acciones que son irreductibles a la causalidad mecanicista.

En este sentido, Deleuze y Guattari toman como hilo conductor la propuesta de Kant y la modifican de dos modos: El primero es que, si el deseo es productivo, entonces su producto es en efecto real y no una mera ilusión o noumenal, por lo que el ámbito social y político resulta ser un producto históricamente determinado del deseo. En segundo lugar, para que esta afirmación se sostenga, habrá que reformular la cuestión de las “Ideas” que postula Kant en la *Crítica de la razón práctica*, específicamente, las ideas trascendentes de Dios, que proceden de los tipos de juicio de relación categórico, hipotético, disyuntivo.

El giro que Deleuze y Guattari hacen es que formulan ahora una teoría inmanente de las Ideas, en la cual, el deseo se compone por un conjunto de síntesis pasivas: conjuntivo, disyuntivo, conjuntivo; manteniendo incluso el concepto de libertad, el cual puede tener cabida en una visión inmanente del deseo si se le ve como las condiciones para la producción de lo nuevo: «Natural, fundamental y esencialmente, el deseo fábrica al individuo según sus fuerzas y sus potencias, sus leyes y sus normas. El objeto del deseo revela un sujeto indefectiblemente ligado a la mineralidad y a la animalidad de su estatuto. Cada cual llega a ser lo que ya es».²⁶⁶

De tal modo, el deseo siempre es positivo, ya que los afectos se han formado de tal manera que el deseo se invierte positivamente; de hecho, el deseo es siempre positivo: «El deseo es en sí mismo, no deseo de amar, sino fuerza de amar, virtud que da y produce, que máquina».²⁶⁷ Por tanto, lo que alguien desea y el modo en cómo se transforma lo que se desea, es una producción de lo social y, en este sentido, siempre es positivo.

Cabe mencionar, que el *Cuerpo sin Órganos* es el inconsciente en su plenitud, esto es, el inconsciente de los individuos, de las sociedades y de la historia. El *Cuerpo sin Órganos* se trata del deseo en estado puro, que todavía no ha sido codificado, carente de representación y que no ha sido puesto en función de algún “objeto de deseo”, es decir, en función de la falta.

²⁶⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (KpV [A 58]), p. 7.

²⁶⁶ M. Onfray, *op. cit.*, p. 45.

²⁶⁷ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-edipo...*, p. 344.

Ahora bien, que el deseo sea codificado por el poder, significa que quienes ejercen un poder buscan “interpretar” el deseo de aquellos sobre los que ejercen *hegemonía*, es decir, buscan una representación de éste para que se haga consciente. De esto se sigue que el deseo se vuelve manipulable, previsible y sin potencia para moverse y producir cambios; y claro está que esto resulta conveniente para los que ejercen un poder de este tipo, ya que los demás cuerpos se apegan exclusivamente a ciertas y determinadas formas y representaciones del deseo.

Por otra parte, la intensidad deseante circula por todas partes. El cuerpo y el placer son codificaciones sociales del deseo; un ejemplo caro de esto, es que el deseo no tiene sexo, no reconoce sexo, es la sociedad quien obliga al deseo a ser sexuado.

En principio, el deseo no tiene por objeto a personas o cosas aunque, en la práctica, se acumula en un objeto o en un sujeto determinado. Se trata de zonas de “saturación del deseo”, y estas zonas han sido y están convenientemente establecidas para el mejor control social: ¿cómo, por ejemplo, podrían manejarnos si amáramos a un hombre, y de pronto a una mujer, e incluso, ocasionalmente a un animal, y así sucesivamente?

El deseo es en sí mismo nómada, se potencia, se aumenta. El deseo se mueve con relación a cuerpos determinados, pero esta relación se trata de puntos de conexión; luego, entonces, se producen los encuentros eróticos. Dichos encuentros son posibles por toda la potencia que se ha cargado a través de miradas, roces, pensamientos, lecturas, sueños, aromas y la infinita variedad de estímulos que recibe cualquier ser vivo.

Se producen encuentros eróticos con las infinitas máquinas que potencian nuestros deseos provenientes de múltiples personas, animales, objetos, etcétera: máquina ojo-ojo, máquina gesto-mirada, máquina roce-estremecimiento, máquina miembro-miembro, máquina labios-pelo, máquina mano-nalga, etcétera.

Si se considera al deseo de esta forma, entonces éste circula por la sociedad en plenitud, es productivo y puede promover cambios positivos. La propuesta que hago yo aquí, apoyándome de Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Guattari y Onfray, apunta a intentar los cambios desde las instituciones, desde los grupos, desde las comunidades; no se trata de romper con todo sin más ni más, se trata de analizar y de cambiar continuamente de estrategias, de ser un artista con la propia existencia. Porque quedarse con las mismas estrategias, con las mismas ideologías, con los mismos valores impuestos por las instituciones (políticas, religiosas, familiares, o las que fueren) es someterse.

Claro está que en los puntos de fuga, en los momentos de producción de un *Cuerpo sin Órganos*, hay un punto en el que hay que detenerse y codificar, pero este aparente detenerse, será un recomenzar diferenciado; recuérdese que la descentralización absoluta es destructiva y

que el que hegemoniza la transgresión es tan totalitario como el que hegemoniza el discurso oficial.

Habrà que responder ahora, ¿qué pasa con el deseo y el amor? Pues bien, en esta inversión del deseo, éste se dispersa, se reinventa, descubre lo incompleto como algo positivo, al igual que la imperfección; el amor rebasa al deseo, permitiendo luego el reencuentro. El deseo, entonces, se vuelve una máquina de guerra cuando rebasa la falta y el corte, el perdón y la fusión, dejando de lado la concepción de que éste tiene su origen en una fuerza cósmica.

El materialismo que se propone aquí, considera al deseo como una energía que proviene de la disposición de los átomos como una fuerza de la que se desprenden formas particulares de la materia (cuerpo/modo). El deseo reside en el cuerpo, en los repliegues atómicos de un cuerpo excitado por la vida y el movimiento. De esto se sigue que el deseo es el campo de inmanencia del cuerpo. Éste revela fluidos, fuerzas y energías que terminan siendo cuantificables, perceptibles: «El deseo define la resultante de una complejión material, pues lo real se limita a los átomos, y a sus relaciones con el vacío. El deseo proviene de la necesidad de una dinámica fisiológica y de una inmanencia corporal».²⁶⁸

Este materialismo se ha retomado de Michel Onfray y Baruch Spinoza, ya que en sus nociones de deseo se tiene en cuenta una mecánica que explica los diversos movimientos para la constitución y formación de cuerpos que se encuentran a su vez con otros cuerpos.²⁶⁹ Es por eso, que esta erótica, también constituye una pedagogía que enseña a realizar cálculos sobre los placeres para que todo cuerpo sepa descartar deseos “*a priori*” cuyo gozo esté en función del propio sometimiento o cualquier otro tipo de deuda.

Simultáneamente, esta erótica se convierte en una pedagogía, ya que enseña un arte de la existencia y un cuidado de sí, mediante una ética prudencial, pero también hedonista, ya que enseña el cuidado y el uso de los placeres, para que el goce conserve lo más posible la autonomía y la paz de cada cuerpo.²⁷⁰ Por lo que, convertido este materialismo en una ética, tendrá sus criterios, no en lo bueno o lo malo, sino en lo agradable o desagradable, o bien adecuado e inadecuado: «El deseo no sabe ser malo, pues reina más allá del bien o del mal».²⁷¹ El deseo se analiza entonces, no desde una metafísica trascendental, sino desde una fisiología inmanente.

²⁶⁸ M. Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado*, p. 62.

²⁶⁹ El materialismo propuesto aquí se completa también, como ya se ha dejado notar, con un hedonismo que posibilita modos de formarse cuerpos alegres y por ende políticas alegres que sirven para salir de sometimientos y prescripciones ajenas al propio deseo.

²⁷⁰ Con la elección de este tipo de materialismo, el deseo no es falta ni aspiración a lo completo, sino un exceso que tiende al desbordamiento y a la plena consideración de la parte fisiológica que se refiere a éste. Cf. M. Onfray, *Teoría del cuerpo enamorado*, pp. 71-79.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 64.

En tanto que pedagogía, esta erótica se desenvuelve de diversos modos, por ejemplo, enseña una economía de los placeres para que todo cuerpo aprenda a descartar deseos “*a priori*” cuyo gozo esté en función del propio sometimiento o cualquier otro tipo de deuda y sujeción.

Esta erótica en su despliegue ético es una ética y tendrá sus criterios, no en lo bueno o lo malo, sino en lo agradable o desagradable, o bien adecuado e inadecuado: «El deseo no sabe ser malo, pues reina más allá del bien o del mal».²⁷² El deseo se analiza, entonces, no desde una metafísica trascendental, sino desde una fisiología inmanente, posibilitando una ética alegre en la que la economía de los placeres se torna en una ascética renovada, donde el uso y el cuidado de éstos busca siempre la tranquilidad, claro, proponiendo una experimentación en donde el cuerpo se reinventa y se libera.

Este materialismo, tomado como pedagogía, es una enseñanza y una invitación a conocer los propios dolores de cada cuerpo para encontrar los medios necesarios para olvidar los afectos provocados por éstos, desarrollar una farmacopea y encontrar el alivio o la calma.²⁷³ De este modo, también se entienden a la pasión, al amor, sentimientos y corazón, bajo una perspectiva meramente terrestre e inmanente, por lo que puede entenderseles como símiles del deseo, placer, gozo, sexo, júbilo, libido.

Recuérdese que desear supone experimentar, pero también supone experimentar los deseos del otro en el propio cuerpo —un modo de empatía muy potente—; significa ser consciente, en medida de lo posible, de que todos los cuerpos participan en los deseos de otros cuerpos, en sus movimientos.²⁷⁴

Ahora bien, las consecuencias tanto de esta erótica, como de este materialismo, al considerar la cuestión fisiológica concerniente al deseo, y al no ver a éste como falta o incompletitud, son que, ontológicamente, el otro no es ya un mero pedazo identitario e incompleto a expensas de la reconstitución de la “Unidad primitiva”, sino que ahora es una entidad integral, totalmente semejante al cuerpo propio y a todo cuerpo.²⁷⁵ Asimismo, esta igualdad ontológica absoluta tiene una consecuencia muy valiosa políticamente, ya que, en este caso, los hombres y las mujeres son ontológicamente iguales, no hay primacía ontológica entre

²⁷² *Ibid.*, p. 64.

²⁷³ Aprender a conocer o encontrar el punto clave de los dolores de cada uno o de cada cuerpo, implica en ocasiones encontrar también el punto de alivio, pues toda catarsis transfigura el malestar en placer, el deseo en placer. Cf. M. Onfray, *op. cit.*, p. 68.

²⁷⁴ El deseo perturba la materia, los átomos, y por ende, inicia o modifica los movimientos de los cuerpos. Luego, el placer recupera un orden perdido. El deseo es una mera operación física, es una mecánica que busca restaurar el desequilibrio y la amenaza de que el deseo, una vez estratificado, de desborde. Cf. M. Onfray, *op. cit.*, p. 76.

²⁷⁵ M. Onfray, *op. cit.*, p. 81.

ellos, por ende, se rompe también con la idea de que el hombre es superior a la mujer en cualquier ámbito.

La pregunta ahora es, ¿cómo gozar, disfrutar, sentir placer junto/con el otro sin la obstrucción o sujeción del otro o de sí mismo? Es decir, ¿cómo ser empático?

Para empezar, es necesario enseñar y aprender a esculpir el deseo —y por ende al cuerpo—, accediendo primero a los deseos naturales y necesarios, y en segunda instancia a los no naturales y necesarios,²⁷⁶ no dándole la espalda al amor o a los deseos que éste desencadena, sino dejando el imperativo de perpetuarlo eternamente a costa de cualquier cosa; convirtiéndolo mejor en algo pasajero, en un movimiento infinito que va de cuerpo en cuerpo, formado y reformando multitudes de cuerpos que se van transformando en otros modos; ahuyentando todo aquello que lo inmoviliza y, con ello, no me refiero a estar automáticamente en contra, por ejemplo, de la procreación, el matrimonio, la monogamia, la pareja, la abstinencia, la pulcritud, el rechazo a ciertos placeres, ni automáticamente proclamarse a favor de la poligamia, la soltería, la esterilidad, soledad, y demás derivados, sino elegir en función de la incierta duración de cualquier movimiento deseado, al cual el cuerpo se sienta atraído, sin promesas que sujeten al cuerpo a deudas y compromisos que lo vuelven esclavo, incluso de sí mismo.²⁷⁷

Por otro lado, ¿cómo es este cuerpo? ¿Cómo se forma este cuerpo? ¿Qué características y cualidades tiene? Este cuerpo del cual hablo es un cuerpo libertino capaz de gobernarse a sí mismo y a su deseo; el cuerpo libertino: «Determina y promueve la influencia sobre su destino en la medida en la que su necesidad lo permite. Así se reapropia del poco de libertad concedida por la naturaleza infligiendo a la energía que lo trabaja formas esculpidas y escogidas [...] El

²⁷⁶ En primer lugar, entiéndase a los deseos naturales y necesarios como aquellos que satisfacen las necesidades vitales fisiológicas y ayudan a la supervivencia. En segundo lugar, los deseos no naturales y necesarios, son aquellos que refinan, modifican, juegan, etc., con la necesidad; transfigurando a la necesidad natural en una práctica cultural que renueva incluso los proyectos ascéticos epicúreos. Cf. M. Onfray, *op. cit.*, p. 88.

²⁷⁷ La propuesta de darle la espalda a los deseos que el amor en su vivencia tradicional desencadenan, me refiero a abandonar todo afecto que desencadene una impotencia del *conatus*, del cuerpo, de todo aquello que desencadene en un afecto triste, ya que, desafortunadamente, la vivencia común del amor y su experimentación radican en un deseo narcisista que desencadena un goce de la misma índole; ya que el goce del otro interesa sólo en la medida en que éste demuestra una capacidad de desencadenarlo y producirlo. De esto se sigue la satisfacción generada de sentirse poderoso en la posesión, apropiación, reducción y sujeción: «[...] se goza del placer del otro porque lo desencadenamos – se sufre de no poder provocarlo, pero no se goza el placer del otro» (M. Onfray, *op. cit.*, p. 95). Por otra parte, Michel Onfray se refiere a darle la espalda a las desventajas del deseo amoroso accediendo a los placeres simples y fáciles, en el sentido de evitar el amor, más no renunciar a los goces que éste procura, no obstante, difiero con él, pues si se rechaza al amor, y los afectos derivados de éste, quedan los deseos o bien a la deriva, o nuevamente sujetados y esclavizados en función de un rechazo a priori, o bien, a una concatenación inadecuada de imágenes que se unen bajo dicho imperativo, lo cual no creo que aumente la capacidad de obrar o apele a una valentía. Considero que no debemos dar la espalda al amor, sino encararlo y reinventarlo junto con todos los deseos que provoque en el propio cuerpo. Cf. M. Onfray, *op. cit.*, pp. 82-85.

libertino es un devoto del movimiento».²⁷⁸ Se necesita una erótica desculpabilizada que reconcilie nuevamente al cuerpo con la vida.

A continuación hablaré acerca de algunos modos de hacer o producir cuerpos mediante afectos alegres. A modo de ejemplo, hablaré de ciertas figuras o imágenes que remiten a un conjunto de cualidades que constituyen una diversidad de modos en los que la *alegría* se da. Cabe aclarar, que estas figuras son bosquejos de cómo hacerse un *CsO*, ya que no hay una serie de pasos a seguir y cada circunstancia es única.

Pez masturbador.— Esta figura plantea un encuentro erótico con uno mismo o con otro cuerpo, en el que se rompe el deber de la reproducción sexual, la culpa, el rechazo al propio cuerpo y al gozo inmediato de éste, y a todo compromiso que represente un ahorro o una negación del deseo, y por ende del gozo. Esta figura o modo de ser busca: «reducir el deseo a la fisiología, al puro antojo de un derrame seminal, a la apetencia de un movimiento corporal».²⁷⁹ Esto quiere decir que, al volver el cuerpo un *pez masturbador*, se rompe también con la institución familiar, la iglesia, el matrimonio y la imposición de una fidelidad que ha sido pensada en función de una organicidad que sirve para mantener políticas de sometimiento, *tristeza* y atontamiento. Esta figura representa el goce de dos cuerpos que se desean, o del propio cuerpo que quiere complacerse a sí mismo, sin ningún otro deber más que el de conocerse y disfrutarse a sí mismo.²⁸⁰

Cerdo epicúreo.— Como su adjetivo lo indica, este cuerpo busca siempre el placer. Es un cuerpo que acepta, abraza el sensualismo, la dicha del placer y que goza con voluptuosidad. Este cuerpo aprecia y aprende de toda la gama de aromas, sabores, experiencias, etcétera; tiene, no sólo la nariz o “los pies en la tierra”, sino que tiene todo el cuerpo dispuesto en la tierra. Su cuerpo acontece en campos de inmanencia. El *cerdo epicúreo* es un cuerpo que sabe hacer cuerpo con otros, procurando siempre la horizontalidad en sus relaciones y, si ejercen una prudencia, tendrá no sólo la capacidad de disfrutar, sino de amar, porque sabrá romper con el miedo a su cuerpo y a los afectos que lo atraviesan.²⁸¹ Con la prudencia, sabrán moverse

²⁷⁸ M. Onfray, *op. cit.*, p. 86.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 67.

²⁸⁰ Tanto el deseo como el placer, revelan y ponen al descubierto el encierro que tiene cada piel en su propio cuerpo. La intersubjetividad relacionada con lo sexual de cada cuerpo, prueba la imposible religión amorosa, probando así el ateísmo en la materia; es decir, ningún cuerpo, o bien ninguna configuración de la materia se produce bajo el *a priori* de una religión en específica para que el cuerpo pueda ser cuerpo o para que el cuerpo exista. Del mismo modo ocurre en la ética y en la política, no habría por qué conformar cuerpos o cuerpos sociales bajo el supuesto que sólo pueden formarse a través de una religión o de supuestos previos.

²⁸¹ Así como se mencionó anteriormente acerca de que el miedo y el odio a las mujeres genera la misoginia, análogamente, el miedo al placer da lugar a una ascética histérica.

alegremente entre el lodo, la mugre, los hedores y todo aquello considerado como vano y terrenal, sin avergonzarse o sentir culpa.²⁸²

La política que propone esta figura —y las otras en general— es que prima la relación en la que el deseo que se ve amenazado con estratificarse y aglomerarse, y encuentre un punto de fuga en el cual pueda acontecer en una relación adecuada para todos los cuerpos;²⁸³ un encuentro entre cuerpos que implica un sinfín de reacciones entre ambos, cada uno con sus propios deseos y modos de experimentar.

El punto de convergencia y la *producción de lo común*, en este sentido, radica en que en el deseo de cada cuerpo se encuentra implícito también experimentar de cierta forma los movimientos del otro, las perturbaciones, reverberaciones, contracciones, dilataciones y demás particularidades en los movimientos, que, por cierto, también se gozan. Modificándose así los unos con los otros: «El deseo perturba la materia, el placer se propone restaurar un orden perdido. Lejos de la falta, del pecado, de la culpabilidad, el deseo se reduce a una pura y simple operación física: acabar de una vez con el desequilibrio».²⁸⁴

En este sentido, tanto el cerdo epicúreo como cualquier otra imagen propuesta para formar un cuerpo alegre, tienen implícita esta cualidad, ya que se están proponiendo cuerpos gozosos, donde el placer está permitido.²⁸⁵ Esto significa que, en esencia, el placer no es malo y es por eso que considero importante que un cuerpo aprenda a pensar y sentir de otra manera en la que se conserve la independencia y la autonomía; dicho de otro modo: si abandonar algún placer no afecta a la tranquilidad del alma, entonces, ¿por qué no mejor procurarlo?

II.4. DESPLIEGUE POLÍTICO

En la presente sección se tiene por objetivo, establecer una relación entre lo pedagógico y lo político, ya que el ser humano es el resultado de un conjunto de condiciones de vida, y también es un cuerpo sujeto a diversas transformaciones o variaciones en las intensidades, ya sea por la

²⁸² M. Onfray, *op. cit.*, pp. 123-125.

²⁸³ *Ibid.*, p. 71.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 76-77.

²⁸⁵ Para completar la noción de un cuerpo alegre y complementar las propuestas que he hecho a partir de los afectos y la *alegría* desde Spinoza, la noción de placer de Epicuro tiene aquí un lugar central, pues Epicuro considera al placer, no desde un sentido prohibitivo o negativo *a priori*, sino que éste puede resultar adecuado o inadecuado en la medida que éste genere después displaceres, dolor, sufrimiento, impotencia, inactividad y penas que comprometen “la quietud y la autonomía del sabio”, y de cualquier persona, y más allá de una quietud o tranquilidad que comprometan la capacidad de movimiento que tiene un cuerpo. En cuanto al placer sexual (y en general todo tipo de placer que se le procure al cuerpo), no es mal visto, si se aplica la regla anterior, una economía donde lo generado produzca lo menos posible de displaceres, dolor y sufrimiento.

toma de conciencia de estas situaciones concretas y por el deseo de servirse de ellas, o por un mero acontecimiento que disrumpe con una estructura determinada. Haciendo evidente de este modo que un cuerpo es capaz de poner en movimiento sus afectos, de acuerdo con la fuerza de sus deseos, puede llevarse a cabo como una práctica en la que se da forma así mismo (desterritorialización). En este apartado se retomarán las propuestas educativas de Gramsci, ya que él considera a la educación tradicional como un *dispositivo de control* que se enfoca en formar a la clase social dominante y un conjunto de cuerpos hegemónicos, y no en producir comunidades que tengan acontecimiento a partir de sus potencias políticas.

Ahora, en cuanto a la *despliegue político*, éste se acota en la dimensión política como un escenario de la pluralidad, como un ejercicio de comunicación por medio del debate y el acuerdo —o, como dirá Rancière, en desacuerdo—; del intercambio y de la negociación de intereses de un grupo o conjunto que conforman una comunidad. Esta comunidad, que actúa políticamente en su interlocución, discusión y conversación, hacen del mundo un espacio, donde se muestran las diferentes posibilidades que hay *de facto* para actuar colectiva y políticamente; es decir, que la *condición política* es un conjunto de encuentros e interacciones con el poder.

De modo que la política no debería ni entenderse ni vivirse como una actividad exclusiva de un grupo de personas en específico (*hegemonía*), sino como el ámbito en el cual las personas son un cúmulo de acontecimientos, en los cuales gozan de sí mismos y de los otros en tanto que éstos acontecen también de múltiples y diversas maneras, manteniendo o construyendo diferentes relaciones entre sí.

Por otra parte, la política, vista como *acción política*, es una labor de formación y transformación de los cuerpos y comunidades, lo cual implica que este modo particular de política es también un modo de cuidado y procuración de sí que desencadena múltiples movimientos para desarticular o desterritorializar los cuerpos individuales y los cuerpos comunes.

Considero que el que dejemos, o el que se haya dejado de darle esta acepción a la política, nos muestra las escasas posibilidades que hoy en día se tienen para actuar políticamente en los sentidos mencionados anteriormente. Esto ocurre, sobre todo, cuando se olvida que la *alegría* y el poder deben ser públicos y no privados-institucionalizados.

Al igual Deleuze y los autores que empleo en el presente texto, Hannah Arendt muestra cómo la vida del hombre está sometida, primero, en función de un ordenamiento orgánico y biológico, pero, que también existe su contraparte, su línea de fuga, la cual se da, mediante la *acción política*: «El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría

inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar».²⁸⁶

En este sentido, los comienzos, para Arendt, son milagros (o acontecimientos)²⁸⁷ que sobresalen del ordenamiento orgánico y biológico, y que constituyen de igual forma al mundo. Obsérvese aquí que la *acción política* forma parte del despliegue de una *estética de la existencia*, pues, para que la *acción* ocurra, se necesita de un sujeto creador y creativo que constante e indefinidamente sea innovador y, para ello, es necesario que este modo de vida se base en la sensibilidad y la experimentación; y se encuentra inscrita dentro de lo que Arendt llama “*vita activa*”.²⁸⁸

Esta noción, designa las tres actividades básicas que el hombre lleva a cabo en el tiempo entre nacer y morir: labor, trabajo y acción.²⁸⁹ Lo común a estas tres actividades es que se llevan a cabo con el cuerpo.²⁹⁰ En apariencia, ellas comprenderían la totalidad de la vida humana. Sin embargo, en las dos primeras actividades, generalmente el sujeto no es dueño de su condición política, ya que sólo en la última la acción es política y el sujeto posee su condición política.

Por otra parte, la noción de *acción*, que es la actividad política, está llena de matices; pero, considerando a lo nuevo, al comienzo y al milagro, como formas de acontecimiento, sólo puede llamarse *acción* (política), a aquélla que es realizada con plena originalidad. La acción como acontecimiento no tiene mucha fuerza en su potencia, ya que es un solo cuerpo (sea individual, molar, común) el que inicia el movimiento la inicia, pero su continuación depende de otros

²⁸⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 265.

²⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 202: «Lo nuevo (como milagro) siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza; por lo tanto, lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable». En este sentido, considero un símil la noción de *milagro* junto con la de *nuevo* (novedad) de Arendt, a la noción de acontecimiento que presenta Deleuze: «Lo que nos interesa, son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos [...] la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento» (G. Deleuze, *Conversaciones*, p. 44). En este caso, el acontecimiento es una singularidad sin modelos o esencia presupuesta; pues la originalidad de todo acontecimiento resulta ser el movimiento a partir del cual lo nuevo emerge, lo no previsto irrumpe en la realidad y escapa de los límites.

²⁸⁸ Cf. H. Arendt, *La condición humana*, cap. I, pp. 21-36.

²⁸⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 21-22.

²⁹⁰ La *labor* se distingue por corresponder a los procesos cíclicos necesarios para la vida biológica. Cuando la realizamos estamos tan cercanos como es posible a la naturaleza, en el sentido antes explicado. La labor no nos distingue de los animales, pues ellos también tienden a procurarse su sustento y cuidar su vida. A esto se debe el que la labor no es ni pueda ser nunca política: aunque se realice en contigüidad de otros hombres, no genera por sí misma nada entre ellos, más que, quizás, el sentimiento rítmico y placentero de esforzarse por obtener el sustento, y el *trabajo*, es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente-repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. Cf. H. Arendt, *La condición humana*, op. cit., pp. 21-23.

cuerpos más, que la interceptarán y la llevarán a desenlaces indeterminados que o bien cobran fuerza y se intersecta muchos más movimientos, o la acción pasa desapercibida y esto está en función de que el acontecimiento que surja, incremente o disminuya la capacidad de obrar de un cuerpo, o bien aumente o disminuya la mecánica de los deseos.

Dicha fuerza no debe malentenderse como un forzar o un someter para que algo ocurra; por ejemplo: un cuerpo “fuerte” podrá someter a otros cuerpos para realizar grandes obras, pero no está actuando políticamente, o bajo nuestro vocabulario, está actuando a través de *políticas de la tristeza* y el odio que sólo someten y tiranizan.²⁹¹

Para Arendt, las auténticas acciones tienen su grandeza y su potencia: «en la propia realización, y no en su motivación ni en su logro».²⁹² Y en esto, en última instancia para ella, radica en la capacidad del discurso de llevar a cabo una actuación: «En la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los seres humanos [...] que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son a teléis) y no dejan trabajo tras sí (no par' autas erga), sino que agotan su pleno significado en la actuación».²⁹³

En este sentido, quisiera enfocarme en cuanto a la palabra hablada y al discurso, a lo pertinente del suceso de comunicación, que explicaré más adelante. Sin embargo, difiero en que la mayor grandeza o el único modo de que una acción sea política y auténtica es mediante la palabra hablada, pues hay modos de comunicación y lenguaje que son previos a la palabra y al ejercicio del intelecto para articular un discurso; el cuerpo, la sensibilidad del cuerpo, sus movimientos, sus formas de encontrarse un gesto, una caricia, las miradas, los aromas; todos ellos generadores de acontecimientos y movimientos que llevan a acciones, que *de facto* son éticas y políticas en tanto que todos nos relacionamos con todo (determinismo activo). Claro, que esta acción política, al igual que la experimentación, deberá ser regulada por un tipo de prudencia que se base en los acuerdos (o desacuerdos).²⁹⁴

Por otra parte, la *producción de lo común* por medio de la acción política no está garantizada, puesto que es necesario construir y formar cuerpos que se puedan compartir con los demás en tanto que intentemos producir adecuadamente un espacio, donde el cuidado y la procuración del placer de sí mismo y de los otros se base en acuerdos con otras personas.

En este caso, la acción también es política cuando genera poder. Cabe aclarar que la noción que emplea Arendt de poder en cuanto a la *producción de lo común*, tiene que ver más

²⁹¹ Cf. H. Arendt, *La condición humana*, p. 216.

²⁹² *Ibid.*, p. 229.

²⁹³ *Ibid.*, p. 230.

²⁹⁴ Cf. H. Arendt, *La condición humana*, p. 243.

con una potencia que no se da en función de la violencia.²⁹⁵ El poder es construcción del mundo y sólo lo instauran los hombres en conjunto mediante los acuerdos entre ellos. En cambio, la violencia, que es privada, a pesar de su poder de destrucción, no puede construir nada.²⁹⁶ El poder, entonces, sólo se hace patente por medio de las diversas relaciones y encuentros entre cuerpos que forman una comunidad.

Retomando la noción de acuerdo, no consideraré únicamente o como principal acepción, la que Hannah Arendt considera, pues ésta sólo se enfoca en las prácticas discursivas que, a pesar de no situarlas en relación con una verdad que apela a criterios identitarios impuestos por algún tipo de tiranía, sino que lo atribuye a lo que resulta de las discusiones políticas sobre asuntos no relacionados con la verdad, es decir, asuntos de mera opinión, donde cada quien puede tener la suya, no abarcan modalidades discursivas de lo que pudiera ser un acuerdo, ni señalan su caso contrario todo aquello que es un desacuerdo y sus relaciones con el poder. Por lo que pretendo complementar los despliegues que ocurren en la dimensión política a través del acontecimiento o acción política mediante la noción de *desacuerdo* que propone Jacques Rancière y los modos de comunicación para expresar esto.²⁹⁷ Y lo más importante, señalar cómo, por medio del desacuerdo, los cuerpos en la dimensión política practican un arte de la existencia que funge como *resistencia política*.

Para comprender el porqué es preferible hablar en términos de un desacuerdo, o al menos notar la relación acuerdo-desacuerdo, es necesario entender que esto surge de invertir una de las preguntas que Foucault hace acerca del poder: en lugar de preguntar por qué los hombres desean someterse a los diferentes sistemas de poder, mejor preguntarse —como lo hace Rancière— bajo qué condiciones un cuerpo no se somete y lucha por una libertad y una justicia. El *desacuerdo* como un arte de la existencia o como una resistencia que, en los términos mencionados anteriormente, es una acción política, busca romper con cualquier mecanismo de sujeción y dominación, buscando así el surgimiento de líneas que permitan el acontecimiento de un cuerpo capaz de romper con tales condiciones y superarlas. En este caso, la política como una resistencia y desacuerdo se convierte, como dice Rancière:

En la actividad que tiene por principio la igualdad (diría yo, comunidad), y a su vez, dicho principio, se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto [aporía]: ¿de qué cosas hay y no hay igualdad entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas

²⁹⁵ Con violencia se refiere a la fuerza o potencia mal empleada para obligar al otro a actuar en contra de sus propias potencias.

²⁹⁶ Cf. H. Arendt, *op. cit.*, pp. 40-44.

²⁹⁷ Me basaré principalmente en el libro de *El desacuerdo*.

‘qué’, quiénes son esas ‘cuáles’? ¿Cómo es que la igualdad consiste en igualdad y desigualdad? Tal es el aprieto propio de la política por el cual ésta se convierte en un aprieto [aporía] para la filosofía, un objeto de la filosofía.²⁹⁸

El repliegue que busca la política propuesta aquí consiste en mostrar cuáles son los derechos o libertades que todos los cuerpos deberían respetar y hasta dónde puede ir un poder con su fuerza en contra o a favor de esos derechos y de esas libertades.

La política entendida de esta manera, así entendida produce una disolución o subversión de la totalización social que ocurre en la dimensión política: el conflicto político (desacuerdo) es la tensión entre un cuerpo social estructurado, en el cual cada parte tiene un lugar. Luego, la vida en su modalidad política surge a partir de un desacuerdo que es propio de este conflicto. Ahora, por desacuerdo, no me estoy refiriendo a un malentendido o a un desconocimiento,²⁹⁹ sino a aquella situación de habla (no necesariamente discursiva) en la que: «uno de los interlocutores (cuerpos) entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro».³⁰⁰

Se trata de una situación en la que dos interlocutores se refieren a una misma cosa o término, o en la que dos cuerpos convergen en un encuentro, pero que no lo entienden con el mismo significado o no lo sienten con el mismo afecto (*alegría* o *tristeza* con sus respectivas modalidades) a causa de que no hay acuerdo en “lo que quiere decir hablar”; dicho de otro modo, no hay un acuerdo en los modos de poner en acción o en escena al cuerpo cuando éste converge con otros cuerpos, ni hay acuerdo sobre quiénes están en condiciones de hacerlo o no, o de si es el momento adecuado para ello o no.³⁰¹

El desacuerdo no tiene que ver con lo particular, sino con la universalidad; o más bien, con lo que sería lo común, lo “normal”. Hay desacuerdo respecto a qué es lo común, por ejemplo; desacuerdo con quiénes constituyen una comunidad. O también cuando se quiere saber cuál es la lógica que posibilita la comprensión del mundo común, cuáles son los criterios para juzgar una acción como buena o mala, cuál es el lenguaje que permite la comunicación, cuáles son los modos permitidos para sentir, cómo se determinan los derechos de cada quien, qué tanto poder puede tener un cuerpo, etcétera.

El desacuerdo no es sólo sobre qué significa hablar, sino también sobre cómo formar un cuerpo, sobre quiénes pueden y tienen derecho o la posibilidad a hablar o a formar a éste. No

²⁹⁸ Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, pp. 7-8.

²⁹⁹ El desconocimiento se soluciona cubriendo con algún saber, dicho vacío, mientras que el malentendido se resuelve con una definición y acotación de un significado unívoco.

³⁰⁰ J. Rancière, *op. cit.*, p. 9.

³⁰¹ Sin embargo, no se trata de un desacuerdo puramente lingüístico, sino que en general se refiere a la situación misma de quienes hablan. Los interlocutores del desacuerdo hablan desde formas de sentir y afectarse distintas.

se trata de crear un lenguaje ultra específico para nombrar un objeto en particular o determinar ciertas maneras exclusivas de formar un cuerpo.³⁰² Esta «lógica del desacuerdo es propia de la racionalidad política».³⁰³

Luego, cuando ya se encuentran determinados los lugares o las partes de una comunidad, no hay política sino *policía* (police).³⁰⁴ Este concepto no se refiere únicamente a lo que el término evoca coloquialmente (las “fuerzas del orden”, la fuerza armada de la justicia, etc.), sino al: «orden más general que dispone lo sensible en lo cual los cuerpos se distribuyen en la comunidad», que sería algo semejante a lo que Foucault llama *poder*.³⁰⁵ Obsérvese que la lógica que opera en el desacuerdo es diferente a la lógica entendida como ordenamiento del discurso disciplinario.³⁰⁶ Asimismo, hay que tener presente que el concepto de *policía* tiene un sentido neutro, al igual que el de poder para Foucault. Dice Rancière:

La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes [...] La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido.³⁰⁷

De este modo, busca restablecer y devolverle su potencia, a aquel grupo que no tiene parte y que procura ser escuchado (restituye cuerpos/vidas negadas); porque mientras no haya un escenario común en primer lugar, ése que es la parte que no tiene parte, es un nadie, no existe como parte para aquellos que tienen parte; dicho de otro modo, son los cuerpos y las vidas que no importan, y esta política busca restituir sus vidas y sus cuerpos; más aún, esta política da cabida a lo diverso y a la diferencia de los cuerpos formados, pues el sentido identitario que apela a una unidad, niega, invisibiliza, lastima e incluso mata a los cuerpos que acontecen como producción diferenciada; lo mismo ocurre con los cuerpos o comunidades que conforman minorías.

³⁰² Cf. J. Rancière, *op. cit.*, p. 10.

³⁰³ *Ibid.*, p. 12. Nótese que hay una lógica del desacuerdo que difiere de la lógica como ordenamiento del discurso

³⁰⁴ En otro lugar, se ha señalado la conveniencia de reemplazarlo por el término “régimen”, que no da lugar a los equívocos.

³⁰⁵ J. Rancière, *op. cit.*, p. 12.

³⁰⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 43-44.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 44. Énfasis nuestro. Rancière piensa aquí en el concepto de poder disciplinario de Foucault, aunque establece a continuación una distinción precisa: «La policía no es tanto el ‘disciplinamiento’ de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen» (*Idem*).

Este despliegue busca crear una situación de comunicación mediante la interlocución en un escenario común, donde el que es reconocido, visible y “real” en la dimensión política, acepte que aquél otro con el que se encuentra es igual y común a él por el simple hecho de vivir, así como que puede comprender (porque de hecho eso ocurre) lo que se le dice y que puede ser comprendido y escuchado; que lo que está diciendo ese otro es un modo de comunicación y no meramente balbuceos sin sentido, y, por lo tanto, tiene que ser tenido en cuenta.

Rancière dice que el logos es la palabra que uno escucha, pero no sólo es la palabra que uno puede entender, sino también la que se toma en cuenta como palabra y, en este sentido, el cuerpo con sus devenires, acontecimientos, encuentros, desencuentros y formas de afectarse es una palabra; una palabra que no necesariamente es hablada.³⁰⁸

La política se distingue del conflicto de intereses, ya que este último se define por partes que son contables mientras que en la política está en juego el principio de contabilidad como tal. En resumen: la cuenta es errónea porque hay una parte de la comunidad que no hace ninguna contribución propia, porque la libertad no es propia de esa parte ni es una contribución determinable.³⁰⁹ La política tiene, entonces, un efecto desnaturalizador y desclasificador, rompe con la tiranía de lo idéntico:

Lo propio de la igualdad reside menos en el unificar que en el desclasificar, en el deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes para remplazarla por las figuras polémicas de la división. Poder de la división inconsistente y siempre renaciente que arranca a la política de las diferentes figuras de la animalidad: el gran cuerpo colectivo, la zoología de los órdenes, justificada por los círculos de naturaleza y función, la reunión colectiva de odios de la jauría. La división inconsistente de la polémica igualitaria ejerce esta potencia de humanización a través de figuras históricas específicas.³¹⁰

Al igual que Hannah Arendt, la política y la violencia están relacionadas de alguna forma para Rancière, ya que, el acto violento que instaura la política, no consiste en atacar, hacer la

³⁰⁸ J. Rancière, *op. cit.*, p. 62: «La política es la práctica que rompe ese orden de la policía que anticipa las relaciones de poder en la evidencia misma de los datos sensibles [...] Comienza cuando seres destinados a habitar en el espacio invisible del trabajo, que no deja tiempo para hacer otra cosa, se toman el tiempo que no tienen para declararse copartícipes de un mundo común, para hacer ver en él lo que no se veía, u oír como palabra que discute acerca de lo común aquello que solo era oído como ruido de los cuerpos».

³⁰⁹ La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica del vínculo. La misma define lo común de la comunidad como comunidad política, es decir dividida, fundada sobre la distorsión que escapa a la aritmética de los intercambios y las reparaciones. *Cf.* J. Rancière, *op. cit.*, pp. 25-26.

³¹⁰ J. Rancière, *En los bordes...*, p. 29.

guerra o matar al otro, sino en romper la distribución de partes establecida, en fracturar el orden dado de los estratos.

Este despliegue requiere de dos movimientos complementarios: hacer visible o hablar. La instauración de la política supone siempre un acto de ruptura, un acto en el que lo invisible se manifiesta y se patente. No se trata de incorporar nuevos interlocutores a una conversación interrumpida en un escenario previamente delimitado, sino de la irrupción y formación de nuevos cuerpos y nuevos espacios: «La política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él [...] (es un conflicto en el que) las partes no preexisten al conflicto que nombran y en el cual se hacen contar como partes».³¹¹

Dicha resistencia como continuación de una *estética de la existencia y ética de la prudencia*, trata de la contradicción entre dos modos de ser comunidad o producir comunidad. La finalidad de la *policía* consiste en formar un sistema ordenado de diferencias, donde cada parte tenga su lugar y donde el antagonismo y el conflicto —la diferencia y lo diverso— tengan cabida.

Como Foucault y Deleuze, Rancière advierte que lo que constituye el carácter político de una acción no es el lugar donde se ejerce (supuesto de la localización) ni el objeto, sino su forma: «La que inscribe la verificación de la igualdad en la institución de un litigio, de una comunidad que solo existe por la división. La política se topa en todos lados con la policía. No obstante, es preciso pensar este encuentro como encuentro de los heterogéneos».³¹² Para que haya política, tiene que constituirse un lugar donde coincidan los heterogéneos.

A modo de conclusión para este capítulo, obsérvese que en todos los despliegues y dimensiones mencionados anteriormente hay un factor en común que funge como plano de inmanencia o como condición de ellos: la pedagogía. Ya que al ser esta un conjunto de prácticas y ejercicios que intervienen en la producción y formación del cuerpo, es el factor generador de todo tipo de acontecimientos en los cuerpos, y, según su dimensión, es el tipo de acontecimientos resultantes.

Es por ello que en esta tesis se le otorga a la pedagogía un papel fundamental, pues es creadora de acontecimientos, pliegues, despliegues y repliegues, y es la directriz de los movimientos posibles de cualquier cuerpo.

³¹¹ J. Rancière, *El desacuerdo...*, p. 41.

³¹² *Ibid.*, p. 47.

También se puede observar que todas las dimensiones y despliegues se encuentran relacionadas entre sí, aunque la que tendría al menos teóricamente una primacía es el despliegue y la dimensión ético-estética, en tanto que nos posibilita hablar de los afectos y la sensibilidad, elementos que se encuentran siempre presentes en los demás despliegues y dimensiones.

CAPÍTULO III

CUERPOS DESEANTES Y COMUNIDAD

El objetivo particular de este capítulo consiste en mostrar cómo es que los cuerpos tienden siempre a producir comunidades en función de su deseo y anhelo de experimentar el placer de unirse (o formar comunidad) y gozar de ello. Si bien esto puede ocurrir de modos alegres o tristes, se tiene como objetivo mostrar que la producción de comunidades y cuerpos alegres es posible siempre y cuando se retomen otras concepciones del deseo, el placer y el gozo, tales como las propuestas por Wilhelm Reich, en las cuales se retoma el cuidado y la procuración del cuerpo, eliminando todo tipo de neurosis e insatisfacciones que provienen de prácticas eróticas que condenan la sensibilidad, sensualidad y sexualidad de los cuerpos, para así posibilitar cuerpos alegres y comunidades que procuren el gozo pleno de sus libertades a partir de diversas *políticas de la alegría*.

III.1. EL CUERPO COMO ACONTECIMIENTO Y ESPACIO PEDAGÓGICO

En esta sección se ha propuesto situar al cuerpo y su producción como una problemática para saber cómo los afectos que mueven a un cuerpo son atravesados por diversas pedagogías, en su mayoría hegemónicas, ocasionando que el cuerpo sea visto como un objeto o como la representación de un sujeto cuyo único fin es producir y producirse para una sociedad de consumo, en la que el deseo y el gozo de sí mismo y de los otros se ve obturado por políticas de odio, miedo, control, culpa, deuda, en fin, afectos tristes que han surgido a partir de modos de educación que sólo oprimen el júbilo, la fuerza y la potencia que tiene cualquier cuerpo como parte de su voluntad de existir y de vivir.

De este modo, pensar al cuerpo como espacio pedagógico, mediante una *educación menor*, implica realizar una crítica a los modos y discursos que se han establecido para la producción de los cuerpos y las diversas subjetividades que los atraviesan. Para ello, es necesario buscar pedagogías filosóficas que hablen de lo sensible, de los *cuerpos estéticos*, los *cuerpos significantes* o de los *cuerpos de sensación*, así como de la percepción, la memoria, el movimiento, de los cuerpos que se basan en su propia producción mediante los afectos que les procuran su capacidad de obrar.

Hoy en día, hay una preocupación acerca de cómo se está concibiendo al cuerpo y cómo se está educando el cuerpo. Dichos estudios han surgido a partir de teorías como el *embodiment*, la filosofía de la educación y las filosofías de autores como Nietzsche, Foucault y Deleuze, quienes acuñaron nuevas formas de saber sobre el cuerpo o el “giro corporal” de la filosofía del siglo pasado. No en vano, a partir del siglo XX, encontramos diversas concepciones de cuerpo, como las dualidades: cuerpo-mente, cuerpo-alma, cuerpo-órgano, cuerpo-máquina, cuerpo-objeto, cuerpo-sujeto, etcétera; filosofías que emanan frente a una tradición que se ha enfocado únicamente al alma y a su espiritualidad, despreciando al cuerpo.

Estas filosofías, junto con el famoso “giro corporal”, y el emplazamiento del cuerpo como tema principal en diversas reflexiones y críticas, han logrado proponer *puntos de fuga* a los paradigmas del alma y a los dualismos mencionados anteriormente. No obstante, si se desea que el cuerpo no sustituya la noción de mente, conciencia o alma, y seguir teniendo una visión identitaria, reductiva, unitaria e incompleta del cuerpo (y todo lo que él implica), es necesario adoptar o proponer filosofías en las cuales se redefine al cuerpo por medio de una *ontología corporal*, en la cual se tenga una visión diferente del ser y de la existencia, y que derive del cuerpo; es decir, una ontología materialista y sensual.

Es importante, pues, plantear una *ontología corporal* que restaure la realidad material del cuerpo, suprimiendo así nociones trascendentales que operen por medio de los dualismos mencionados, ya que desprecian y dejan al cuerpo en un solipsismo en el cual éste se vuelve un *aparato de captura* para el individuo mismo, donde se sujeta a llevar a cabo acciones que niegan su propia vida, o lo someten a éstas o incluso a actos donde el cuerpo es vaciado. Además de que se producen políticas que continúan negando al cuerpo por medio de *dispositivos de control* y *aparatos de captura* que imponen modos de ser de formas casi imperceptibles, que permiten la proliferación de potencias que derivan de afectos tristes o eróticas que producen cuerpos tristes.

Esto implica, también, realizar una breve revisión y análisis a los modos de materialización en los que se producen cuerpos, virando la vista hacia filosofías a-sistemáticas, menores, sensuales, inmanentistas, que han tratado de ser opacadas por la tradición occidental y el pensamiento judeocristiano, claro está, cuidando de que el cuerpo no se reduzca a una mera visión fisiológica y biológica (positivista), o se reduzca lo corporal a un aspecto meramente físico y material.

Proponer una *ontología corporal*, significa también pensar al cuerpo en función de una concepción materialista y sensual que tengan en cuenta al deseo, a los afectos, las pasiones y a la relación entre lo sensible y los movimientos que se generan a partir de éstos en todo el cuerpo

y en los modos de hacer cuerpo con uno mismo y con los otros, es decir, en los modos eróticos de formar cuerpos en el ámbito ético y político.

De ahí se desprende, que estos modos de hacer o formar cuerpos se conviertan en pedagogías que, para el propósito del presente texto y en pos de plantear una *ontología corporal*, sean pedagogías materialistas y sensuales: unas pedagogías eróticas.

Entonces, la importancia ontológica del cuerpo radica en que éste rompe desde su interioridad, desde su ser, toda noción unitaria y sustancial del ente, para producirse ahora, en función de un ser múltiple y diverso, como un *Cuerpo sin Órganos* (CsO), como dirían Deleuze y Guattari. Es decir, un cuerpo sensible que cambia a cada instante y que, a partir de los modos de producirse, va formando también diferentes modos de ser en la realidad. El cuerpo es un cuerpo sensual que está en función de planos de inmanencia de sensibilidad, percepción, afección, pasión y sensación.

Para devolverle al cuerpo su valor y esta infinidad de modos que tiene de afectarse, es necesario colocar la vista sobre lo terrenal, recuperando la importancia que tiene el mundo y la cotidianidad para toda vida (más allá de una vida filosófica), para la creación de “estéticas de la existencia” —como diría Foucault. Esta *ontología corporal*, finalmente, termina convirtiéndose en una ética, pues el estar en el mundo éticamente significa estar también estéticamente en el mundo, porque todas las maneras de ser y relacionarse con uno mismo y con los otros requiere de disposiciones de percepción sensible del cuerpo propio y de los otros.

Retomar al cuerpo bajo una filosofía que apele por lo terrenal, no significa únicamente estudiar o re-interpretar las filosofías de Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Guattari, etcétera; más bien, es una invitación a pensar a partir y con todo el cuerpo, con el paladar, con el olfato, con la sexualidad, ocupándose de la vida, de lo que se considera una vida que vale la pena vivirla, sobre la comprensión y entendimiento de la felicidad y sus posibilidades —como sugiere Michel Onfray.

Esta ontología —que también es una filosofía— corporal, es también una crítica al sistema y a las instituciones que han formado las sociedades occidentales, una crítica a los modos de organización de la vida que predominan en la actualidad, así como a una cultura que ha producido los cuerpos bajo una lógica negativa del placer, en la que el placer, el deseo y el cuerpo son reducidos únicamente a cuestiones meramente sexuales, o en la que se termina reduciendo al sexo y los diversos modos de encuentros de cuerpos a *dispositivos de sexualidad*.

Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres.³¹³

Esta *ontología corporal* no es nada más que la búsqueda de puntos de fuga, prácticas libertarias y modos de producir el cuerpo, en los cuales los cuerpos y sus diversos modos de encontrarse, re-descubran su capacidad de obrar, al mismo tiempo en el que se procuran un cuidado de sí y conforman comunidades capaces de disolverse y recrearse tantas veces como sea necesario. Estas prácticas son de un carácter estético-político, ya que colocan al cuerpo en el despliegue de todas sus dimensiones, suscitando diversos movimientos en los que se ponen en escena territorialidades, afectos, modos de percibir el mundo y de formación; en estas prácticas se reúne —por decirlo de alguna manera— toda la materia con la que se hace un cuerpo. Y no hay que olvidar que el cuerpo está hecho de intensidades, flujos, cortes, impulsos, desbordamientos, acontecimientos, azar, indeterminación.

De ahí que el cuerpo se constituya como un espacio de experimentación, como un nuevo modo de disponerse al encuentro con otros cuerpos, de relacionarse, combinarse, etcétera; estos nuevos modos de relaciones y composiciones que se practican en el cuerpo como un *espacio pedagógico* generan una política de las relaciones y de los cuerpos como configuraciones que se encuentran constantemente resistiendo a las pedagogías homogeneizantes.

Así como existen infinitos puntos de fuga y prácticas libertarias que rompen con los dispositivos y mecanismos de poder que someten al cuerpo, existe también una vía que los posibilita a todos ellos; esta vía, a saber, es por medio de un eros que permite la experiencia del amor (entendiendo a éste como un afecto), que, a su vez, permite la experiencia de la inmanencia en el sentido más radical, ya que, por medio de esta experiencia, los cuerpos rompen con la ilusión de cualquier trascendencia moral o metafísica, recuperado así —por medio de “x” o “y” práctica libertaria— su libertad y soberanía. Lo cual implica desterritorializarse también, aunque sea por ínfimos momentos, de una economía corporal que sólo piensa a los cuerpos en parámetros de utilidad e inutilidad. Se trata de una ontología que se posiciona contra el desprecio del cuerpo.

Para formular esta *ontología corporal*, que es completamente positiva, es necesario mencionar primero bajo qué nociones el cuerpo ha sido despreciado y negado, es decir, realizar un análisis del mapa de los deseos, afectos, pasiones y apetitos desde una *genealogía del deseo* y una *lógica del placer*; y esto requiere también rastrear, *grosso modo*, la carga negativa que se le ha dado al cuerpo en Occidente:

³¹³ M. Onfray, *op. cit.*, p. 12.

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su propio cuerpo —y así enmudecer. «Cuerpo soy yo y alma» —así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños? Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.³¹⁴

Hablemos entonces de esta negativa del cuerpo, iniciando así con los “despreciadores del cuerpo” —como les ha llamado Friedrich Nietzsche. Quiero destacar antes, para fines prácticos, que abarco también, dentro de este conjunto de los “despreciadores del cuerpo”, a los pensamientos, filosofías e historias y modos en general que se han erigido a lo largo de la Historia como “tradicionales”. Ahora bien, entiéndase a los “despreciadores del cuerpo” como:

- Aquellas personas que rechazan y desprecian al cuerpo porque representa una prisión para el alma del hombre, la cual persiste y se libera al momento de la muerte.
- Aquellos modos en los cuales se forman los dualismos mente-cuerpo, dándole importancia suprema a la mente y pensamiento, y renegando del cuerpo porque, nuevamente, éste aprisiona a la mente.
- Aquellos modos en los que el placer y el deseo son vistos únicamente bajo su forma negativa (Cf. Onfray).
- Aquellas personas que se encargan de enseñar a despreciar el cuerpo: “A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su propio cuerpo —y así enmudecer”.³¹⁵
- Aquellos modos en los que se desprecian los placeres, el deseo y lo terrenal, negando por ende a la vida misma, pues lo que importa en estos casos es una vida trascendente en la que persiste el alma eternamente.
- Todos los modos en los que el pensamiento se vuelve sedentario, estático, liso, muerto, pues un *pensamiento vivo* es aquel que es intempestivo, materialista, dinámico.

³¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 64.

³¹⁵ *Idem.*

- Todos los modos en los cuales la *tristeza* y sus afectos derivados produzcan cuerpos tristes con voluntades sometidas a la producción de acciones o cuerpos no diferenciados.

Y en palabras del mismo Nietzsche:

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. Su despreciar constituye su apreciar. ¿Qué es lo que creó el apreciar y el despreciar y el valor y la voluntad? El sí-mismo creador se creó para sí apreciar y despreciar el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad. Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí-mismo. Yo os digo: también vuestro sí-mismo quiere morir y se aparta de la vida. Ya no es capaz de hacer lo que más quiere: - crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ése es todo su ardiente deseo.³¹⁶

Rechazar y negar al cuerpo, significa negar todo presente e instante, ya que implica rechazar los placeres y ver al deseo como una carencia; rechazar todo eso, significa que se rechazan, en primer lugar, los deseos del propio cuerpo y, por ende, se rechaza la vida misma, negándola una y otra vez. Y Nietzsche lo enfatizaría de la siguiente manera en los siguientes dos pasajes que podemos leer juntos:

Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría? Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. «¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento?, se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos». El sí-mismo dice al yo: «¡siente dolor aquí!» Y el yo sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir —y justo para ello debe pensar. El sí-mismo dice al yo: «¡siente placer aquí!» Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo —y justo para ello debe pensar.³¹⁷

¿Qué hacer entonces? Enfrentar estas maneras de vivir desde un vitalismo materialista que reconcilie al cuerpo y a la mente; al cuerpo y al alma; pensar con el cuerpo, sentir el pensamiento; vivirlo, vivir intempestivamente: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos,

³¹⁶ *Idem.*

³¹⁷ *Idem.*

hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámese sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”.³¹⁸

Ahora, esto lo podemos hacer desde diversas vías, filosofías y pensamientos. Las vías elegidas en el presente trabajo son, a partir de algunas propuestas de Baruch Spinoza, Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Michel Onfray, Antonio Gramsci y propuestas que nos permiten regresar la vida a la tierra y el cuerpo a la vida.

Sin duda alguna, para que esto ocurra, es necesario proponer un tipo de cuerpo, una concepción del cuerpo y modos de hacérselo. Luego, hablar de una *otología corporal*, significa explicitar qué postura se toma del cuerpo, bajo qué supuestos metafísicos y qué posturas políticas se tienen con estas nociones. Conviene, entonces, retomar primero algunas vías trazadas por Nietzsche, ya que los modos que se pretenden de *hacer cuerpo* en el presente texto tienen la intención de retomar algunas marcas resultantes de la *genealogía del deseo* y de la *genealogía del cuerpo*.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche aborda el problema de la dualidad cuerpo-alma, en donde propone que el alma debe entenderse como una parte del cuerpo y no como algo a parte de éste: el cuerpo es un gran sistema de razón, una multiplicidad con una sola dirección, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.³¹⁹ La importancia de concebir al cuerpo de esta forma —como una pluralidad— es que se puede responder al supuesto metafísico que hay detrás, donde el alma es la cumbre metafísica. Además, si el cuerpo es visto como una pluralidad, entonces tienen cabida las contradicciones y los fenómenos particulares que ocurren en el cuerpo.

El cuerpo no es una identidad,³²⁰ no obstante, éste sí tiene la propiedad de reflexividad, es decir, el cuerpo se reconoce a sí mismo (es el sí-mismo de Nietzsche); es ese desconocido soberano y poderoso, donde habita la verdadera razón, la que no deja de lado el placer, el deseo, las pasiones y los afectos. Es un ‘yo’ diferente al ‘yo’ cartesiano, es un ‘yo’ que se va haciendo; el ‘sí-mismo’ es un modo de hacer yo:

Tu sí mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. “¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento?, se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos”. El sí-mismo dice al yo: “¡siente dolor aquí!” Y el yo sufre

³¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 64.

³²⁰ Más bien, el cuerpo es un proceso abierto y en formación continua, que desestructura toda forma a priori de conformación; es por ello que nunca se puede saber de lo que es capaz un cuerpo. Éste es un flujo constante de diversas fuerzas que se encuentran en relación con otros cuerpos; pero, simultáneamente es una especie de totalidad o unidad inacabada.

y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir —y justo para ello debe pensar. El sí-mismo dice al yo: “¡siente placer aquí!” Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo —y justo para ello debe pensar.³²¹

Por lo tanto, el *cuerpo* o *sí-mismo* es quien tiene la capacidad de apreciar o rechazar, aceptar o negar al dolor y al placer para sí mismo. Es él (cada cuerpo en su particularidad), quien debe valorar aquellos parámetros. La función del cuerpo es experimentar, para que así pueda apreciar o despreciar el dolor y el placer; luego, el alma (o espíritu) ha sido creada para ayudarle al cuerpo, para apreciar y despreciar también las multiplicidades y contradicciones que lo vayan atravesando. El cuerpo es más que un vaivén entre lo apreciable y despreciable; es un espacio, un campo o plano de inmanencia; es una ciudad que es atravesada y habitada por diversos sucesos y cuerpos; es una pluralidad.

De esto se sigue que: 1) el sí-mismo es inherente al cuerpo, está implicado en él, ya que en el sí-mismo ocurren los diversos modos de expresión (aprecios o desprecios) de éste; 2) luego, entonces, el cuerpo es el plano ontológico, la base o condición de posibilidad para que el sí-mismo, que forma parte del cuerpo (y hace cuerpo), se haga patente; 3) el cuerpo es una pluralidad; 4) el sí-mismo también se hace patente y se re-conoce en el otro; y 5) este reconocimiento se da por medio de relaciones particulares como los son las relaciones y vínculos amistosos, eróticos y amorosos.³²²

Ahora bien, partiendo del hecho de que todos los cuerpos irremediablemente tienen que unirse o constituirse en un cuerpo común, esta necesidad surge a partir del deseo de producir comunidades, es decir, que inevitablemente se tiene siempre el deseo de unirse; pero debe diferenciarse de aquel deseo de aliarse o alienarse por medio del resentimiento.

³²¹ *Ibid.* p. 65.

³²² Esto se concluyó a partir del apartado “Amor al prójimo”, en *Así habló Zaratustra*, en el cual, la idea principal radica en que el sí mismo se re-conoce y se ha reconocido en el otro a partir del amor hacia al prójimo, lo cual es un mal amor a sí mismo y un mal amor hacia el otro, sólo es vanidad. pues, en este amor, se huye hacia al prójimo, pero también de uno mismo; ya que no nos podemos reconocer a nosotros mismos si no es suprimiendo al otro, al cual se le seduce para que nos ame y aprecie de modos positivos, para que, una vez que éste piense bien de nosotros, podamos entonces pensar bien de nosotros mismos y “re-conocernos”. Sólo que este movimiento de amor al prójimo suprime al otro y a su sí-mismo, y el sí-mismo que está tratando de re-conocerse adquiere una apreciación falsa de quien es. No hay amor al otro porque éste es insoportable para uno mismo. No hay un reconocimiento porque ni siquiera existe el deseo de conocer al otro y conocerse por medio de éste. No hay un acto creador para ninguno de los dos cuerpos que se relacionan, no hay un vínculo creador, se imponen imágenes y modos de interpretarse que nacen de una vanidad disfrazada de desinterés o caridad (por eso Nietzsche rechaza la caridad, no hay desinterés como tal en la moral cristiana). Nietzsche rechaza la vanidad, la auto-idolatría. La vía que Nietzsche propone y que se retoma en el presente trabajo, junto con otras vías que se mencionarán a lo largo de éste, es el vínculo amoroso por medio de la amistad, el cual es un modo de que el sí-mismo se reconozca, pero también un modo de hacer cuerpo. Conviene también dejar en claro que “el lejano”, al cual Zaratustra se refiere, es el amigo venidero; el amigo que puede llegar a ser el otro sin esos vínculos caritativos, tiranos o esclavizantes. Cf. Friedrich Nietzsche, “El amor al prójimo”, en *Así habló Zaratustra*, pp. 118-121 y 96-101.

Lo que interesa aquí es que, bajo la premisa de que todo cuerpo trata de perseverar en su ser e incrementar su potencia de obrar —es decir, un cierto tipo de supervivencia, pero también de crecimiento, transformación o un buen vivir—, el cuerpo recurre o tiende siempre a aquellos afectos que lo conduzcan a la *alegría*, a acontecer de modos alegres, a hacerse cuerpos alegres y a unirse a otros, y con otros cuerpos, para un buen vivir en la medida de lo posible y para ejercer con toda vehemencia su libertad en función del gozo de cada experiencia que atraviesa al cuerpo, sin importar las circunstancias que se vivan, pues este gozo y júbilo hacia la vida, además de ser un modo de resistencia a los modos alienantes de una sociedad, donde se producen corporativos de cuerpos tristes, oprimidos y resentidos, es un modo de recuperar y ejercer sus potencias y capacidades políticas.

Si bien la empresa de esta propuesta es bastante amplia y compleja, se propone aquí una *educación menor* como una pedagogía que se manifiesta como un *cuidado de sí* y como *cuidado de los otros*, a través del cuidado de los placeres propios y ajenos, de volverlos mutuos, aunque no los compartamos en cuanto a su naturaleza, sino aprender a confluir y respetarlos, mientras que simultáneamente aprendemos a integrar los nuestros a ese cuerpo común que hacemos con los demás.

Esto nos da la posibilidad del pleno gozo a un sin fin de libertades como comunidad. Pero, ¿cómo producir comunidades alegres? ¿Cómo se comunica y cómo se enseña esta pedagogía? ¿Qué tipo de pedagogía es esta?

Como el objetivo es mostrar y hablar acerca de políticas alegres para la *producción de lo común*, es necesaria una pedagogía amorosa, valiente, alegre, intempestiva, que pueda ser enseñada o comunicada a través de ciertos modos de relacionarse y hacer cuerpo con otros y consigo mismo, ya sea en modo de cuerpos-maestro, cuerpos-amigo, cuerpos-amante, cuerpos-confidente, cuerpos-vecino, cuerpos-compañero, cuerpos-manada, cuerpos imperceptibles y, por qué no, incluso con los cuerpos-enemigo. ¿Y cuál es la particularidad de estos cuerpos? ¿Cómo se relacionan la *alegría*, el amor, la pedagogía y la política?

Quiero evitar la suposición de que estos cuerpos tienen alguna primacía sobre otros tipos de cuerpo que no se han mencionado, pues todos los cuerpos pueden producirse y formarse en los modos mencionados anteriormente o de cualquier otra manera; el cuerpo tienen un principio de igualdad ontológica que debe recordarse siempre: todos los cuerpos tienen la capacidad de incrementar su potencia de obrar y, en este sentido, todos tienen la misma capacidad de hacerse cuerpos diversos y múltiples como los ejemplos antes mencionados, o como mejor les plazca.

Este tipo de relaciones surgen en distintas temporalidades, ya sea que un cuerpo se forme, por ejemplo, como cuerpo-amante consigo mismo —porque el *cuidado de sí* es un modo de

amor o una fuerza erótica para consigo mismo— o un cuerpo se forma como cuerpo-amante al relacionarse con otro que ya era, desde antes, cuerpo-amante también, o ambos, al relacionarse, se vuelven mutuamente cuerpos-amantes entre sí, con y hacia otros cuerpos.

Es cierto que hablar acerca del amor es problemático desde que se enuncia la palabra; y tal vez uno de los primeros problemas a los cuales nos enfrentamos son las diversas definiciones que se dan en filosofía y los preceptos que las personas deben cumplir para que, según “esto” o “aquello”, actuemos con amor, en nombre del amor, seamos amorosos o encajemos dentro de un cajón con la palabra ‘amor’. Prácticamente, cada persona tiene su propia definición de este concepto. Sin embargo, no es que se carezca de definiciones, más bien, nos enfrentamos a la abundancia de las mismas.

Más aún, el problema radica en que somos atravesados constantemente por diversos modos en los que se manifiesta el *amor*: gestos, palabras, caricias, recuerdos, aromas, sonidos, voces, silencios, arte, uno mismo, otros cuerpos, lo imperceptible, lo inconmensurable, etcétera; todo ello no sin antes atravesar y afectar al cuerpo y a su sensibilidad; de modo que, para el presente texto, y dadas las supuestas hipótesis, mi aproximación hacia el amor será a través de los afectos, tal y como se han entendido desde un inicio.

Recuérdese que los afectos se definen como: «Las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones. Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por “afecto” una acción; en los otros casos, una pasión».³²³ Y a su vez, las «afecciones» son modos de pensar, tales como el amor, el deseo, la *alegría*, etc.³²⁴ Luego, los afectos, entendidos como causa adecuada, son modos del pensamiento que incrementan la capacidad de obrar de un individuo, siempre y cuando estos pensamientos sean autorregulados por el sujeto. Esto quiere decir que los modos de pensar, en tanto que son intervenciones causales e intervienen al cuerpo, aumentarán la capacidad de obrar de éste, si y sólo si, estas fuerzas o causas que son ejercidas sobre el cuerpo mismo son contrapuestas por otra fuerza de resistencia (entendimiento, razón, reflexión, fuerza física), que además sea autodeterminante o autorreguladora.

O sea, mientras mejor se entiendan estas fuerzas que actúan en el cuerpo y cuanto más se entiendan estas determinaciones causales que actúan en el cuerpo, más se incrementará la potencia de obrar de éste. Por el contrario, cuando una fuerza (un pensamiento) es ejercida sobre

³²³ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (E III, Def. III), trad. de Vidal Peña García, p. 200.

³²⁴ B. Spinoza, *Ética...* (E II, Axioma III), trad. de Vidal Peña García, p. 128.

el cuerpo, y éste cede a su imposición causal, se genera sobre este cuerpo un *estado pasional*, en el cual la servidumbre propia y la dominación del otro son vividas como un placer autodestructivo; es decir, que un cuerpo disminuirá su potencia de obrar si cede a la determinación de estas fuerzas, así que, en este sentido, los afectos se convierten en pasiones.

Por ende, un afecto se convierte en una pasión (impotencia), cuando estas causas determinantes que actúan sobre el cuerpo no son razonadas, reflexionadas, entendidas, etcétera, cediendo todo poder (potencia) a ellas, quedando en función y sujetas a ellas.³²⁵

De ahí que las *hegemonías* se enfoquen, a partir de políticas tristes, a formar cuerpos pasivos sin la capacidad de ejercer fuerzas de resistencia (pensamiento, reflexión, entendimiento, imaginaciones adecuadas, cuidado de sí), mediante prácticas tan sofisticadas que impiden advertir, de manera inmediata, dichas intenciones, hasta sus modos más crueles, sometiendo incluso al cuerpo en su vitalidad física, pues nadie, por más entendimiento, conciencia, claridad que tenga de las fuerzas que lo quieren someter, puede ejercer resistencia si su cuerpo es sometido a tortura, o lo desaparecen, o lo violan, secuestran y demás prácticas que impiden cualquier movimiento si quiera para sobrevivir.

Ahora, para que esta producción de cuerpos ocurra, es suficiente con formarse un cuerpo capaz de incrementar su *potencia de obrar* o su *alegría*, pero este acontecimiento emerge en el momento en que el cuerpo se hace consciente de su realidad o de cualquier circunstancia, precisamente, cuando se hace consciente de una incomodidad que aún no puede poner en

³²⁵ Una «causa adecuada» es aquella cuyo efecto puede percibirse clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, una «causa inadecuada» o «parcial», es aquella cuyo efecto no puede entenderse por sí sola. Cf. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Def. I, E III), p. 200. Cabe aclarar que el carácter de “adecuado” o “inadecuado” tiene que ver no sólo con una *cuestión epistemológica* en tanto que la causa se puede entender como “clara” y “distinta” en un sentido cartesiano, sino como un *criterio ontológico* con el que puede relacionarse. Recuérdese primero estos dos criterios: por una parte, la *distinción* es un criterio que no le permite a una noción, idea o afecto, ser confundida con otra, esto significa, que distinguir es la capacidad de diferenciar una noción, idea o afecto de otro, dentro de un conjunto de oposiciones y contrastes. Por otro lado, la *claridad* (en sentido cartesiano) es un criterio para una noción, idea o afecto, toda vez que algo ha sido sometido a crítica o reflexión. Este criterio no es algo que ocurra o funcione inmediatamente que se presenta una idea, noción o afecto; la *claridad* es un criterio en el que además de la crítica y reflexión de lo acontecido, somete a esto dado a que cumpla ciertos requisitos para que las dudas comiencen a disiparse y se tenga una certidumbre, y así determinar la validez o invalidez de dicho afecto, idea, noción. Luego, algo es claro cuando es evidente y no se tiene duda alguna acerca del proceso de su formación. En todo caso, la *claridad* tiene que ver con hacer que una idea, afecto, noción, etc., satisfaga determinadas reglas de validación. No obstante, en el caso de los afectos, es una cuestión ontológica porque es un factor que determina las modalidades de producción de cuerpos. Los afectos como «causa adecuada», en función del criterio de distinción, como el proceso en el cual se puede diferenciar entre los afectos que disminuyen la capacidad de obrar de un cuerpo (afectos tristes), de aquellos que incrementan la capacidad de obrar de un cuerpo (afectos alegres), y la *claridad*, entendida como un proceso de validación o verificación en la que se evidencia el carácter activo o pasivo de los afectos, ya que estas dos modalidades de afectos son “puestas a prueba” y se verifica o se tiene la certeza de que son acciones o pasiones. Por tanto, lo adecuado y lo inadecuado son modalidades en las que el pensamiento acontece, ya sea como una acción o como una pasión; en el primer caso, es una «causa adecuada», en el segundo, una «causa inadecuada».

palabras, ya sea de experiencias que lo dejan extasiado, emocionado, atónito, etcétera, o alguna situación de inconformidad, o de cualquier sensación que lo ponga en movimiento.

En tales movimientos, se ve involucrada la sensibilidad, la piel, la mirada atenta, el olfato curioso, la escucha receptiva, cada recoveco del cuerpo abierto a la experimentación de un sin fin de estímulos y afectos, para que al fin surja el aprendizaje como un *modo de desterritorialización* de lo que ya se encontraba fijo en él. Se trata de renovarse constantemente. Somos un cuerpo múltiple, uno que se construye constantemente; somos modos de algún acontecimiento.

Este aprendizaje adquirido puede compartirse y enseñarse a otros cuerpos, claro, no desde una relación de poder vertical o de una manera tirana e impositiva, sino de una forma amistosa, amorosa y hospitalaria; se trata de ayudar a otros cuerpos a ser *espacios lisos*, a que se abran por sí mismos a la experimentación de lo que la vida va sorteando, compartiendo la experiencia de lo común: todos los cuerpos tienen el deseo de unirse y de incrementar su *potencia de obrar*, así como su *alegría*; ahí radica la verdadera comunidad. Y esto no quiere decir que la experiencia de lo común o la vida en comunidad tenga que vivirse de la misma forma, sino que la experiencia y la *producción de lo común* se da, en tanto que cada quien es capaz de experimentar sus propios acontecimientos, en tanto que forma parte de la experimentación de los acontecimientos de otros y que en conjunto acontecen también de múltiples modos.

Los métodos para ello son muchos: puede ser un cuerpo-maestro que, a través de sus experiencias y saberes, ayude a transformar la sensibilidad del otro al momento en el que éste último es conmovido; o un cuerpo-amigo que acompaña a otro en un silencio lleno de complicidad en momentos turbulentos; o un cuerpo-vecino que aprende a respetar las vecindades y los espacios de otros cuerpos-vecinos mediante las experiencias y encuentros artísticos con el mundo, con la música, con la naturaleza, con el arte, con todo aquello con lo que también se puede ser y hacerse un cuerpo; o en los modos de expresar un desacuerdo; o en los estímulos que nos hagan recobrar la memoria del algo que estaba escondido en nosotros.

Estas enseñanzas y aprendizajes necesitan de la comunicación, de políticas que puedan albergar las diferencias sin necesidad de una polémica tormentosa o de subsumirlas en una tiranía. Tanto la experiencia de lo común como la producción de comunidades alegres y amorosas, surgen a partir de políticas que logran que el cuerpo se despliegue en sus diferentes dimensiones. Para cada una de ellas, hay modos de procurar el deseo y de mantenerlo en movimiento, y este cuidado no es más que el cuidado de procurar que el cuerpo aumente su *capacidad de obrar*, mediante el cuidado y la potenciación, no sólo del deseo, sino del placer.

Es decir, mediante la procuración de una “lógica” y una “mecánica” del placer, que consiste en realizar un análisis o crítica del deseo, para entender cómo acontece este último, así como la intervención de los afectos en el cuerpo (la materialidad del deseo).

III.2 EL CUERPO Y LA PRODUCCIÓN DESEANTE

El objetivo en este apartado es realizar un análisis del deseo, su mecánica y sus modos de producción, para mostrar la incidencia que tienen sus movimientos en la producción de diferentes modos de hacerse un cuerpo (máquinas deseantes), y así, poder distinguir los modos de producción deseante que capturan al cuerpo, así como aquellos que surgen de la antiproducción, formando cuerpos gloriosos, gozosos o *cuerpos sin órganos* capaces de procurarse o procurar eróticas alegres para desterritorializar la represión del deseo.

Como ya se ha mencionado varias veces, el cuerpo, además de su principio de supervivencia,³²⁶ siempre tiende hacia aquello que le procura placer y, por ende, incrementa su *alegría* y su capacidad de actuar. Es por ello, que en este apartado se considera de suma importancia hablar de los movimientos y dinámicas del deseo; no en el sentido de buscar un origen primitivo o inicial de éste, sino como un análisis de los modos en que se produce y acontece, y por ende, aumentan o disminuyen su capacidad de actuar.

Una de las intenciones y propuestas a las que esta tesis se adscribe, es concebir al deseo en su carácter positivo, materialista e inmanente, para que recupere completamente su *potencia política*, libertaria y como agente de producción de cuerpos diversos. Por lo que se deja de ver al deseo como una *falta o carencia*, condenado a una melancolía e insatisfacción eterna, ya que estas concepciones del deseo son incluso contradictorias con la propia naturaleza de éste y dejan soterrado el carácter creativo y productivo de las distintas fuerzas que se juegan en él.³²⁷ Pues, el deseo en su acontecimiento como multiplicidad de posibilidades, salidas, puntos de fuga, invenciones, etcétera, siempre afirma la potencia y vitalidad de los cuerpos; moralizarlo, juzgarlo y territorializarlo, sólo significa ejercer mecanismos represivos contra el cuerpo y

³²⁶ Llamo *principio de supervivencia* al esfuerzo que cada cuerpo realiza para perseverar en su ser. Cf. B. Spinoza, *Ética...* (E III, P VI), trad. de Vidal Peña García, p. 209. Cabe aclarar que, para los cuerpos pertenecientes a la especie humana, este principio abarca no sólo las dimensiones física, biológica y fisiológica, sino también opera en la dimensión política.

³²⁷ Cf. G. Deleuze. & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 31: «El gran descubrimiento del psicoanálisis fue el de la producción deseante, de las producciones del inconsciente. Sin embargo, con Edipo, este descubrimiento fue encubierto rápidamente por un nuevo idealismo: el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño...)».

todos su modos de pensamiento. No hay deseos que colmar o el deseo no se colma, ya que éste es la producción misma de diferentes máquinas, cuerpos o acontecimientos. El deseo es un proceso de producción, por ello necesita de espacios y estrategias para su libre acontecimiento y goce en el cuerpo que de ello surge.

La noción tradicional del deseo pone en una compleja relación a éste con la necesidad y la carencia, afirmando lo siguiente: 1) que la necesidad se relaciona con una carencia; y 2) que el deseo tiene que ver con un fantasma o simulacro que en primera instancia, no es carencia, pero que, detrás de este simulacro o fantasma, en realidad hace que se mantenga la carencia de un objeto real, ya que el deseo se relaciona indirectamente con la carencia porque no produce una realidad en tanto que no hay un objeto de deseo. Lo cual es falso, pues incluso estos fantasmas o simulacros son productores de realidades, ya que siempre se encuentran produciendo articulaciones entre las distintas máquinas que surgen en el cuerpo y que acontecen con una materialidad específica, estos “fantasmas” tienen una función productora; que su carácter sea adecuado o inadecuado es otro asunto. Por lo tanto, el deseo no carece de nada ni carece de objeto; luego, el deseo no es una carencia que se tenga que estar colmando o satisfaciendo.³²⁸

La necesidad y la carencia refieren a cierto objeto con la propiedad de llenar o satisfacer un vacío en la noción hegemónica del deseo,³²⁹ mientras que el deseo en tanto que afecto primario del cuerpo, se crea su propio “objeto”, pues el cuerpo tiende a preservar su ser y busca siempre incrementar su potencia de obrar. La necesidad tiene que ver con lo puramente

³²⁸ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 33: «[...] mientras que el deseo aparece como lo que produce el fantasma y se produce a sí mismo separándose del objeto, pero también redoblando la carencia, llevándola al absoluto, convirtiéndola en una “incurable insuficiencia de ser”, una “carencia-de-ser que es la vida [...] Si el deseo produce, produce lo real. Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. El deseo es este conjunto de síntesis pasivas que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción. De ahí se desprende lo real, es el resultado de las síntesis pasivas del deseo como autoproducción del inconsciente. El deseo no carece de nada, no carece de objeto».

³²⁹ El deseo interpretado como carencia se introduce convenientemente en el marco de una determinada organización y producción social, es decir, cuando un determinado grupo (*hegemonía*) dispone de un bien masivamente (economía, seguridad, medios de producción, instituciones, etc.), intenta por medio de distintas estrategias convencer al resto de la sociedad de que carecen o les hace falta ese bien, luego infunden el miedo de que podría desaparecer y así logran que el flujo del verdadero pierda su libertad para concentrarse ahora en estos bienes impuestos del exterior de cada cuerpo. Entonces el deseo deja de fluir libremente para centrarse en estos bienes. Cabe hacer una acotación: cuando me refiero a la libertad del deseo me refiero a la autoconciencia que tiene cada cuerpo sobre su propio deseo, ya que el deseo no conlleva libertad: «[...] los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otras cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto [...] Todo ello muestra claramente que tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza, o mejor dicho, son una sola y misma cosa a la que llamamos ‘decisión’ cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y ‘determinación’ cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión» (B. Spinoza, *Ética...*(E III, S, P II), trad. de Vidal Peña García, pp. 203-207).

biológico-fisiológico, es decir, con el conjunto de necesidades naturales de los seres humanos (hambre, sed, reproducción, etc.). Ahora, en cuanto al deseo, según esta tradición, se juega entre la necesidad y la demanda; esta última es una formulación de una necesidad en un registro simbólico (lenguaje) que se dirige a otro cuerpo (a un *otro*). La demanda, sea cual sea su formulación simbólica, es una demanda, un requerimiento de la presencia del otro para satisfacer el deseo, aunque esto nunca pueda cumplirse.³³⁰

En realidad, la interpretación del deseo como carencia es introducida de manera forzosa y conveniente en el marco de una determinada organización social,³³¹ según la cual, cuando un determinado grupo social (*hegemonía*) dispone de un bien masivamente, intenta convencer al resto de la sociedad de que carece de ese bien e infunde el miedo de que podría desaparecer; es entonces que el deseo deja de fluir libremente para centrarse en la conservación de estos bienes.³³² Lo que se hace mediante estos poderes hegemónicos es situar al deseo en función de un objeto del que se carece y que vagamente logrará el cuerpo “alcanzar”, manteniendo al cuerpo en movimientos y pliegues poco o nada adecuados para el incremento de sus potencias.

Por tal motivo, el deseo no es o exclusivamente necesidad o exclusivamente demanda, sino que se encuentra en el *entre* de ambos.³³³ De modo que, el deseo se interpreta a partir de la formulación de una necesidad en forma de demanda. Es por eso que, al menos en esta concepción del deseo, no se le puede apartar del lenguaje. Dicho de otro modo, como condición de posibilidad del acontecimiento del deseo, éste tiene que ser formulado mediante una enunciación simbólica al Otro: el deseo no acontece si no se expresa en el lenguaje.

Ahora bien, la demanda como ya se mencionó, cumple con una doble función: expresa una necesidad y se convierte en una demanda de la presencia del otro; por lo cual, las relaciones con el otro siempre son relaciones de dependencia inadecuadas, ya que para la demanda no

³³⁰ Cf. Jacques Lacan, *Escritos I y II*, p. 793: «El deseo se esboza en el margen donde la demanda se desgarrar de la necesidad: margen que es el que la demanda, cuyo llamado no puede ser incondicional sino dirigido al Otro, abre bajo la forma de la falla posible que puede aportarle la necesidad por no tener satisfacción universal».

³³¹ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *El Antiedipo...*, pp. 116-117: «Y por más que interpretemos estas nociones en términos de una combinatoria que convierte a la carencia en un lugar vacío, y no en una privación [...] mandato, al significante en un distribuidor, y no en un sentido, no podemos impedir que arrastren tras de sí su cortejo teológico, insuficiencia de ser, culpabilidad, significación».

³³² Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *El Antiedipo...*, p. 35: «Es el arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado: organizar la escasez, la carencia, en la abundancia de producción, hacer que todo el deseo recaiga es el gran miedo a carecer, hacer que el objeto dependa de una producción real que se supone exterior al deseo (las exigencias de la racionalidad), mientras que la producción del deseo pasa al fantasma (nada más que al fantasma)».

³³³ Cf. J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*, p. 450: «En esta zona intermedia es donde se sitúa el deseo, en cuanto deseo del Otro. Está más allá de la necesidad, más allá de la articulación de la necesidad a la que se ve llevado el sujeto por la necesidad de hacerla valer para el Otro, más allá de toda satisfacción de la necesidad. Se presenta en su forma de condición absoluta y se produce en el margen entre demanda de satisfacción de la necesidad y demanda de amor».

existe objeto que la satisfaga, como sucede en el caso de la necesidad. En el caso de la demanda, ocurre que el otro no siempre está con la capacidad de responder incondicional e indefinidamente a la demanda de su propia presencia por parte de este cuerpo-demandante; por eso, en este tipo de casos, el deseo siempre es insaciable, ya que, una vez que fueron satisfechas las necesidades articuladas en la demanda, la otra cara de la demanda, el anhelo de la presencia del otro, se mantiene insatisfecha y esa carencia se convierte en deseo, según este marco interpretativo: «Así, el deseo no es ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión».³³⁴

El deseo está en una relación dialéctica con la demanda y, en este caso, el deseo es principalmente el deseo de que se reconozca el propio deseo por parte de otro cuerpo, lo cual sujeta el propio cuerpo a otros, depositando en estos la capacidad del propio goce; por lo que el movimiento del deseo pierde toda su capacidad y el cuerpo pierde su autonomía con tal exigencia.³³⁵

Un cuerpo no puede ser intermediario de otro para acceder a su propio deseo, pues esto sólo dejaría cuerpos pasivos y la sugerencia de que el deseo es un movimiento ajeno a todos los cuerpos. Dicho de otro modo, se establece una relación en la que un cuerpo desea lo que supone que el otro desea y consigue así hacer reconocer su deseo; pero no se trata de que el otro cuerpo le diga exactamente cuáles son los objetos que deben ser deseados, sino descubrir qué es lo que quiere el Otro de él.³³⁶

Lo que se supone que le falta al Otro (la carencia), lo que el otro desea, recibe la denominación teórica del *falo*; dicha falta es la creencia de que hay algo de lo que el Otro carece y que cree poder tener o incluso ser, pues el deseo no puede nunca ser atrapado totalmente. El *falo* es el significante que despliega las posibilidades de lo que el Otro carece y que el otro cuerpo cree poder tener, colmar o ser, por lo que nunca se podrá saber qué satisface ese lugar vacío del deseo. Y en esta dialéctica entre el deseo y la demanda, en la cual jamás se puede satisfacer el deseo, éste se despliega de una u otra forma en sus modos neuróticos o histéricos, causando frustración, ansiedad, desesperación y angustia. Lo importante al mencionar a la

³³⁴ J. Lacan, *Escritos I y II*, p. 671.

³³⁵ Cf. J. Lacan, *Escritos*, pp. 171-172: «El deseo mismo del hombre se constituye, nos dice, bajo el signo de la mediación; es deseo de hacer reconocer su deseo. Tiene por objeto un deseo, el del otro, en el sentido de que el hombre no tiene objeto que se constituya para su deseo sin alguna mediación, lo cual aparece en sus más primitivas necesidades, como por ejemplo en la circunstancia de que hasta su alimento debe ser preparado, y que se vuelve a encontrar en todo el desarrollo de su satisfacción a partir del conflicto entre el amo y el esclavo mediante toda la dialéctica del trabajo».

³³⁶ *Ibid.*, p. 257.

angustia, no es decir qué es o cuál es su definición, sino explicar cómo en esta *lógica del deseo*, la angustia se pone en escena únicamente como un afecto triste del deseo.

Como ya se mencionó anteriormente, bajo esta perspectiva, el deseo es principalmente el deseo de que se reconozca el propio deseo por parte de otro cuerpo, estableciendo una relación en la que un cuerpo desea lo que supone que el otro desea y para poder así hacer reconocer su deseo; y al tratarse entonces de que el otro cuerpo (el Otro) descubra o suponga qué es lo que quiere este cuerpo-demandante, generan que el deseo del Otro sea una neurosis obsesiva: una *relación de sujeción* causada por la obsesión de satisfacer el deseo del Otro. Lo cual sucede, además, suponiendo siempre las necesidades enunciadas bajo la forma de demandas de este cuerpo, a la vez que se genera una neurosis y una frustración en el cuerpo-demandante, que tarde o temprano desencadenará en una angustia que puede vivirse instantáneamente, repitiéndose el acontecimiento de dicho afecto un sinfín de veces.

Esta neurosis que desencadena en angustia, ocurre por la demanda obsesiva de la presencia de otro cuerpo: un Otro que se hace presente con lo que no es o con lo que no tiene (o bien con lo que no necesita el cuerpo-demandante); un cuerpo que se pone en escena para ser consumido vorazmente y que, incluso, no satisface ni siquiera las necesidades del cuerpo-demandante, produciendo únicamente *fantasmas*. En este caso, el deseo aparece como todo aquello que produce el fantasma, llevando a la carencia a su acontecimiento absoluto como pura insuficiencia, como una “incurable insuficiencia”.³³⁷

La angustia como síntoma es aquello que indica la falta de la falta, aparece cuando algo ocupa ese lugar vacío del objeto de deseo: la falta deja de faltar. La demanda es síntoma de la angustia, porque en su relación con el deseo, más allá de la formulación de una necesidad a través de la demanda, hay una insatisfacción del deseo del Otro que no puede resolverse jamás, ya que, cuando aparece la angustia, el objeto de deseo y el deseo mismo, desaparecen, pues algo ha ocupado ese lugar vacío del objeto, a saber, la falta.³³⁸ Esto significa que el objeto de deseo es sustituido por el deseo mismo; además, el deseo del otro queda disuelto y, por tanto, el cuerpo queda enfrentado a su propio deseo, a su puro movimiento.

El deseo, al ser obsesivo en esta búsqueda de encontrar su objeto y satisfacerse, termina por romper la relación con el objeto y su ausencia o carencia, volcándose hacia sí mismo y

³³⁷ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 33.

³³⁸ Cf. J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10. La angustia. 1962-63*, p. 114: «Que la angustia no tiene objeto es algo generalmente admitido. Esto, que se extrae, no del discurso de Freud, sino de una parte de sus discursos, es propiamente lo que yo rectifico con mi discurso. Pueden pues considerar indudable que, como he tenido el cuidado de escribirles aquí en la pizarra al modo de un pequeño momento — ¿y por qué no éste entre otros?— no es sin objeto [...] Esta relación de no ser sin tener no significa que se sepa de qué objeto se trata».

tomándose como su propio objeto; es por eso que disuelve la necesidad del objeto y el deseo del Otro, y por lo que se pone al descubierto su movimiento como puro deseo, así, sin ningún *aparato de captura* o *dispositivo* que lo defina a partir de criterios ajenos a los movimientos de dicho cuerpo. La angustia es entonces: «el afecto en el cual el sujeto vacila bajo el ataque violento y ciego de su encuentro con el otro».³³⁹

Ahora bien, la angustia como afecto, en tanto que deja al descubierto el movimiento del puro deseo, y en tanto que los afectos se relacionan con las sensaciones y movimientos del cuerpo, es más bien, un gradiente de sensación, una especie de indicador para el propio cuerpo, de todas las desorganizaciones y organizaciones que este padece, pues el cuerpo, al estar acostumbrado a una organización y significación totalizante, se encuentra en una lucha donde otros afectos se han reprimido y tratan de liberarse para acontecer en el cuerpo, pero, también padece con todo aquello que emerge y es constantemente reprimido.

La angustia debe tomarse como un potenciador en los procesos de producción del cuerpo, pues lo lleva al límite de su organización hegemónica, a la búsqueda de la perseverancia en su ser, y no en un sentido conformista, sino en un sentido libertario en el que busca siempre incrementar su capacidad de obrar.³⁴⁰ Obsérvese que la angustia puede tener un carácter adecuado o inadecuado para el movimiento del deseo, por una parte es el síntoma de cualquier afecto reprimido, pero también es un modo de situar al cuerpo en un momento de libertad; que la angustia generalmente se utilice en el análisis, discurso e interpretación del deseo como un dispositivo para evitar los despliegues o desterritorializaciones del cuerpo, es, más bien, darle un uso político a dicho afecto, que un mecanismo que provenga *per sé* del “interior” del cuerpo para contenerlo en su libre desarrollo.

Esta indeterminación o libertad del movimiento del deseo que deja al descubierto la angustia permite ver que el deseo tiene un carácter positivo, creador y productor —productor de cuerpos—; en este sentido, el propio cuerpo es una *máquina deseante*, es decir, un conjunto de máquinas que están interconectadas, máquinas que simultáneamente emiten y cortan el flujo emitido por otras máquinas.³⁴¹ El deseo debe pensarse y tratarse como la producción de una infinidad de objetos, movimientos y fuerzas, cuyos acontecimientos son incalculables:

³³⁹ Paul-Laurent Assoun, *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*, p. 15.

³⁴⁰ Cf. Sigmund Freud, *La represión*, en *Obras Completas*, Vol. XIV, p. 143.

³⁴¹ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 42: «En una palabra, toda máquina es corte de flujo con respecto a aquélla a la que está conectada, pero ella misma es flujo o producción de flujo con respecto a la que se le conecta. Esta es la ley de la producción de producción». Aunque hay que tener en cuenta que: «Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes» (*Ibid.*, p. 12).

En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-fuente: una de ellas emite un flujo que la otra corta. [...] Una máquina-órgano para una máquina energía, siempre flujos y cortes [...] Todo forma máquinas [...] Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada.³⁴²

Este tipo de producción que se relaciona intrínsecamente con el deseo, es un tipo de producción en particular, la *producción deseante*, pero conviene mostrar cómo funciona. Cabe señalar, que toda producción es un proceso, que éste se entiende en tres sentidos y que toda *producción deseante* produce *máquinas deseantes*.

Ahora bien, toda máquina está constituida por componentes materiales y energéticos: órganos, afecciones, conjuntos de informaciones y representaciones. Éstas se instauran transversalmente en todos los niveles posibles del cuerpo (afectivos, sociales, cognitivos, sensitivos, etc.) y ponen en relación a todos los pliegues o niveles que atraviesan. Gracias a esta transversalidad, la *máquina deseante* reorganiza (o bien reterritorializa) todos los elementos de los distintos componentes maquínicos. La composición maquínica, o, la producción de las máquinas deseantes, puede verse como la composición de un *diagrama* abierto, a saber, un diagrama de flujo de energía, una composición o producción que incide sobre la mecánica de los flujos, de sus cortes y de sus variaciones.

Si bien hablar de un *diagrama* es más un recurso conceptual para hacer referencia a las máquinas deseantes, su uso cobra relevancia respecto a su producción deseante en su dimensión práctica, en los cortes de flujo que se producen en él. Los cortes que se producen resultan ser hechos reales que modifican al *plano de inmanencia*, es decir, que reorganizan o rompen con las territorializaciones, introduciendo una desterritorialización (esta nueva organización); estos hechos en concreto son llamados *acontecimientos*. Generalmente, un corte implica la multiplicación de los flujos y, a su vez, esta multiplicación de flujos puede variar la intensidad de la potencia de obrar de un cuerpo; incluso la dispersión de fuerzas que resulta del corte de flujo es una potenciación para el cuerpo. Por tanto, siempre hay un incremento de potencias.

El corte de un flujo siempre es la condición de posibilidad para que ocurra un incremento en la capacidad de obrar. A pesar de estos cortes de flujo y las transformaciones que estos

³⁴² G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, pp. 11-12.

introducen, la producción deseante sigue ocurriendo conforme a un diagrama, ya que la producción sigue en algún tipo de flujo aunque ya no sea el flujo inicial.

Por lo tanto, las máquinas deseantes tienen un carácter *autopoiético*, lo cual las distingue totalmente de una estructura o un sistema, pues estas no se basan en el principio de la mismidad o repetición, sino en un principio de desorganización y diferenciación que ocurre simultáneamente. La *máquina deseante* vuelve heterogéneo todo aquello que atraviesa transversalmente al margen o en el límite de todo criterio o rasgo unificador. Lo fundamental de una máquina deseante es su principio (des)organizador.³⁴³

Luego, esta *producción deseante* a partir de las *máquinas deseantes* tiene tres etapas o síntesis: 1) la primera que se mencionó, que es a partir de la *producción deseante* como una síntesis conectiva o como una producción de producción que interrelaciona una diversidad de procesos y máquinas a partir de una serie lineal, produciendo un *Cuerpo sin Órganos* a partir de la máquina esquizofrénica (a partir de su avería); 2) la segunda (síntesis disyuntiva), que es la producción de un *Cuerpo sin Órganos* como máquina deseante en su participación y conjunción en el proceso de producción de lo social, es decir, en el modo en cómo se apropia la anti-producción a las fuerzas productivas (distribución) a partir de la máquina paranoica; y por último, 3) la tercera etapa o síntesis conjuntiva que es la resultante de la producción de la producción (antiproducción) la cual genera *cuerpo lleno sin órganos*, pero, más allá de un agenciamiento maquínico.

Las máquinas deseantes, en tanto que cortes, la mayoría de las veces funcionan como transformaciones de los diagramas de flujo productivo —y en ese sentido, se pueden entender como improductivas—, pero también implican, simultáneamente, la activación de otras fuerzas productivas, de otras potencias. Unas que ya no funcionan según la producción social, sino conforme a la producción deseante.³⁴⁴

³⁴³ Más allá de un principio identitario o unificador, aparece o se encuentra al margen otro plano de composición en el que abundan multiplicidades que conviven y co-existen unas con otras en un modo de relacionarse a partir de la variación en sus intensidades, de hecho, es ahí donde se producen los Cuerpos sin Órganos: el *conatus*.

³⁴⁴ La noción de diagrama es útil para hablar de la composición de las *máquinas deseantes*, estas, a su vez, pueden entenderse, como ya se dirá más adelante, como máquinas de máquinas, o bien, como máquinas autopoiéticas que tienen diversas funciones más allá de sólo dar consistencia material o asignarle una función a dicha consistencia a los diversos dispositivos que resultan. Las *máquinas deseantes* despliegan o instauran registros de diferencia que distinguen a dichas máquinas de una mera estructura que homogeniza todo a su paso; problema que actualmente se tienen en las sociedades y en su producción en tanto que producción social. Precisamente, todos los elementos, componentes, procesos que convergen en las composiciones maquínicas adquieren su consistencia porque atraviesan transversalmente las diversas dimensiones (ontológicas) del cuerpo, a través de elementos a-significantes tales como los flujos de energía, variaciones de intensidad, cantidad, velocidad y fuerza. Cf. Jorge Calderón Gómez, “Sala de máquinas: Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari” [en línea], en *Nómadas: Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, núm. 14, 2016. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2123822>>. [Última consulta: 23/02/2021.]

En primera instancia, un proceso es toda relación de producción que se da entre los cuerpos, lo producido por estos y su relación con la naturaleza; por lo que la producción como proceso es inmediatamente consumo y registro, lo cual, a su vez, determina directamente a esta misma. Por tanto, la producción como un proceso, al ser registro, incide simbólicamente en todo el cuerpo, lo atraviesa y, a través de este registro simbólico, incide en todos los registros del cuerpo (se distribuye) y surge inmediatamente el consumo de dicha producción.

Entonces, el primer sentido del proceso de producción deseante es, a partir de las máquinas esquizofrénicas en las que las relaciones hombre-naturaleza, industria-naturaleza, sociedad-naturaleza dejan de existir por sus separaciones binarias. Se trata de un único y mismo proceso de producción que va ensamblando a cada uno de ellos, se trata de un ensamble entre máquinas:

De suerte que todo es producción: producciones de producciones, de acciones y de pasiones; producciones de registros, de distribuciones y de anotaciones; producciones de consumos, de voluptuosidades, de angustias y de dolores. De tal modo todo es producción que los registros son inmediatamente consumidos, consumados, y los consumos directamente reproducidos. Este es el primer sentido de proceso: llevar el registro y el consumo a la producción misma, convertirlos en las producciones de un mismo proceso.³⁴⁵

Las máquinas esquizofrénicas en la producción deseante, al tomar el modelo o “paseo” del esquizo,³⁴⁶ desajustan o atraviesan estas relaciones binarias con el cuerpo. Asimismo, no existe diferencia alguna entre producción, distribución y consumo, sólo hay niveles o planos de un mismo proceso productivo.³⁴⁷ De manera general, las *máquinas deseantes* son series o máquinas binarias cuyos ensambles son asociativos en el sentido de una asociación tipo corte-

³⁴⁵ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 13. Es por eso que la ‘producción’, el ‘consumo’ y la ‘distribución’ no pueden verse como tres conjuntos autónomos entre sí, ya que, al relacionarse, estos modos de producción con la naturaleza, no sólo se refieren aquí a los modos de producción valorados como “útiles”, sino aquellos consumos, distribuciones y registros en relación con la energía de la naturaleza. De ahí la posibilidad de otro tipo de registros en los cuales la demanda no funja en la dialéctica y en la *lógica del deseo* como una carencia o falta. La demanda, entonces, es más bien, un tipo de indicador para el cuerpo, es un registro que puede y deja de ser simbólico y que de todas formas atraviesa a todo el cuerpo y se tienen producciones más allá de lo ‘útil’: afectos, comunidades, silencios, máquinas perezosas, temporalidades no lineales ni teleológicas, etc.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 11. La máquina esquizofrénica rompe con la represión que ejerce Edipo, las máquinas deseantes o las máquinas-órganos dejan de estar en función de representaciones simbólicas que configuran y predeterminan siempre su funcionamiento y constitución.

³⁴⁷ De hecho, este recurso de explicar la producción deseante como una mecánica del deseo, o la producción del deseo en esta nueva forma de concebir al deseo como un recorrido a través de las tres síntesis y sus máquinas correspondientes, es meramente un recurso metodológico, porque estas síntesis y producciones tampoco ocurren ya como separaciones o series que ocurran una detrás de la otra en un tiempo lineal, sino que ocurren en diversos niveles, dimensiones o planos del cuerpo.

flujo, es decir, una máquina produce el flujo y otra lo corta, lo extrae, lo desvía, disipa, transforma, etcétera.

Ahora bien, en este primer sentido del proceso, donde la producción de las máquinas deseantes se da a partir de las máquinas esquizofrénicas, la producción de producción o la producción deseante, ocurre por medio de la primera síntesis, a saber, la *síntesis conectiva* de la forma máquina de flujo & (y) máquina de corte,³⁴⁸ pues la propia naturaleza del deseo y de la producción es tanto corte como flujo. Cabe mencionar que estas intervenciones al plano de consistencia del objeto (hecho, cuerpo-máquina, acontecimiento en general) son intervenciones en tanto que este es un objeto parcial y no un objeto único y absoluto.³⁴⁹ Lo “positivo” de las máquinas esquizofrénicas es que muestran que sólo hay producción, acontecimiento o existencia de objetos parciales,³⁵⁰ en el sentido en el que su plano de consistencia es indeterminado, sus asociaciones son indeterminadas e infinitas.³⁵¹

En este sentido, no es posible separar ni diferenciar el producto de su proceso de producción, tal y como ocurre con los modos de producción esquizofrénicos: «Este es el primer sentido de proceso: llevar el registro y el consumo a la producción misma, convertirlos en las producciones de un mismo proceso».³⁵²

Los gastos y consumos a los que se refiere aquí, no aluden a aquellos que están en función de “lo útil” en el sentido de la producción humana capitalista, sino aquello que escapa a esta

³⁴⁸ La producción de producción posee una forma conectiva “y”, “y”: *máquina de corte* “y” *máquina de flujo*, es decir, que siempre hay una *máquina de flujo* asociada a una *máquina de corte*, mientras que estos elementos en la serie de asociaciones pueden ir cambiando de ser *máquinas de flujo* a *máquinas de corte* y viceversa. El punto es que siempre se establece conexión con otra máquina.

³⁴⁹ En la mecánica de estas máquinas deseantes, la imagen del esquizo o el sentido del esquizofrénico cobra un sentido diferente con el objetivo precisamente, de desterritorializar y liberar al deseo. Es por ello que aquí el esquizofrénico ya no es el enfermo al que se intenta normalizar en el marco de instituciones como la familia y el hospital, cercando a éste a través de una farmacopea y significaciones que lo determinan en su actuar en el mundo, sino que es un devenir menor del cuerpo o un colocarse en un límite absoluto que disocia al Yo identitario (la identidad, la unidad, lo trascendente, etc.): «Los flujos decodificados en el límite de los códigos y de las territorialidades; el *Cuerpo sin Órganos* en el límite del socius. Se hablará de límite absoluto cada vez que los esquizo-flujos pasen a través del muro, mezclen todos los códigos y desterritorialicen el socius: el *Cuerpo sin Órganos* es el socius desterritorializado, desierto por el que corren los flujos decodificados del deseo, fin del mundo, apocalipsis» (G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 182).

³⁵⁰ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 15.

³⁵¹ Obsérvese que la producción deseante, en este sentido, puede entenderse como causa de sí, ya que se concibe a sí misma, puesto que no está determinada previamente. Por otra parte, una máquina deseante puede romper con la edipización del deseo, ya que sólo hay objetos parciales, pues al ser la máquina deseante una causa de sí, tiene en su *plano de consistencia* la pura indeterminación que puede producir únicamente objetos parciales que pertenecen a una *producción de producción* que sólo transforma la energía (modos de una sustancia). En este sentido, la territorialización y desterritorialización son también intervenciones parciales a los objetos (parciales). Por eso, tomar los objetos como objetos absolutos, entendiendo este absoluto como algo finito, completo, y determinado eternamente, es producir acontecimientos de manera inadecuada, causando que el cuerpo padezca. Cf. B. Spinoza, *Ética...* (E I, P VIII, D y S I y II), trad. de Vidal Peña García, pp. 73-75.

³⁵² G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 13.

determinación, aquello que es considerado “improductivo”, que de ahora en adelante se llamará *producción de consumo*.³⁵³

En esta *producción de consumo* ya no existe la distinción hombre-naturaleza (otro dualismo), más bien estas entidades se distinguen a través de una relación inmanente: lo que se encuentra de humano en la naturaleza y lo natural que se encuentra en el hombre (en tanto que proviene de la naturaleza) se identifican en la naturaleza como producción, industria, o sociedad, es decir, en la cotidianidad del hombre. De esto se sigue que tanto la industria como la sociedad dejan de considerarse en una relación valorada desde el exterior (como causa inadecuada) en términos de ‘utilidad’, sino en una identidad o relación fundamental con la naturaleza como un modo de producción del hombre que rompe con esta supuesta superioridad animal y trascendentalidad.

Es una producción del hombre y por el hombre; una producción profunda en la que no deja de empalmar diversas máquinas y que en esta producción, a su vez, él es máquina con la naturaleza y sus flujos de energía: el hombre produce máquinas al mismo tiempo en el que es o deviene otros cuerpos, otros animales, otras máquinas, la naturaleza y el universo mismo:

Este es el segundo sentido de proceso. Hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro, incluso tomados en una relación de causa, de comprensión o de expresión (causa-efecto, sujeto-objeto, etc.). Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto. La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente.³⁵⁴

Por último, y como consecuencia de este segundo sentido, un proceso no tiene ni debe dársele una finalidad, así como tampoco hay que tomarlo por la continuación de algo *ad infinitum*; por el contrario, el fin de todo proceso es su acontecimiento, su realización, su efectuación real y material adecuada.³⁵⁵ Ahora, que un proceso no tienda al infinito, sólo sirve para mostrar la ilusión o el criterio teleológico y trascendente que se le da en tanto que es producción de producciones; pero, al ser un proceso producción de producciones y de distintos tipos de máquinas —porque toda máquina es un proceso³⁵⁶ y, por ende, una producción—, esto

³⁵³ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 13.

³⁵⁴ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 14.

³⁵⁵ Al referirme a la realización o efectuación real y material adecuada de un proceso, me refiero también a ser prudente, a cuidar de no ser un cuerpo vaciado: «El proceso debe tender a su realización, pero no a cierta horrible intensificación, a cierta horrible extremidad en la que el cuerpo y el alma acaban por perecer» (Cf. *Idem*).

³⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 11: «Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se calienta, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello. En todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones. Una máquina-órgano empalma con una máquina-

implica que el fin de un proceso genera el inicio de otro que se interrelaciona con el fin del anterior, y así sucesivamente; son flujos y cortes de energía.

Lo que es infinito es la *producción de producción*, no hay una única producción, sino una multiplicidad de producciones conectadas entre sí.³⁵⁷ Es decir, que todo cuerpo, objeto, modo, etc., supone una continuidad; sin embargo, siempre que se establece una conexión con otra máquina, cuerpo, modo, etc., la primera corta el flujo de la otra o se ve su flujo cortado por la otra. El flujo y corte de energías no es más que física pura, es decir, sistemas de cuerpos ejerciendo acciones y reacciones: un cuerpo ejerce fuerza sobre otro, este otro reacciona a la fuerza ejercida, pero, a su vez, éste reacciona ejerciendo una fuerza (flujo de energía) sobre el otro cuerpo generando múltiples acontecimientos de dichas interacciones.

Por lo tanto, esta interconexión o acoplamiento (régimen asociativo) entre máquinas, modos, cuerpos, etc., tiene la forma producto-producir, esto significa que en el producir —en el proceso de producción— se encuentra siempre contenido el producto. Luego, la *producción deseante* es tanto producción de producción como máquina de máquina. De esto se sigue, que las máquinas deseantes son *producción deseante*:³⁵⁸

[...] producciones de producciones, de acciones y de pasiones; producciones de registros, de distribuciones y de anotaciones; producciones de consumos, de voluptuosidades, de angustias y de dolores. De tal modo todo es producción que los registros son inmediatamente consumidos, consumados, y los consumos directamente reproducidos. Este es el primer sentido de proceso: llevar el registro y el consumo a la producción misma, convertirlos en las producciones de un mismo proceso.³⁵⁹

La *producción deseante* es un proceso que tiene que ver con el plano constitutivo del deseo, de sus flujos y cortes en un proceso de producción de diversas máquinas y procesos simultáneamente. No hay un punto inicial u originario, pues toda posición es inicio o corte de un flujo, inicio o fin de una máquina, así como la parte intermedia de otras, como ya se había

fuerza: una de ellas emite un flujo que la otra corta». Las máquinas son procesos de producción: dos o más órganos, funciones, reacciones, etc., interconectadas entre sí, que se encuentran efectuando múltiples procesos, en los cuales una máquina es flujo, otra es corte de flujo y así sucesivamente.

³⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 15: «La producción de producción, posee una forma conectiva: «y», «y además»... Siempre hay, además de una máquina productora de un flujo, otra conectada a ella y que realiza un corte, una extracción de flujo (el seno—la boca). Y como la primera a su vez está conectada a otra con respecto a la cual se comporta como corte o extracción, la serie binaria es lineal en todas las direcciones».

³⁵⁸ Es por eso que el cuerpo esquizofrénico adquiere relevancia en las lógicas del placer, debido a que en sus procesos, lo inmanente se encuentra operando en formas de producción de producción: «El esquizofrénico es el productor universal. Aquí no es posible distinguir entre el producir y su producto. El objeto producido se lleva su *aquí* en un nuevo producir». (*Ibid.*, p. 16).

³⁵⁹ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 13.

mencionado anteriormente. La particularidad de la sucesión que es esta producción de producciones en sus conectivas es que, al no existir un momento originario o punto inicial de un proceso, las máquinas son simultáneamente flujo y corte en este sistema de fuerzas donde se produce un tercer objeto o nodo no diferenciado (un objeto parcial), la resultante de la realización o efectuación del proceso: «Todo se detiene un momento, todo se paraliza (luego todo volverá a empezar)».³⁶⁰

Toda *producción deseante* equivale a la producción de una *máquina deseante*; lo cual es un proceso en el que una máquina está interconectada a otra, o bien, en el que una producción está interconectada a otras producciones; luego, una de esas máquinas es productora de flujo en el deseo y otra conectada a ella es la que realiza un corte de flujo, y, como esta máquina productora de flujo a su vez está conectada con otra, con respecto a la cual se comporta como corte, se sigue que el deseo produce objetos parciales o fragmentados: no hay absolutos.³⁶¹ «El producir, un producto, una identidad producto-producir. Precisamente es esta identidad la que forma un tercer término en la serie lineal: un enorme objeto no diferenciado».³⁶² Este objeto es no diferenciado porque es un producto que produce, pero con la particularidad de que esta producción que efectúa surge de una función indefinida, de algo indeterminado e incalculable, sin finalidad alguna, sin órganos; es aquello que se ha denominado como “lo improductivo” porque produce como “máquina estropeada”, como “máquina esquizofrénica”. Son los flujos productivos que el deseo puede estropear en su “diagrama”; posteriormente, este objeto puede ser uno diferenciado cuando el deseo atraviesa los flujos e introduce cortes que rompen con la organización, esto es, hay diferencia cuando hay desterritorialización.

Las propias máquinas deseantes son las que conforman organismos,³⁶³ por lo que el cuerpo sufre las inevitables re-territorializaciones de los flujos; sin embargo, la parte improductiva se opone y se resiste a las máquinas deseantes, y aquello improductivo emerge bajo la forma de un *Cuerpo lleno sin Órganos*: «El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo,

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 16.

³⁶¹ *Cf. Ibid.*, p. 15: «Todo “objeto” supone la continuidad de un flujo, todo flujo, la fragmentación del objeto. Sin duda, cada máquina-órgano interpreta el mundo entero según su propio flujo, según la energía que le fluye [...] Pero siempre se establece una conexión con otra máquina, en una transversal en la que la primera corta el flujo de la otra o “ve” su flujo cortado por la otra».

³⁶² *Ibid.*, p. 16.

³⁶³ Cabe aclarar que el término ‘organismo’, en la línea de investigación empleada, es propuesto para hablar y referirse al cuerpo que producen las máquinas deseantes o *working machine*, no sólo como algo meramente orgánico u organizado mediante un sistema de producción meramente capitalista, sino para poder hablar de este otro cuerpo que nos formamos —un *Cuerpo sin Órganos*—; un cuerpo que acontece a partir del carácter inconsciente e “improductivo” del deseo y sus otros afectos. Es ese cuerpo que no responde a ninguna organización, por muy tiránica que sea.

lo estéril, lo engendrado, lo inconsumible».³⁶⁴ El *Cuerpo sin Órganos* es una superficie, un plano de consistencia, un campo intensivo; en un primer momento, se produce en la síntesis conectiva y cobra forma como la identidad del producir y del producto (máquina esquizofrénica) y pertenece al orden de la improducción. Luego, otra de las características de la síntesis conectiva, además de su régimen asociativo, es acoplar la producción a la anti-producción, a un elemento de la anti-producción, es decir, a desterritorializar algún elemento de la producción a partir de un corte de flujo.³⁶⁵

Como consecuencia, la producción y la antiproducción forman parte de un mismo proceso: la producción de producción. Luego, cuando las *máquinas deseantes* funcionan estropeadas o averiadas, es decir, sin las funciones previamente determinadas por un sistema de producción hegemónico, se producen entonces los *cuerpos sin órganos*.

Como se dijo anteriormente acerca de los tres sentidos que tiene un proceso, no responden a ningún fin u organización y son aquello que se escapa en cualquier función dada a los cuerpos mediante su avería: «Las máquinas deseantes no funcionan más que estropeadas, estropeándose sin cesar».³⁶⁶ Las *máquinas deseantes*, como productos de la anti-producción forman parte del proceso de formación inconsciente del deseo a partir del cuerpo, pero no desde su organización, sino en ese libre flujo que transita a través del *cuerpo lleno*, del *cuerpo organizado*.

Por eso, a este proceso de formación del cuerpo, a este otro modo del cuerpo, se le llama *cuerpo lleno sin órganos*, el cual, a través de los cortes que realiza, causa nuevos acontecimientos, nuevas cartografías, desorganizaciones, desterritorializaciones, etcétera. Este *Cuerpo sin Órganos*, además de ser aquello improductivo, es condición de posibilidad en tanto que producción de imágenes adecuadas o inadecuadas, lo cual resultará en la producción de *cuerpos alegres* o-en la producción de *cuerpos tristes*.³⁶⁷

Ahora bien, la sutileza o esta transición al hablar del *cuerpo lleno sin órganos* y *Cuerpo sin Órganos*, sólo es para que no se infiera erróneamente, que, es condición necesaria un *cuerpo vaciado* para llegar a formarse un *Cuerpo sin Órganos*. Precisamente, lo que no se quiere es

³⁶⁴ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 17.

³⁶⁵ Este acoplamiento de la producción a la anti-producción, a un elemento de la anti-producción acopla lo productivo, es decir las máquinas deseantes en su forma: objeto parcial “y” flujo, a lo improductivo, que es el cuerpo lleno sin órganos en su forma objeto parcial “y” corte de flujo.

³⁶⁶ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 17.

³⁶⁷ Siguiendo las nociones de ‘alegría’ y ‘tristeza’ que se han adoptado a lo largo de la tesis a partir de Baruch Spinoza, que se produzcan cuerpos alegres o cuerpos tristes a partir de la producción de imágenes adecuadas o inadecuadas, no quiere decir más que la producción de cortes en el flujo de una máquina y, por ende, la desterritorialización de una función ya determinada en el cuerpo o la reiteración, repetición y perpetuación de un flujo previamente determinado en una máquina. Es pertinente hacer la nota de que un cuerpo triste tiene la capacidad de producir desterritorializaciones, pero si éste es capaz de reorganizarse al sometimiento de los flujos que lo someten en el momento, por ende, también aumenta su capacidad de obrar.

llegar a este punto, pues un *cuero vaciado* implica la muerte; por eso la importancia de la prudencia en una ética-estética de la existencia: se trata de decir sí a la experimentación, pero con prudencia: «El proceso debe tender a su realización, pero no a cierta horrible intensificación, a cierta horrible extremidad en la que el cuerpo y el alma acaban por perecer».³⁶⁸

No obstante, la alusión o distinción que puede llegar a utilizarse entre *Cuerpo sin Órganos* y un *cuero lleno de órganos* es para indicar que acontece una diversidad de cuerpos que no necesitan de un cuerpo en su aspecto orgánico. Ahora, este *cuero sin cuerpo órganos* —como ya se había mencionado antes— sufre por ser organizado por las *máquinas deseantes*:

Cada conexión de máquinas, cada producción de máquina, cada ruido de máquina se vuelve insoportable para el cuerpo sin órganos [...] A las máquinas-órganos, el cuerpo sin órganos opone su superficie resbaladiza, opaca y blanda. A los flujos ligados, conectados y recortados, opone su fluido amorfo indiferenciado. A las palabras fonéticas, opone soplos y gritos que son como bloques inarticulados. Creemos que éste es el sentido de la represión llamada originaria o primaria: no es una «contracatexis», es esta repulsión de las máquinas deseantes por el cuerpo sin órganos. Y esto es lo que significa la máquina paranoica.³⁶⁹

Al igual que la esquizofrenia, la paranoia queda entonces relacionada con la producción de máquinas deseantes y el *Cuerpo sin Órganos*, en el sentido en el que este último rompe, corta y rechaza a las máquinas deseantes. La máquina paranoica ve a las máquinas deseantes como aparatos de persecución y represión en tanto que éstas son organizadoras del deseo y ~~que~~ producen organismos, es decir, en tanto que son represivas, porque su deseo no es libre y su producción es orgánica. Una vez más se distingue la oposición entre la producción de producción (producción de máquinas deseantes) y la irrupción o detención improductiva del *Cuerpo sin Órganos* (anti-producción).

Es necesario entender ahora, en este proceso no interrumpido, las relaciones entre la *producción deseante* y la *producción social*.³⁷⁰ Este tiene como objetivo, evidenciar que las formas de producción social: «también implican una pausa improductiva, un elemento de anti-

³⁶⁸ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 14.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 18.

³⁷⁰ Nuevamente estas relaciones son separadas para entenderlas en su carácter fenomenológico, no porque necesariamente se den por separado o para prejuzgar su naturaleza. Estas relaciones que metodológicamente se separan para ser descritas resultan valiosas porque plantean y muestran la existencia de diversas superficies de inscripción que funcionan como aquello “improductivo” y, por ende, para concebir la producción del deseo así como los diversos modos de producir cuerpos.

producción (un objeto parcial no diferenciado) acoplado al proceso (de producción social), un cuerpo lleno determinado como *socius*». ³⁷¹ Dicho de otro modo, la producción social hace un cuerpo con la forma de *socius*.

El *socius* «puede ser el cuerpo de la tierra, o el cuerpo despótico, o incluso el capital». ³⁷² Este último no es resultado o consecuencia del trabajo, sino que es su propia condición de posibilidad por su naturaleza inmanente; el capital se vuelca sobre toda la producción, es una superficie o plano de consistencia en la que se distribuyen y organizan las fuerzas y los agentes de producción, es decir, que las máquinas resultantes de la producción social, a través del capital, dejan todo cuerpo, máquina-cuerpo, máquina-órgano y toda corporalidad en general, organizada hasta en sus más recóndito estrato.

Ahora el capital tiene dos modos de ser *Cuerpo sin Órganos*: 1) como *cuerpo lleno sin órganos* en la parte productiva en la que incide —en la producción social, de hecho, el *socius* es la parte productiva—; y 2) como puro *Cuerpo sin Órganos* en la parte anti-productiva del proceso, es decir, en la producción deseante, en la superficie de registro (consumo y distribución). ³⁷³

Que el capital logre volcarse sobre la producción social y la producción deseante se debe a que éste se vuelca desde el plano de consistencia de ambos; entonces, la síntesis conectiva es subsumida por el capital, ³⁷⁴ tanto en el ensamble máquinas-cuerpo (relación entre el *cuerpo lleno sin órganos* y las máquinas deseantes), como en el acoplamiento o composición inter-maquínica. No obstante, en esta relación entre el *cuerpo lleno sin órganos* y las máquinas deseantes, la *máquina paranoica* o *máquina repulsiva* no es el único modo de relación que puede existir en oposición y rechazo a su propia organización, tanto en su parte productiva como en su improductiva.

Si bien el *Cuerpo sin Órganos* parece oponerse a las *máquinas deseantes*, esto cambia inmediatamente cuando éstas funcionan como *máquinas de retorno de lo reprimido*. Para entender esto, hay que tener presente el paralelismo entre la *producción social* y la *producción deseante*: por una parte, la producción social es ese *socius* que funciona como un cuerpo lleno en la medida en que organiza, diferencia, jerarquiza, estratifica, etc.; por otra, la producción

³⁷¹ *Idem.*

³⁷² *Idem.*

³⁷³ Es importante recalcar que el capital funciona como *cuerpo lleno sin órganos* y como *puro Cuerpo sin Órganos*, dependiendo si se está hablando de la parte productiva del proceso o la parte improductiva de las máquinas deseantes. En la parte productiva determina las conformaciones maquinicas, en la improductiva, disemina, diversifica, multiplica, jerarquiza los elementos de la producción sin finalidad alguna, es decir, como máquina estropeada.

³⁷⁴ La producción de producción en su forma *máquina corte* “y” *máquina flujo* son subsumidas por el capital.

deseante y sus máquinas paranoica, célibe y milagrosa, en el momento en el que se estropean y se vuelven improductivas, se convierten en *Cuerpo sin Órganos*.

La paradoja se resuelve si se comprende que ese paralelismo entre la *producción deseante* y la *producción social* no supone dos mundos o realidades separadas, sino coexistentes en tanto que territorializaciones y desterritorializaciones.³⁷⁵ Parte del problema o de la paradoja es que la génesis de la producción, como una parte del proceso, no se da de la misma forma que su producción de registro (parte improductiva).

Lo que ocurre es que las máquinas-corte y las máquinas-flujo se desplazan y se distribuyen en el *cuerpo lleno sin órganos*, pasando de la producción social y deseante a la parte improductiva, a la superficie de registro del capital y *socius*, lo cual muestra que ya no sólo funcionan únicamente bajo el principio de la producción de producción o síntesis conectiva, sino bajo el principio de la producción de registro: la *síntesis disyuntiva*. Éste es el movimiento o desplazamiento entre las conexiones máquina-cuerpo a los acoplamientos maquínicos, es un movimiento de distribución con respecto a lo improductivo, es este recubrimiento o apropiación que hace el capital:

Las máquinas se enganchan al cuerpo sin órganos como puntos de disyunción entre los que se teje toda una red de nuevas síntesis que cuadriculan la superficie. El «ya... ya» esquizofrénico releva al «y además»: cualesquiera que sean los dos órganos considerados, la manera como se enganchan sobre el cuerpo sin órganos debe ser tal que todas las síntesis disyuntivas entre ambos vengán a ser lo mismo sobre la superficie resbaladiza. Mientras que el «o bien» pretende señalar elecciones decisivas entre términos impermutables (alternativa), el «ya» designa el sistema de permutaciones posibles entre diferencias que siempre vienen a ser lo mismo al desplazarse, al deslizarse [...] La síntesis disyuntiva de registro, por lo tanto, viene a recubrir las síntesis conectivas de producción. El proceso como proceso de producción se prolonga en procedimiento como procedimiento de inscripción. O mejor, si llamamos libido al «trabajo» conectivo de la producción deseante, debemos decir que una parte de esta energía se transforma en energía de inscripción disyuntiva (Numen). Transformación energética.³⁷⁶

³⁷⁵ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 19: «Una máquina de atracción sucede, puede suceder, a la máquina repulsiva: una máquina milagrosa después de la máquina paranoica. Pero, ¿qué quiere decir «después»? Las dos coexisten [...] El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que les relaciona».

³⁷⁶ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, pp. 20-21. De esto se sigue que la libido o trabajo conectivo corresponde a la energía productiva del proceso y el Numen a la energía de la parte improductiva. Por otra parte, obsérvese que ahora se tienen dos series diferentes pero ligadas entre sí (interconexión maquínica), una que corresponde a la parte productiva del proceso, que es la *producción de producción* en su síntesis conectiva con la

Las disyunciones son la condición de posibilidad o la genealogía deseante, y, a pesar de que la producción deseante forma un sistema lineal binario, el *cuerpo lleno sin órganos* es producido como anti-producción. El *Numen*, que es la energía “improductiva”, pertenece a las disyunciones y a la síntesis disyuntiva de la producción de registro, las cuales, en el acoplamiento inter-maquinico tienen la función de distribuir elementos sobre la superficie de registro, sobre todo el cuerpo: «[...] el registro recae sobre la producción, pero la propia producción de registro es producida por la producción de producción. Del mismo modo, el consumo es la continuación del registro, pero la producción de consumo es producida por y en la producción de registro».³⁷⁷

Ahora, en el momento en el que el registro se vuelca sobre la producción, la misma producción de registro se produce entonces a partir de la producción de producción como un remanente de energía; de hecho, el registro es un modo de inscripción en el cuerpo de la energía libidinal; es por ello que se vincula con la síntesis de lo productivo.³⁷⁸ Análogamente, la producción de consumo es un remanente de energía, pero que proviene de la producción de registro.

Luego, en la superficie de inscripción, que es el *Cuerpo sin Órganos*, surge una especie de “sujeto”, un “sujeto” sin identidad fija, un *cuerpo deseante* que se desplaza por el *Cuerpo sin Órganos* y a lado de las máquinas deseantes. Este cuerpo que se forma en el producto, deviene constantemente, renace y se consume; a este sujeto hay que entenderlo como una *máquina deseante* que produce formas de subjetividad o sujetos secundarios que no responden a la *producción social*, el cual realiza u opera cortes: cortes-extracción, cortes-separación y cortes-residuo.

El cuerpo deseante en la especificidad de sus cortes en el flujo, o bien es un sujeto producido por el corte-extracción de la libido, o bien por el numen en su corte separación, o producido por el corte-residuo o *voluptas*: «Sin duda, toda producción deseante ya es de un

libido y la máquina paranoica, y la otra es la *producción de registro* en su síntesis disyuntiva junto con el Numen y la máquina de atracción que hacen un *cuerpo lleno sin órganos*. Esta última síntesis además de revelar las relaciones que tienen las máquinas deseantes con el *cuerpo lleno de órganos*, también muestran que, al volcar y apropiarse de todo, es la génesis de la *producción deseante*.

³⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 24: «Por más que las máquinas-órganos se enganchen al *Cuerpo sin Órganos*, éste no deja de permanecer sin órganos y no se convierte en un organismo en el sentido habitual de la palabra».

³⁷⁸ El *registro* se refiere a cómo la representación vuelve código la producción o como se codifica la producción, la inscribe en el lenguaje mediante imágenes simbólicas, imágenes significantes; es decir, que la energía libidinal se vuelve imagen y, debido a ello, se hace código o codificable, ya sea como lenguaje, como símbolo, como representación, como represión, etc. Por lo tanto, entonces la *producción de registro* es la producción de imágenes significantes de la energía libidinal.

modo inmediato consumo y consumación, por tanto, «voluptuosidad».³⁷⁹ Por tanto, la *voluptuosidad* es a su vez consumo y consumación.

Como se mencionó anteriormente, en esta transformación energética, una parte de la *Libido*, en tanto que energía de producción, se ha convertido en energía de registro o *Numen*, y, a su vez, esta energía se transforma en energía de consumo o *Voluptas* (voluptuosidad). Esta última energía es la que posibilita la tercera síntesis de la producción inconsciente del deseo: la síntesis conjuntiva o producción de consumo.

Recuérdese que en cada síntesis se operan diferentes tipos de corte en el flujo: 1) corte-extracción, 2) corte-separación y 3) corte-residuo.³⁸⁰ En el caso de la síntesis conectiva y para todos los casos de los cortes, estos reúnen y conectan elementos del deseo sin totalizarlo. En el caso de las disyunciones, estas son inclusivas y, por último, en la tercera síntesis, el consumo —o consumos— es un conjunto de desplazamientos en la producción deseante. En todos los casos, lo referido a la producción de consumo tiene que ver con los modos o formas de uso de estos cortes de flujo, ya sean adecuados o inadecuados.³⁸¹

Cobran relevancia las dinámicas y transformaciones energéticas de las síntesis conectiva y disyuntiva en esta energía residual llamada *Voluptas*, pues esta energía son las fuerzas que fluyen y participan de procesos productivos, convirtiéndose en modos de producción concretos.

En específico, se trata de la producción deseante moviéndose como *Libido*, *Numen* o *Voluptas*. Donde hay movimiento conjuntivo de energía de consumo, ésta se comporta como energía residual y como consumación, es decir, que realiza el consumo y genera el movimiento de lo que queda, de los residuos; es la realización del consumo o un corte de flujo efectivo.

Entonces, el consumo es el modo en el que el corte cobra realidad, materialidad y acontece en el cuerpo; todo es real, ya sea adecuado o inadecuado. Por ejemplo, la edipización y la represión son modos inadecuados de operar cortes. El consumo siempre es un modo de uso en función de algo, pero sin algún fin establecido; en ambos casos, sucede que el uso que consume y consume da satisfacción al deseo, pero también produce residuos, lo no-previsto, lo no-

³⁷⁹ Deleuze, G. & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 24.

³⁸⁰ Cf., *Ibid.*, pp. 45-47.

³⁸¹ En específico, se trata de la producción deseante moviéndose como *Libido*, *Numen* o *Voluptas*. Hay una síntesis conectiva que moviliza a la *Libido* como *energía extractiva*. Hay una segunda que es disyuntiva y moviliza el *Numen* como *energía de separación y distribución*. Finalmente, hay una conjuntiva que moviliza la *Voluptas* como *energía residual*. De acuerdo con estas tres formas de síntesis (corte-flujo), la producción deseante es producción de producción (*libido*), producción de registro (*numen*) y producción de consumo (*voluptas*). Estas tres síntesis se dan simultánea y no causalmente. El sujeto que emerge es un sujeto deseante que resulta a partir de la producción deseante. Asimismo, este sujeto deseante realiza u opera cortes: cortes-extracción, cortes-separación y cortes-residuo.

calculado, lo completamente inútil y sin provecho alguno o beneficio: las máquinas deseantes estropeadas después de todo.

Ahora bien, el funcionamiento de la síntesis de producción de consumo —así como en todas las síntesis— las transformaciones energéticas interactúan simultáneamente unas con otras. Entonces, ocurre lo siguiente: una parte restante de la energía libidinal de la producción de producción se convierte en *Numen* o energía de registro en la síntesis disyuntiva y, a su vez, el residuo energético del *Numen* en la producción de registro o tercera síntesis se transforma en energía de consumo o *Voluptas*; la cual es una energía residual que en conjunto con las otras síntesis hace acontecer a un sujeto o una máquina que supera a la máquina paranoica y a la máquina milagrosa (repulsión-atracción), produciéndose así la *máquina célibe*:

Tomemos el nombre de «máquina célibe» para designar esta máquina que sucede a la máquina paranoica y a la máquina milagrosa, y que forma una nueva alianza entre las máquinas deseantes y el cuerpo sin órganos, para el nacimiento de una nueva humanidad o de un organismo glorioso. Viene a ser lo mismo decir que el sujeto es producido como un resto, al lado de las máquinas deseantes, o que él mismo se confunde con esta tercera máquina productiva y la reconciliación residual que realiza: síntesis conjuntiva de consumo bajo la forma fascinada de un « ¡luego era eso!».³⁸²

La *máquina célibe* funciona como *retorno de lo reprimido* del proceso de la producción de producción,³⁸³ es decir, de la producción deseante, la cual conforma otro acoplamiento entre las máquinas deseantes y el *cuerpo lleno sin órganos*, que supera los enganches máquina-cuerpo y distribución disyuntiva. En principio, de una represión del deseo mediante el castigo del cuerpo, de su suplicio, de su dolor y sus disciplinas. No obstante, las máquinas funcionan averiadas y gracias al estropicio de la *máquina célibe*, a partir de su propia energía residual —de aquello incalculable e imprevisto de su represión del deseo—, emerge el placer e incluso un profundo gozo sexual que se desprende de la energía libidinal que es capaz de producir y poner en movimiento sus propias prácticas e instrumentos.

³⁸² G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 25. Se le llama célibe a esta máquina porque es infértil, improductiva; es un *Cuerpo sin Órganos*; es una máquina que sólo sirve de registro para el enganche de las máquinas deseantes y donde parece que éstas emanan de él, que es un motor inmóvil, pero mueve aparentemente a las máquinas que absorbe

³⁸³ Se le llama *célibe* porque el funcionamiento de esta máquina implica en varios sentidos, la represión del deseo.

De hecho, mientras más y más sofisticada sea la represión del deseo, más erótico y auto-erótico se vuelve su despliegue en el *Cuerpo sin Órganos* que se produce.³⁸⁴ La *máquina célibe* entonces descubre el placer masoquista, pero inmediatamente lo supera y lo transforma en un placer glorioso y libre, pues deja de estar en función de la capacidad de sublimar el dolor así sin más. Es decir, sí goza el dolor, pero lo transforma, modifica su intensidad, lo convierte en otras sensaciones y afectos para no quedar en una especie de opresión gozosa.

De suerte que la *máquina célibe* y toda *máquina deseante* produce cantidades intensivas, variaciones, umbrales, grados, escalas, etcétera: experimentación de cantidades de intensidad y en tanto que sujeto producido es un sujeto que dice “yo siento” y no un “yo pienso”, es la experimentación pura de la sensación. Es la experiencia que se da sobre el *cuerpo lleno sin órganos* antes que cualquier relación sujeto-objeto o cualquier registro de estas intensidades.

Dichas intensidades son devenires provenientes de la contraposición entre las fuerzas atracción y repulsión, así como de sus enfrentamientos y cualquier tipo de dinámica y mecánica entre ellas. Estas intensidades, por más que se opongan, son todas ellas positivas, emergen por decirlo así a partir de la intensidad de grado cero que establece el *Cuerpo sin Órganos*.³⁸⁵

¿Qué pasa entonces con la *máquina célibe* y aquel sujeto que emerge de los residuos? En tanto que es una *máquina deseante*, ésta se estropea, es una *máquina célibe estropeada*: improductiva después de todo, con relación a la producción de represión, pero productora de deseo residual; entonces, ¿por qué no llamarle a esta avería una *máquina solar*?

El cuerpo nunca puede dejar de ser fuente de producción; sin embargo, siempre se encuentra el esfuerzo de la producción social al capturar y explotar toda esa productividad. Cuando esto ocurre con eficiencia, entonces se produce un cuerpo triste; sin embargo, es posible detonar la producción deseante, ya sea por una auto-erótica en lo específico y efectivo de sus

³⁸⁴ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 26: «[...] la máquina célibe da fe de una antigua máquina paranoica, con sus suplicios, sus sombras, su antigua Ley. No obstante, no es una máquina paranoica. Toda la diferencia de esta última, sus mecanismos, carro, tijeras, agujas, imanes, radios. Hasta en los suplicios o en la muerte que provoca, manifiesta algo nuevo, un poder solar. En segundo lugar, esta transfiguración no puede explicarse por el carácter milagroso que la máquina debe a la inscripción que encierra, aunque efectivamente encierre las mayores inscripciones (cf. el registro colocado por Edison en la Eva futura). Existe un consumo actual de la nueva máquina, un placer que podemos calificar de auto-erótico o más bien de automático en el que se contraen las nupcias de una nueva alianza, nuevo nacimiento, éxtasis deslumbrante como si el erotismo liberase otros poderes ilimitados».

³⁸⁵ El *Cuerpo sin Órganos* está atravesado por ejes, umbrales, latitudes, longitudes; por gradientes que señalan los devenires y los cambios en él. No hay representación ni significación, sólo vida, experimentación, consumo y consumación; no hay fin alguno ni determinación en las funciones de la producción deseante (es por eso, que sólo es un consumo de intensidades y en tanto que ello, supera la edipización del cuerpo). Sólo hay espacios que albergan intensidades, potencias, umbrales, etc. Cf. *Ibid.*, pp. 25-28.

prácticas o por medio de una erótica compartida a partir de pedagogías que producen comunidades afectivas, cuerpos moleculares en lugar de molares.³⁸⁶

Así que todo esto es el flujo de energías del cuerpo (fuerzas, impulsos, potencias) que cortan los flujos de la producción social; energías que producen síntesis de extracción, separación y residuales. De modo que estos estropeos productivos dan como resultado el despliegue de las *pasiones alegres* y, por tanto, el acontecimiento y producción de *cuerpos alegres*:

[...] a través de la máquina paranoica y la máquina milagrosa, las proporciones de repulsión y de atracción sobre el cuerpo sin órganos producen en la máquina célibe una serie de estados a partir de 0; y el sujeto nace de cada estado de la serie, renace siempre del estado siguiente que le determina en un momento, consumiendo y con-sumando todos estos estados que le hacen nacer y renacer (el estado vivido es primero con respecto al sujeto que lo vive).³⁸⁷

Intuitivamente, parece que esta *máquina célibe* sufriera una última transformación, y es este “organismo glorioso” o esa “nueva humanidad” que se mencionó anteriormente que surge de la *máquina célibe* estropeada, es la recuperación o plena restitución del *Cuerpo sin Órganos* tras su aparente conflicto con las máquinas deseantes, en el que éste es una superficie de inscripción o registro de las máquinas deseantes donde cobran forma o se producen como *máquinas milagrosas* a través de las disyunciones.

El devenir máquina célibe de toda máquina milagrosa es el conflicto del CsO y la producción deseante. Pero dicho conflicto sólo es aparente porque la máquina célibe en su estropeo produce lateralmente al sujeto de una erótica solar, ese “organismo glorioso”, que implica, ante todo, el intempestivo “retorno de lo reprimido” como puro placer y gozo.³⁸⁸

El deseo es pura energía y pura producción en la que no se carece absolutamente nada. Luego, el deseo es el modo como una fuerza, energía o flujo se acoplan a dos o más máquinas en un acontecimiento. Esta forma de definir al deseo toma como punto de referencia ciertas

³⁸⁶ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *Mil Mesetas...*, p. 223: «Pues finalmente la diferencia no se establece entre lo social y lo individual (o lo interindividual), sino entre el dominio molar de las representaciones, ya sean colectivas o individuales, y el dominio molecular [...] puesto que los flujos ya no son ni atribuibles a individuos ni sobrecodificables por significantes colectivos». De hecho, la distinción entre lo social y lo individual carece de sentido.

³⁸⁷ G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 28.

³⁸⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 28-29. No es identificarse con personas, sino identificar los nombres de la historia con zonas de intensidad sobre el *Cuerpo sin Órganos*; y cada vez el sujeto exclama: «¡Soy yo, luego soy yo!». Nunca se ha hecho tanta historia como la que el esquizo hace, ni de la manera como la hace.

características de la esquizofrenia, en el sentido de que, a diferencia de la concepción tradicional, el deseo esquizofrénico es libre, creador, innovador y rompe con cualquier tipo de norma social que intente sujetarlo (codificarlo, territorializarlo, disciplinarlo, normalizarlo, etc.).³⁸⁹

Es por ello, que esta propuesta filosófica y pedagógica no apela a interpretar o a redirigir el deseo de los cuerpos, sino a través de prácticas libertarias y de cuidado mutuo (movimientos alegres), para descubrir el propio potencial toda vez que se liberen y aprendan a liberarse constantemente de las cadenas morales mediante las que la sociedad captura los deseos y las potencias de los cuerpos.

Tales prácticas, consisten en el descubrimiento y aprendizaje de la capacidad creativa tanto del deseo como del propio cuerpo, mediante la imaginación y los movimientos adecuados que puede causar; es la forma en la que cada cuerpo deviene, simultáneamente, como una singularidad y como una diversidad.³⁹⁰ Estos movimientos del deseo superan la imposición de ciertas normas o interpretaciones, logrando que el cuerpo se descubra en lo que ya en todo momento está siendo capaz de producir y afirmarse en ello.

La reivindicación del cuerpo como máquina deseante tiene la intención de operar como una micropolítica, punto de fuga o resistencia, antes que como una herramienta meramente clínica y, por lo tanto, como una alternativa a los modos de consumo capitalista; pues el deseo, en el marco tradicional del psicoanálisis y de una moral hegemónica, es un conjunto de dispositivos que despliegan una concepción interesada del deseo en la que le permiten a la *hegemonía* poner a la venta una falsa felicidad (ya sea en forma de terapia, de productos, de consumo de cuerpos, de modos de producción de cuerpos, etcétera).

Cabe mencionar que, para propiciar movimientos alegres en el deseo, o para pensar en una mecánica del deseo inmanente y materialista, habrá que enfocarse en constatar cómo funciona la producción deseante de un cuerpo, es decir, cuáles son sus mecanismos que incrementen su capacidad de obrar o cuáles son los obstáculos que lo vuelven pasivo y doliente, disminuyendo su capacidad de obrar. El deseo no remite a ningún objeto más allá que los movimientos de su propio cuerpo o a los movimientos que se generan en éste, a partir del

³⁸⁹ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 14: «Lo mismo que para el amor es para la esquizofrenia: no existe ninguna especificidad ni entidad esquizofrénica, la esquizofrenia es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como realidad esencial del hombre y de la naturaleza».

³⁹⁰ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 300: «[...] y la verdadera cuestión del esquizoanálisis: ¿qué son para ti tus máquinas deseantes pulsionales? ¿Qué funcionamiento, en qué síntesis entran, operan? ¿Qué uso haces de ellas, en todas las transiciones que van de lo molecular a lo molar e inversamente, y que constituyen el ciclo donde el inconsciente, permaneciendo sujeto, se produce él mismo?».

encuentro y composición con otros cuerpos. Producir lo común a partir de esta otra concepción del deseo, permite no sólo al cuerpo crearse como un espacio de autocuidado, sino que permite producir comunidad y espacios donde puedan ser compartidos los acontecimientos del deseo, su goce y el placer que producen, porque como primera instancia, tendrán una pedagogía que los enseña a develar la lógica interna que organiza no sólo el deseo, sino los malestares y aquello que pueda producir un cuerpo doliente.

El carácter positivo de la máquina deseante radica principalmente en dos cuestiones: 1) en que cada cuerpo descubra que su deseo no tiende a objeto alguno del cual carece, sino que es en sí mismo creador; y 2) en que descubra que la producción deseante debe ser libre, creativa y no someterse a ninguna norma: hay que desterritorializar constantemente al deseo sin permitir la reterritorialización de la máquina deseante como *aparato de captura*.³⁹¹

III.3 POLÍTICAS DEL CUERPO

El objetivo específico de este apartado consiste en explicar cómo afecta la mecánica de los afectos tristes, además de producir cuerpos tristes, en la producción de políticas tristes que se reproducen constantemente en una comunidad o sociedad, afectando y disminuyendo la capacidad de obrar de una comunidad o sociedad. Análogamente, se tiene por objetivo explicar cómo afecta la mecánica de los afectos alegres en la producción de políticas que, por ende, se constituyen como políticas alegres que permiten la conformación de comunidades alegres y diversas, de resistencias y de modalidades de cuerpos que no responden únicamente a un modelo fijo de “alegría”.

Los movimientos del deseo —en sus diversos caminos, posibilidades, líneas, etcétera— son todo aquello que el cuerpo experimenta a partir de los encuentros que tiene consigo mismo, con los otros cuerpos y los vínculos que se producen entre estos. El cuerpo es un mapa de deseos que se transforma constantemente, está repleto de caminos, baches, abismos, claros, etcétera, todos ellos entrelazados por acontecimientos que surgen en distintas temporalidades a modo de vivencias, recuerdos y porvenires alegres y tristes. No hay un camino hecho, no hay caminos

³⁹¹ Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *El Anti-Edipo...*, p. 384: «Todo es demente en el sistema: la máquina capitalista se alimenta de flujos descodificados y desterritorializados; los descodifica y los desterritorializa aún más, pero haciéndolos pasar por un aparato axiomático que los conjuga y que, en los puntos de conjugación, produce pseudo-códigos y re-territorializaciones artificiales».

absolutamente alegres ni tristes, pero importan aquellos donde el cuerpo se mantiene activo, libre, en resistencia, con fortaleza y aptitudes desplegadas.

Ahora bien, el cuerpo experimenta estos encuentros, primeramente, a partir del reconocimiento y encuentro con pieles, contactos, emociones y sensaciones primitivas: gestos, voces, caricias, así como equivocaciones, defectos que permiten diferenciar y aprehender de las vivencias amorosas, afectivas, libidinales, sensuales y todo tipo de resonancias que nos regresen —aunque sea efímeramente— a la tierra: «En el contacto de dos epidermis se revelan las energías positivas o negativas acumuladas en la prehistoria de la identidad sexuada, sean cuales sean el momento, la circunstancia o la ocasión».³⁹²

Los encuentros entre los cuerpos, los cuerpos involucrados en un acontecimiento resultan o bien alegres (positivos) o bien tristes (negativos), aumentando o disminuyendo sus fuerzas, energías y capacidades de acción. Cabe señalar que el cuerpo experimenta estos encuentros y aprende de ellos, primeramente, en el mundo entendido como un “mundo sexuado”.³⁹³

Todos los cuerpos —sean femeninos o masculinos— tienden, según sus principios de composición, a los reencuentros con los afectos, pulsiones, emociones y otros instintos vitales en los que la vida se despliega, triunfando únicamente la fuerza de las potencias vitales. Entiéndase con estas potencias vitales, aquellas con las cuales, todos los cuerpos quedan en un estado o principio de igualdad, pues con estas potencias vitales o primitivas, no se deviene hombre o mujer, sólo se nace. Es decir, que en principio, la fisiología reina y la cultura la sigue o se le impone.³⁹⁴

³⁹² *Ibid.*, p. 18.

³⁹³ Principalmente hablaré del “mundo sexuado” y de lo relativo a la sexualidad, no con el objetivo principal de abordarlo desde el psicoanálisis o para hablar de la relación entre el deseo, la sexualidad y la falta, o del deseo como una falta o carencia, más bien, utilizo tales expresiones para referir las primeras experiencias que tiene el propio cuerpo con su sensibilidad y su placer como modos de incrementar su potencia de obrar o su *alegría*, que no es nada más que la experimentación del propio cuerpo como una de las primeras modalidades en las que acontece el deseo. También quiero enfatizar la importancia que se le da a la sexualidad o a la “relación sexual”, a partir de lo que se ha dicho de varias formas en esta tesis: todos los encuentros, relaciones, vínculos, modos de producir un cuerpo, de producir comunidades y de producir lo común, se dan primeramente, a partir de la experimentación de estos acontecimientos, es decir, que nada puede ser producido ni aprehendido por el hombre sin que el cuerpo lo experimente, sin que éste se afecte y lo materialice. Y como la sexualidad vincula lo erótico con el placer como una de las formas más comunes y primarias del acontecimiento del deseo, es por eso que se ha decidido darle este giro, pues no veo relación ni modos de producir un cuerpo que no involucren una mínima erótica.

³⁹⁴ M. Onfray, *op. cit.*, pp. 13-14. Conviene poner énfasis en que la sexualidad es una de las potencias que constituye al cuerpo y es al mismo tiempo un modo de relacionarse con el mundo y con los otros, de producir cuerpos y de producir lo común, ya que el *mundo sexuado* es una visión primaria de significar y entender a éste. Al afirmar que la sexualidad es una potencia, no se está pensando en la cuestión de género, pues la construcción de éste es uno de los resultados de dicha potencia.

Existir, vivir, la vida como una *praxis*, significa aprender a escuchar, a reconocer los llamados de estos modos de composición del cuerpo; es una invitación a no sólo conocer las necesidades fisiológicas que la cultura ha sofisticado, sino a descubrir los detalles de esas constantes transformaciones que tiene el cuerpo —así como sus repercusiones en el ámbito político— en su principio de preservar su existencia; es entender que el deseo, el placer y su realización no pertenecen al orden de la conciencia y la voluntad, no al menos como su condición de posibilidad.

El deseo es una fuerza vital que, en primera instancia, funciona como punto ciego y que, sin embargo, genera al cuerpo como una unidad diferenciada; en segunda instancia, actúan la voluntad, el raciocinio y demás actividades cognitivas que ayudan, siempre y cuando sean autorreguladas para que el deseo se mantenga en movimientos positivos, alegres, adecuados, etcétera.³⁹⁵

De esto se sigue que: 1) hay una erótica con uno mismo (el cuerpo consigo mismo); 2) que todo encuentro entre cuerpos (en los términos mencionados anteriormente) implica una relación erótica que bien puede ser una relación amorosa o bien de odio (*alegría* o *tristeza*); 3) que la sexualidad es una modalidad de relacionarse con el mundo y con los otros, en la cual los gustos, disgustos, placeres y displaceres operan en conjunto para configurar al cuerpo y a sus modos de relacionarse a través de las relaciones sexuales y el cuidado del placer de sí mismo y de los otros (no obstante, prefiero no hacer uso de la noción de ‘sexualidad’ y ‘relación sexual’ en sus modos tradicionales, para evitar inferencias apresuradas relacionadas con una concepción negativa del deseo, del cuerpo, de las prácticas sexuales como cumbre de la sexualidad y el modo de producir un cuerpo a partir del género en función de ‘la sexualidad’); y, por lo tanto, 4) que esta modalidad de relacionarse con el mundo la llamo *erótica* y que, análogamente, llamo *práctica eróticas* a todas aquellas prácticas en las que se vinculen o relacionen los cuerpos mediante las diferentes modalidades de acontecer de los afectos de la *alegría* y de la *tristeza*.

Sin embargo, la moral que predomina en nuestra sociedad es una moral que regula, controla, censura y oprime todas las fuerzas libidinales, sensuales y sexuales por medio de una *educación sexual* (educación corporal) que se imparte para normalizar las posibilidades y *potencias eróticas*, imponiendo, en este sentido, una educación que impone una identidad absoluta o un único modelo de producir cuerpos, convirtiendo la libertad de la *potencia erótica*

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 15.

en *tristeza*.³⁹⁶ Esta educación corporal, en su afán de fijar una identidad tiránica acerca de lo que un cuerpo es y debe ser, deja en el olvido al deseo y a las eróticas libertarias, y alza como estandarte una libido constreñida abandonada a una mirada hipócrita acerca de lo que es aceptable o no.

Como resultado de ello, se tienen eróticas que se mueven a partir del odio y la *tristeza*, de la culpa y de la hipocresía, del engaño a sí mismo y a los otros, y a la eterna y constante frustración, no sólo en el ámbito sexual, sino en todos los registros eróticos de la vida de una persona, es decir, en todos los caminos del cuerpo donde acontecen juntos deseo y placer. El deseo se vuelve sedentario, pierde cantidad de movimiento, fiel a un modelo trascendente, donde éste siempre debe permanecer igual ante esta moral reguladora y hegemónica; la erótica y el amor se convierten en pulsión de muerte; el placer y el gozo, en algo negativo; y los cuerpos se vuelven tristes, esclavizados, pasivos, mueren lentamente.³⁹⁷ Además, al ocurrir todo esto, los individuos, las comunidades, las sociedades, se vuelven manipulables y controlables.

Pero hay que tener en cuenta que, para que ocurra esto, es necesario impartir una educación muy astuta y sofisticada que se encargue de volver negativo al deseo, de moralizar negativamente al placer y de castigar todo el gozo, derroche y voluptuosidad que la vida ofrece; una educación que se ha impuesto como un saber escudado en un discurso médico, científico y burdamente moralista, una *scientia sexualis* —como diría Foucault.

Por lo que también ha sido necesario el despliegue de una pedagogía que ha convertido a la erótica en una sexualidad esclava de la ignorancia o de una voluntad de no reconocer las potencias de un cuerpo libre; una pedagogía que ha situado al sexo, desde hace ciento cincuenta años, como cumbre del funcionamiento social y como dispositivo de control,³⁹⁸ produciendo cuerpos tristes y dificultando, aunque no imposibilitando del todo, el surgimiento de pedagogías que se transformen en eróticas libertarias al modo o usanza de un arte erótico de la existencia, de un *ars erótica*.³⁹⁹

³⁹⁶ Cf. M. Foucault, *Scientia sexualis* en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, pp. 65-92.

³⁹⁷ B. Spinoza, *Ética...* (Parte III, Proposición X), p. 212: «Nada que pueda destruir nuestro cuerpo puede darse en él. [...] la idea de ello no puede darse en nuestra alma, sino que, al contrario, supuesto que (por las Proposiciones 11 y 13 de la Parte II) lo que primordialmente constituye la esencia del alma es la idea del cuerpo existente en acto, el primordial y principal esfuerzo de nuestra alma será (por la Proposición 7 de esta Parte) el de afirmar la existencia de nuestro cuerpo, y, por tanto, una idea que niegue la existencia de nuestro cuerpo es contraria a nuestra alma».

³⁹⁸ M. Foucault, *Historia de la sexualidad I*, p. 85.

³⁹⁹ A continuación se explicarán los caminos y movimientos del placer a partir de dos diferentes tipos de pedagogías; la primera, a partir de prácticas discursivas donde las potencias sexuales —y por ende corporales— se han sujetado a una economía del placer negativa, lo cual implica que el deseo tenga una carga negativa (ya que de antemano se territorializa al deseo) y, como consecuencia, se produzcan cuerpos tristes; y la segunda, a partir de prácticas o eróticas donde se enseñan y se transmiten saberes mediante el libre ejercicio de las potencias no solo sexuales, sino corporales, en las que hay una comunidad que se produce a partir no de mecanismos y dispositivos

Por otra parte, se encuentra una alternativa pedagógica en la cual se transmiten y se enseñan saberes a partir del libre ejercicio de las potencias no sólo sexuales, sino corporales, en las que hay una comunidad que se produce a partir, no de mecanismos y dispositivos de tortura, castigo o confesión, sino del placer que emana el cuidado de sí y de los otros, de aprender esas finas artes de la existencia en las que nos acordamos de que somos múltiples cuerpos, de que tenemos un cuerpo y que conocerlos, gozarlos, gustarlos y amarlos, nos sitúan en diversas posibilidades para desterritorializar al deseo y a los cuerpos.

Dicha *alternativa pedagógica* produce cuerpos alegres; es una resistencia contra las otras pedagogías; es una táctica de saber cómo poner escena al cuerpo, en la experimentación de otros modos de acontecer del deseo, pues la relación pedagógica entre un maestro y un aprendiz tiene potencias incalculables en las que el placer se experimenta como júbilo, voluptuosidad, vehemencia, misticismo, *alegría* y un amor que se construye y se define eternamente.

En general, hay dos caminos por los cuales el deseo se mueve: los caminos tristes o los caminos alegres; los primeros, mediante una pedagogía erótica (*ars erótica*) que produce cuerpos alegres, y los segundos, mediante una pedagogía que torna al placer en dolor, miedo, culpa, contención, ignorancia, sujeción, etcétera, produciendo cuerpos tristes, aletargados, menos aptos. Cabe mencionar que, por conveniencias expositivas y teóricas, se han dividido tajantemente dos caminos, pero esto no significa que *de facto* los cuerpos se muevan en uno u otro camino; los movimientos del placer implican una intersección entre las diversas modalidades de la *alegría* y la *tristeza*,⁴⁰⁰ así como los modos en los que el deseo compone al cuerpo en la intersección de ambos caminos.

Análogamente, estas dos pedagogías se encuentran siempre implicadas, pues una siempre trata de capturar cualquier práctica que le brinde una mayor fuerza al cuerpo, mientras la otra siempre está resistiendo o presentándose como una alternativa existencial; claro, habrá siempre que ser cuidadosos para analizar qué se ha normalizado y los efectos que ello conlleva (los calculados y los no calculados) para seguir produciendo nuestros cuerpos, de preferencia, por caminos alegres en los que podamos cuidar nuestra *potencia política* y los modos en los que podemos producir lo común.

de tortura, castigo o confesión, sino del placer que emana del cuidado de sí y de los otros, de aprender esas finas artes de la existencia e incluso eróticas que encaminan al deseo a desterritorializarse, a liberarse de estas otras pedagogías, unas artes eróticas que incluso surgen dentro de estos caminos que tratan de cercar al deseo, pues la relación pedagógica entre un maestro y un aprendiz, nunca se ve impedida a la experimentación de un sin fin de placeres cuando el deseo de comunicar un placer o una potencia del cuerpo se encuentra presente.

⁴⁰⁰ Cf. B. Spinoza, *Ética...* (E III, P XI, S), trad. de Vidal Peña García, p. 213.

III.4 CUERPO Y COMUNIDADES LIBERTARIAS: EL LIBRE DESEO DE SER UN CUERPO COMÚN

El objetivo específico de este apartado consiste, por una parte, en describir el tipo de prácticas que posibilitan y constituyen cuerpos capaces de ejercer en plenitud sus libertades así como el gozo de sí mismos, de los otros y del mundo, sin que las circunstancias sean un factor determinante; luego, explicar o mostrar que la libertad de la cual se habla aborda un cierto tipo de determinismo en el que se muestra que la necesidad de formar comunidad es algo ineludible, pero que requiere de ciertos modos de acuerdos en los cuales, para formar comunidades libertarias, debe primar el mutuo gozo, respeto y capacidad de obrar de todos los cuerpos involucrados.

Producción de lo común

¿Es posible la *producción de lo común* más allá de los modos colectivos e identitarios? Es decir, ¿es posible la producción de comunidades a partir de lo diverso mediante el agenciamiento de lo heterogéneo? Es posible siempre y cuando esta *producción de lo común* se entienda: 1) como un conjunto de prácticas; 2) se entienda la transformación más allá de su sentido coloquial, en términos de una *praxis creativa*; y 3) que este proceso de producción se dé a partir de agenciamientos en tanto que el cuerpo es un territorio. De modo que la *producción de lo común*, en los términos antes mencionados, se enfoca en los acontecimientos de una multiplicidad que abarca diversos modos heterogéneos y que establece uniones, relaciones entre los cuerpos que surgen y que se forman, a través de edades, de sexos y de reinos de diferentes naturalezas.

Es por ello que dejan de importar las filiaciones, las aleaciones, alianzas o cualquier criterio identitario, pues los agenciamientos producen comunidad, incluso a partir de fragmentos, de estados de cosas o de cuerpo, pero también enunciados, regímenes de enunciados, pedacerías y averías poderosas, pues un agenciamiento produce comunidad con cualquier fragmento o avería que encuentre, pues todo está vinculado al deseo, no hace falta nada, no hay falta ni carencia, todo es valioso y posible de ser adecuado.

Ahora, esto no significa que sólo se esté hablando o pensando de lo que se debería hacer en un futuro, sino de lo que actualmente estamos haciendo. Por lo que este apartado no es una utopía de un por-venir ni la arquitectura de un mejor futuro. Para pensar la *producción de lo común* a partir de lo antes dicho, es necesario pensar y ser-cuerpo en presente, es decir, entender

que esta *producción de lo común*, a partir de los agenciamientos, son *procesos de transformación*, entendiendo a esta última como una *praxis creativa* y como una *transformación de lo social*.

Entiéndase por «transformar» o «transformación», a partir de la consideración etimológica del prefijo «trans», el cual refiere a un «más allá» o «al otro lado», entonces transformar también señala la capacidad de producir “algo” (mediante los agenciamientos) más allá de lo determinado o en contra de lo dado; luego, la transformación de lo social deviene, entonces, en el despliegue de la capacidad del ser humano de producir y reproducir formas comunitarias de habitar el mundo desde otro lugar que no es el de la dominación, la explotación y el despojo.⁴⁰¹

Si la *transformación de lo social* es concebida así, el enfoque de ello, deja de estar en función de la totalidad, la identidad y la unidad: lo importante aquí, pues, no es la conversión de un orden social que percibimos como totalidad en otro que también concebimos como totalidad, imponiendo nuevamente el que creemos mejor y superior. El abandono del punto de vista de la totalidad implica el desarrollo de una estrategia teórica que nos permita dar cuenta tanto de las prácticas cotidianas y de la producción deseante de los seres humanos.

Esto significa voltear a ver la existencia, persistencia y acontecimiento de comunidades que reproducen la vida de manera no capitalista o al menos no completamente.⁴⁰² Lo no completamente capitalista y lo anticapitalista se convierten entonces en una *transformación del presente* que produce cuerpos y comunidades desde otros sitios que son distintos a los establecidos por el capital y su forma política y hegemónica de normar la vida. Es por ello que he preferido recurrir a la noción de comunidad (y procesos comunitarios), la cual implica un modo de establecer y crear relaciones sociales o vínculos compartidos que se coordinan inevitablemente a partir de los flujos y cortes del deseo de los cuerpos, y de su deseo inevitable de unirse (determinismo activo).⁴⁰³

La *producción de lo común* no sólo se da a partir del capital o como una relación antagonica a éste; de concebirlo de esta manera, sólo caeríamos en la trampa de siempre: colocar al capital como condición de posibilidad de lo anticapitalista, o bien, que lo anticapitalista surja únicamente como producción no deseada, pero aparentemente necesaria para el capital. Las

⁴⁰¹ Si bien Deleuze y Guattari hablan de colectividad para pensar en la *producción de lo común* a partir de los agenciamientos, he decidido emplear el término comunidad o comunitario, para deslindar la carga identitaria y unitaria que tiene actualmente el término «colectivo».

⁴⁰² Lo no capitalista es la antiproducción, lo considerado inútil en la producción deseante.

⁴⁰³ La comunidad entonces es una relación de composición que si bien puede darse a partir de la coordinación y cooperación, se da también a partir de tensiones que se resuelven en una constante transformación.

comunidades que surgen de dicha producción van más allá de esta trampa, ya que las prácticas y cuidados que surgen a partir de lo no-capitalista son grandes esfuerzos (conscientes o no) en los que se afirman la potencia de obrar, actuar y vivir; claro, a partir de la constante creación y transformación de vínculos concretos y específicos que incrementan las posibilidades de la existencia de una comunidad múltiple y heterogénea.

Dicha *producción de lo común*, y el surgimiento, por lo tanto, de comunidades heterogéneas, es sumamente visible, por ejemplo, en comunidades indígenas o campesinas en sus prácticas cotidianas tales como la lucha o ceremonias, celebraciones y rituales. Sin embargo, también están presentes en otros espacios y territorialidades, tales como en la vida urbana y en todas aquellas relaciones, creaciones y prácticas, que temporal y espacialmente son más efímeras y volátiles, pero que incrementan, permiten o facilitan la acción, la habitación del mundo, además de que no están completamente mediadas por el capital.

Entiéndase entonces a una comunidad como un conjunto de vínculos, relaciones, encuentros y composiciones en las que se comparte lo heterogéneo de cada cuerpo y cada modo; es un entramado heterogéneo, con tensiones y contradicciones,⁴⁰⁴ pero que funcionan de manera coordinada y/o cooperativamente durante un lapso de tiempo. Estas comunidades pueden tener objetivos múltiples, pero que, básicamente, tienden a procurar o a ampliar la satisfacción de las necesidades básicas de la existencia social e individual.

Ahora bien, claramente esta forma de las relaciones sociales se potencia en los momentos de profundización del antagonismo social, en los cuales se despliegan acciones de lucha que desafían, contienen o hacen retroceder las relaciones capitalistas.

Esto no significa que la *producción de lo común* y las comunidades surjan o se mantengan en una esfera de cristal o en un mundo perfecto e idóneo sin capital. Lo principal, sin embargo, es afirmar y destacar que la transformación,⁴⁰⁵ heterogénea y múltiple, que emerge de las relaciones de estas comunidades, implica la capacidad de dar forma no sólo a un nuevo tipo de cuerpo (o varios) y a su participación en la reproducción de la vida social, sino que trastoca, rompe, corta, deforma o transforma la propia forma de la dominación; de tal manera que, al hacerlo, se contrapone al capital. Por eso se dice que lo comunitario es antagónico al capital y su producción no necesariamente se define por éste.

⁴⁰⁴ Elementos heterogéneos, fragmentos, discontinuidades, averías, pedacería, etc.

⁴⁰⁵ Se distinguen entonces, al menos dos puntos de partida para pensar acerca de la transformación: 1) el que pone en el centro la producción de capital para garantizar su acumulación y reproducción o 2) el que sitúa existencia — material y significativa, humana y no humana— como punto de partida a través de los agenciamientos.

Derivado de lo dicho en los apartados anteriores, los elementos que conforman a una sociedad o el ámbito de lo social son los procesos de producción y la dimensión política, ambos vinculados por una cultura, pero una cultura entendida como una *praxis* en la que el sentido del mundo es diversa, a veces contradictoria y que atraviesa las creencias que ya se han establecido como tradición.⁴⁰⁶

Obsérvese que, en este caso, la producción de la política o la dimensión política no está separada de la *producción de lo común*, ya que en el capitalismo ocurre que los diversos procesos de *producción de lo común* quedan subordinados por la producción del capital, quedando relegados, fragmentados y sin significado alguno por éste. Algo similar sucede con la política, que se subordina o queda oculta por una política de Estado (*hegemonía*), que se muestra como el único espacio posible para la realización efectiva (acontecimiento) de lo común y se sitúa por encima de una sociedad con el afán de salvaguardar y ver por el “bien común”, es decir, por su propio bien, dejando la verdadera *producción de lo común* en el ámbito de lo privado que de igual manera es capturado muchas veces por el capital.

En cambio, la verdadera *producción de lo común* se basa en el cuidado y producción de una gran multiplicidad de vínculos que garantizan la satisfacción (en tanto que gozo) de una amplia gama de necesidades humanas. La producción de tal multiplicidad de vínculos concretos y su gestión (la política) no están, de facto, inconexos: lo político no es necesariamente una actividad autonomizada de la reproducción capitalista.

Bajo esta perspectiva de la *producción de lo común*, la multiplicidad y lo diverso tienen cabida desde un sentido ontológico, hasta un sentido material, cultural, social, económico y político: las comunidades que emergen de dicha producción demuestran cómo es que tanto la producción del cuerpo en tanto que individuo, así como la producción de comunidades, sólo es posible en la medida en que ambos procesos forman parte y son acontecimientos de la dimensión política en tanto procesos que dan forma o hacen una política de la comunidad.

De esto se sigue que, incluso en los procesos de producción, lo más importante no es únicamente los procesos materiales o físicos considerados con un valor por el capitalismo, de hecho, su principal elemento es que surgen gracias al acontecimiento de comunidades. Ejemplo de ello son en las redes transnacionales de reproducción y expansión de la vida social producidas por los migrantes latinoamericanos en Estados Unidos que combinan talleres textiles, procesos

⁴⁰⁶ «[La cultura] se halla, más bien, implícita la afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, de un nuevo sentido común y, por lo tanto, de una nueva cultura y de una nueva filosofía que se arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales» (A. Gramsci, “Notas críticas sobre una tentativa de «Ensayo popular de sociología marxista»”, en Nicolai I. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, trad. de Pablo de La Torriente Brau, Gabriel Barceló, et. al., Madrid, Siglo XXI, 1974, pp. 53-106).

de manufactura, maquila, etc., y que simultáneamente forman parte de la organización de la vida cotidiana en las urbes, las fiestas y costumbres de una forma tal vez ambigua y desbordada, pero siempre en lucha contra lo que se impone como “norma y destino”, es decir, todas esas ideas de inferioridad que de una u otra forma se han colado en la subjetividad de las sociedades. Ideas que en dichas comunidades logran romper para con ellos mismos.

Otro ejemplo donde acontecen este tipo de comunidades que van más allá de los aparatos de captura del capitalismo, son aquellas micro-comunidades que surgen en las escuelas, en el bachillerato, en las universidades o en cualquier tipo de institución educativa, más allá de las exigencias académicas, hegemónicas y tradicionales. Son comunidades, vínculos y cuerpos que acontecen o se forman más allá de la enseñanza de algún tipo de contenido. Surgen porque existe una verdadera comunicación, porque algo ocurrió en estos cuerpos, porque hay un mínimo de confianza que permite que la comunicación exista, aun así sea a partir de silencios. Incluso surgen micro-comunidades, si acaso efímeras, entre dos cuerpos que se saben necesarios entre sí, ya sea como un nodo que permite el flujo del deseo o como un nodo que corta o re-direcciona la energía del deseo.

Lo anterior ocurre, cuando los dos se ponen en un principio de igualdad ética y política, más allá de toda intelectualidad, “clase socioeconómica” o cualquier determinación, procurándose simultáneamente a sí mismos y entre ellos; ya sea a partir del gesto más discreto de ternura y amabilidad, o a partir de las diferentes intensidades que surgen de hacerse un cuerpo-amante que experimenta el gozo sin ningún tapujo o determinación que no provenga de dichos cuerpos. Como consecuencia de ello, es posible casi en todos los casos vivir alegre y libertariamente.

Es entonces que el principio de la *producción de lo común* y el principio de la *potencia política* como una praxis radican en una igualdad sensible de lo corporal;⁴⁰⁷ esto es, en una *estética de la existencia*, de la cual he hablado en los apartados anteriores, que radica en vivir la vida como si ésta fuera una *obra de arte*. Por lo tanto, la *producción de lo común* consiste en los actos estéticos del cuerpo como configuraciones de la experiencia, los cuales, como resultado, dan acontecimientos en los modos de sentir, afectar y ser afectado.

Una comunidad se produce a partir de ese casi imperceptible, pero milagroso acto de hacerse consciente de todo el sistema de evidencias sensibles que siente el propio cuerpo, pero que dichas evidencias no sólo también se comparten con los demás, sino que estos otros cuerpos

⁴⁰⁷ Esta praxis consiste en los actos estéticos del cuerpo, entendiendo a estos como configuraciones de la experiencia que a su vez surgen de la libre experimentación y usos del cuerpo. Cf. J. Rancière, *El reparto de lo sensible. Estética y política*, p. 6.

también son conscientes de dichas evidencias e interacciones. Este sistema de evidencias es una repartición o distribución de espacios, tiempos, interacciones, encuentros y actividades que determinan el tipo de comunidad que acontece y en la que todos los cuerpos involucrados participan o forman parte de este reparto; es por ello que se produce un *Cuerpo sin órganos* —un cuerpo común—.⁴⁰⁸ Por eso, es una falacia hablar de una política que se gana cuando se es ciudadano o cuando se pertenece a un *statu quo* de instituciones que “gobiernan” a una sociedad, ya que, en este cuerpo común, el gobierno que hay de sí mismo y de los otros surge a partir de las propias determinaciones de la comunidad que acontece, bajo sus propios criterios de la experiencia de lo sensible, a partir del espacio que les es simultáneamente propio y común: el cuerpo.

Este gobierno de sí y de los otros, que no es más que la participación de dicho reparto de evidencias, son las acciones políticas que cada cuerpo decide (dentro de esa comunidad) para elegir con quién o sobre quién se tiene la capacidad de relacionarse y compartir el cuerpo como un espacio en común, y con quién se mantiene una vecindad polémica, aunque no tiranizante.

Dicho de otro modo, las acciones políticas dentro de una comunidad radican en: 1) saberse cuerpos múltiples y diversos, con diferentes modos de volverse cuerpos alegres, es decir, de incrementar la capacidad de obrar, de sentir gozo e incluso de politizar los afectos tristes; y 2) de compartir el cuerpo como un espacio en común, pero sólo por el innegable hecho de una especie de determinismo libertario en el que se es consciente de que se es un cuerpo entre cuerpos, un modo entre modos que participa en la configuración de lo sensible y de su experimentación.

Entonces, cuando se habla de las prácticas del cuidado de sí y de los otros, o de procurar el gozo de sí y de los otros, significa que se busca generar prácticas que visibilicen los acontecimientos y voluptuosidades del cuerpo; más aún, estas prácticas buscan visibilizar al cuerpo como un espacio de intervención, transformación y producción; son prácticas que muestran cómo hacerse un cuerpo y cómo, incluso, los procesos anti-productivos del cuerpo pueden visibilizarse a través de los modos de relacionarse en dichas prácticas.

Esta *producción de lo común* o acontecimiento de una comunidad que no se da a partir de lo significativo, sino de lo sensible, a través de las prácticas mencionadas anteriormente, ponen en escena al cuerpo para ser ‘visto’ e inscrito en una comunidad: la comunidad de lo sensible, una comunidad de iguales en la que se perciben flujos, afectos, aromas, silencios,

⁴⁰⁸ Este momento de consciencia sobre dichas evidencias es lo que Rancière llama el *reparto de lo sensible*, el cual es un «sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas». Cf. J. Rancière, *El reparto de lo sensible...*, p. 9.

sonidos sin un orden preestablecido. Por tanto, lo que produce también comunidad es esta partición, fragmentación o diferenciación de lo político de la experiencia común, en tanto que dicha comunidad en su diversidad y multiplicidad forman un cuerpo o se hacen un cuerpo común.⁴⁰⁹

Las comunidades que se producen de esta manera son comunidades entre iguales que surgen a partir de los cortes de flujo de la energía del deseo en función de los procesos de producción que capturan una y otra a éste. Son comunidades capaces de configurar su experiencia corporal y sensibilidad a partir de los cortes. De esto se sigue que la *producción de lo común*, bajo esta propuesta, consiste en la producción de lo sensible en el cuerpo, en tanto que éste es un *espacio pedagógico*, es decir, un espacio dispuesto a la intervención y producción interminable de su propia sensibilidad consigo mismo y con los demás cuerpos.⁴¹⁰

La *producción de lo común* radica, pues, en la producción de lo sensible, ya que hay una producción que constituye un nuevo mundo en tanto que se constituye una nueva manera de habitar al mundo, un mundo afectivo y sensible en común. Es un espacio, pero también es la distribución y diferenciación de los acontecimientos y agenciamientos que suceden en dicho espacio; son las múltiples relaciones que se conforman entre cuerpos, produciendo a su vez, otros modos de hacer cuerpo.

Es por ello, que una pedagogía del cuerpo es plenamente política, pues lo sensible y la capacidad de afectarse y afectar a otros cuerpos es una pedagogía libertaria o emancipadora, desterritorializante, pues transforma y subvierte el orden de los discursos, la organización del espacio y del cuerpo así como las subversiones que de éste ocurran en todos sus modos de producción, ya que la *producción de lo común*, además de enfocarse en la producción de lo sensible, consiste también en cortar los flujos productivos del cuerpo en tanto que estos se encuentran sometidos a la vivencia temporal en función del trabajo —existir para el trabajo—.

La propia experiencia del tiempo o de lo temporal proveniente de la división del trabajo, pero cuando se da la *producción de lo común* a partir de la producción de lo sensible, se rompe con la vivencia de lo temporal avocándose sólo en experimentar los acontecimientos que le ocurren al propio cuerpo, ya sea consigo mismo o con otros cuerpos y con el resto del mundo. La temporalidad, en todo caso, en tanto que experiencia, está suprimida, abierta a la imposibilidad de hacer otra cosa, tal vez, a la experimentación de los instantes y de su propia duración; de los tiempos anti-productivos en los que alguien se estremece, se desborda, se

⁴⁰⁹ Cf. J. Rancière, *El reparto de lo sensible...*, pp. 14-15.

⁴¹⁰ Cf. J. Rancière, “Del arte y del trabajo. En qué las prácticas del arte y no son una excepción respecto de las otras prácticas”, en *El reparto de lo sensible...*, cap. 5, pp. 53-58.

regocija en compartir la *palabra viva* con otro cuerpo igual a él, o que simplemente se dedica a la vivencia y al sentir de los acontecimientos que lo rodean.

Este tipo de pedagogía es libertaria en tanto que emancipa o les abre a los cuerpos la posibilidad de eliminar los parámetros productivos de la vida y de la división del tiempo de esta. Es por ello que estos cuerpos también son estrategias, ya que con la experimentación y vivencia de estos acontecimientos que rompen con la producción se vuelven simultáneamente *Cuerpo sin Órganos*: cuerpos camaleónicos que comienzan a conocerse a sí mismos más y más y que inician a gozar y a producir acontecimientos para un deseo pleno y libre.

A su vez, estas prácticas sacan a los cuerpos de su espacio “doméstico” del trabajo,⁴¹¹ y les da o les devuelve el espacio público y privado sin estar en función de una producción salvaje y sin esa competencia voraz innecesaria para ganarse la cualidad de ciudadano en la cual han soterrado un falso derecho a acceder a toda *potencia política*. ¿Qué más prueba de democracia y autonomía que recuperar la capacidad de romper temporalidades y asumir las capacidades afectivas y sensibles del cuerpo como un espacio donde se produce cualquier tipo de saber y de práctica?

⁴¹¹ Cf. J. Rancière, *El reparto de lo sensible...*, pp. 54-55.

Conclusiones

Hoy en día, la preocupación que se ha manifestado acerca de cómo se concibe al cuerpo y cómo se está educando a éste no sólo es gracias al famoso giro corporal o a nuevas aproximaciones para formar y educar cuerpos de maneras más “integrales” o “amables”, sino que también es la muestra de que, incluso habiendo un excesivo avance tecnológico-científico y diversos enfoques pedagógicos, sigue imperando en la actualidad cualquier modelo que le sirva a un Estado o sociedad para mantener su *statu quo* en función del control y la dominación de los seres humanos en tanto que estos, como cuerpos que son, son sujetos políticos.

Por lo anterior, en la presente tesis se mostró que el cuerpo es un espacio y una *alternativa pedagógica* capaz de producir comunidades libertarias a través de la *erótica* y otras *políticas de la alegría*. Dicho de otro modo, lo que se ha mostrado es que el cuerpo es un *espacio pedagógico* que, a través de sus despliegues ético-estéticos, eróticos y políticos, es capaz de transformarse de otros modos para así conformar una diversidad de comunidades alegres, amorosas, hospitalarias y libertarias que existen y perviven casi más allá de cualquier tipo de *hegemonía*. Esto, a través de una alternativa pedagógica hedonista y erótica, donde la producción de los cuerpos, la configuración o desconfiguración de éstos, se da por medio del libre gozo de los placeres de sí y de los otros. Lo cual sitúa a los seres humanos en *políticas que acontecen desde la alegría*, el mutuo acuerdo y el libre flujo del deseo.

A partir de lo anterior, en esta tesis se muestra una breve concepción de lo que implica una educación y una pedagogía tradicional que es puesta en función del Estado para la conformación ético-política de las sociedades.

Dicha educación se nombró en el presente texto como *educación mayor*, a modo de símil al concepto de *mayor* que Gilles Deleuze y Félix Guattari acuñaron para la literatura y su propuesta de una *literatura menor*. Es así que, a partir de dicho concepto, se desplegó la crítica de una pedagogía que opera análogamente a una *literatura mayor*, es decir, una pedagogía que parte de una *educación mayor* que impone un sistema de significación hegemónico para la constitución y acción de todos los cuerpos. Mostrando así la relación que hay entre economía, política y educación en los procesos de formación del ser humano; por lo que la educación hegemónica o tradicional es el criterio con el cual se otorga y decide quién es acreedor —y en qué medida— de las capacidades y potencias políticas en tanto que “ciudadano” o “intelectual”,

y que la potencia y capacidad política de los cuerpos se tiene que disputar, ya que no es un ejercicio libre y la *producción de lo común* no surge del mutuo acuerdo.

Para mostrar el objetivo de la tesis y realizar dicha crítica, el texto nos llevó a hablar de todos estos cuerpos que también devienen minoría a través de otras prácticas que los forman y los constituyen también como ciudadanos y como cuerpos políticos. Estas minorías, en sus procesos de producción capitalista y deseante, se apropian no sólo de las normas lingüísticas, sino que se apropian de las “normas” ético-ontológicas, las deforman y las enriquecen por medio de prácticas donde el cuerpo deja de ser un conjunto de normas y codificaciones impuestas para su acontecimiento, utilidad, cuidado y gobierno de sí y de los otros.

Estos otros conjuntos de prácticas, e incluso terapéuticas del cuerpo, son las que muestran otro tipo de pedagogía que se encuentra siempre atravesando o al margen de toda educación hegemónica. A dicho conjunto de prácticas o pedagogías, continuando con el símil conceptual propuesto por Deleuze y Guattari, se le llamó *educación menor*, la cual es una educación que no tiene un sistema de normas o reglas determinadas para la formación de un cuerpo.

De modo que el concepto propuesto como *educación menor*, en tanto que crítica a una educación o filosofía de la educación tradicional, se convirtió en una crítica que señala particularidades como el hecho de que siempre ha existido la posibilidad de establecer ciertos criterios y prácticas para la formación y cuidado de los cuerpos; lo que de antemano nos sitúa frente a un tipo de creaciones que, en ausencia de una larga tradición, puede inventarse y reinventarse según cada cuerpo y según el movimiento del deseo.

Asimismo, dicha *educación menor* en tanto que práctica, al carecer de ortodoxia, recupera toda la potencia y capacidad política de cualquier ser humano y, además, tiene la capacidad de conectarse con la comunidad en la que se origina, incluso cuando esa comunidad no lo sepa y aunque aún esté por venir.

Al mostrar estos dos tipos de educaciones, se hizo evidente cómo es que el cuerpo es un *espacio pedagógico*, pero también una *alternativa pedagógica* a través de ambos tipos de educación. Dichas distinciones han mostrado, a su vez, la relación entre educación y política y la dimensión política del cuerpo, pues, en cualquier tipo de educación, surge la conformación de lo social o la *producción de lo común*, según la *capacidad o potencia política* de cada cuerpo.

Para ello se mostró en el presente texto cómo son posibles otros modos de educación que se encuentran al margen o coexisten con una *educación hegemónica* a partir de la *alternativa pedagógica* que Antonio Gramsci propuso. De dicha alternativa tomé como base su postulado o giro conceptual que le da a la categoría de *intelectual* para así mostrar que hay diversas prácticas que muestran que todos los hombres, sin importar el modo en como produzcan su

cuerpo, son intelectuales y cuerpos políticos. Con ello, se confirmó que la *capacidad y potencia política* son inherentes al cuerpo por ser un *espacio*, un *campo de intensidades*, *energía* y un *deseo* que es afectado y que tiene la capacidad de afectar a otros cuerpos, y que dichos acontecimientos, por ende, afectan no sólo la subjetividad de un ser humano, sino la conformación de toda una comunidad.

En este sentido también se habló de las prácticas y ejercicios que, o bien lo sujetan al cuerpo a partir de una educación hegemónica, o bien, lo transforman y le devuelven su *capacidad y potencia política* a través de pedagogías que provienen del *cuidado de sí* y del *cuidado de los otros*, así como de diversas prácticas que conforman *estéticas de la existencia*, puesto que parten de la sensibilidad, los afectos y el deseo del cuerpo. Todo ello nos permitió enfatizar la diferencia entre una *educación mayor* o hegemónica y dicha *alternativa pedagógica* la cual ha sido nombrada como *educación menor*.

Los modos de producir un cuerpo en la *educación mayor* son modos de hacerse un cuerpo a partir de vínculos que resultan de los *afectos tristes*, los cuales sujetan y esclavizan al cuerpo, reduciendo o limitando su capacidad de obrar; es decir, que un cuerpo se ve limitado en su campo de acción, ya sea en el ámbito político, como ciudadano, como humano o como lo más simple: un cuerpo que quiere gozar de sí mismo. En cambio, las prácticas y ejercicios que conforman una *educación menor* producen y forman cuerpos a través de vínculos activos que resultan de los *afectos alegres*, los cuales restauran la capacidad ilimitada que tiene un cuerpo de obrar; es decir, que cada cuerpo decide o lucha para cortar flujos, determinaciones, sujeciones, identidades, etcétera, colocándose así, como el más soberano y político de los cuerpos que está siendo con la capacidad de librarse, oponerse, resistirse o crearse una comunidad a pesar de las sociedades tristes que produce el capitalismo.

De estos acontecimientos pedagógicos, los que resultaron más importantes para esta tesis fueron los que se dan en la *educación menor*, ya que la particularidad de estos es que nos muestran cómo es su propio acontecer, pues no se dan si no es a partir de una pedagogía amorosa, erótica o alegre, y, al mismo tiempo, nos muestran que este tipo de pedagogía es resultado de ejercicios donde el vínculo maestro-alumno —o el cuerpo que de ello emana— surge a partir de ejercicios y prácticas eróticas que efectivamente se dan en lo cotidiano, pero también muchas veces en lo íntimo, en los recovecos o intersticios del aula que se crea, en una conversación, en caricias o encuentros entre cuerpos que liberan al deseo neurótico. Vínculos que van más allá de toda moral, costumbre, norma o disciplina.

Ahora bien, respecto a los *acontecimientos pedagógicos*, fue importante hablar de su origen no sólo en los sentidos que se ha mencionado anteriormente, sino explicar cómo surgen

en los cuerpos a partir de su movimiento. De modo que hablamos de los despliegues y las dimensiones del cuerpo. Si bien hay una infinidad de despliegues del cuerpo, los principales, y de los cuales derivan todos los demás, son los que surgen a partir de las dimensiones del cuerpo —ético-estética, erótica y política—, las cuales posibilitan sus movimientos.

Lo importante de ello ha resultado en poder señalar que la pedagogía es el plano de inmanencia o la condición de posibilidad de todos los despliegues (pliegues y repliegues también) y dimensiones mencionados anteriormente.

El hilo conductor de tal conclusión fue entender a la pedagogía como un conjunto de prácticas y ejercicios que intervienen en la producción y formación del cuerpo; que la pedagogía es el factor generador de todo tipo de acontecimientos en los cuerpos; y que, justo por eso, en esta tesis se le otorgó a la pedagogía un papel fundamental por ser creadora de acontecimientos, pliegues, despliegues y repliegues, pues finalmente es la directriz de todos los movimientos posibles de cualquier cuerpo.

Junto con ello, fue importante señalar constantemente que todas las dimensiones y despliegues se encuentran relacionadas entre sí, aunque la dimensión y despliegue que tiene una primacía, al menos teóricamente, sea el despliegue y la dimensión ético-estética, debido a que nos posibilita hablar de los afectos y de la sensibilidad: elementos que se encuentran siempre presentes en los demás despliegues y dimensiones.

Al hablar de estas dimensiones y despliegues, también se subrayó que es en la dimensión política, y en su despliegue, donde surge la *producción de lo común*. Pero, si hemos considerado teóricamente importante a la *dimensión política* del cuerpo, es porque ahí acontece plenamente la *producción de lo común* y la *producción de lo social*, según el tipo de educación que esté produciendo y formando a los cuerpos.

Ahora bien, nosotros terminamos interesándonos más por una *educación menor* que produce lo común y todo tipo de comunidades, en lugar de aquellas que producen lo social, porque éstas encasillan a los cuerpos en un colectivo social que siempre está sujeto o sometido a criterios de identidad en contra o en franca oposición a las comunidades, a las pluralidades y a las diversidades.

En este sentido, la *producción de lo común* es un despliegue que pertenece a la dimensión política, que nos permitió, no sólo ver las diferencias entre una comunidad y un cuerpo social, sino que nos mostró el carácter inherente de la potencia y capacidad política de todos los cuerpos, sin importar el tipo de pedagogía que esté formando o produciendo los cuerpos. Que la potencia y capacidad política de los cuerpos sean capturadas y ocultas por la *educación mayor* es sólo el fin del papel hegemónico que opera en ella. Luego, la potencia y capacidad política

no son más que la acción o *praxis* política, es decir, la capacidad de creación que tiene cada cuerpo, o bien, la capacidad creadora y transformadora que tienen irrenunciablemente.

Asimismo, respecto a la dimensión política y su despliegue, en tanto que prueba del carácter inherente de la potencia y capacidad política en la *producción de lo común*, se mostró de varios modos cómo son sus acontecimientos, ya sea por medio de eróticas alegres, a partir de una *praxis creadora* y transformadora, o a partir del *acuerdo* o el *desacuerdo*;⁴¹² no obstante, hay un criterio aún más primario: la *producción de lo común* surge a partir del principio de la igualdad sensible de lo corporal.⁴¹³

Consideramos a la igualdad sensible de lo corporal como el principio o el rasgo que cierra la propuesta desarrollada en la tesis, ya que engloba tanto aspectos metafísicos y ontológicos, así como aspectos éticos y políticos que repercuten y son visibles en la cotidianidad.

Con dicho principio se mostró cómo se produce lo común desde el deseo y su producción deseante, a partir de los agenciamientos y acontecimientos que se producen. Por otro lado, en el ámbito de los despliegues del cuerpo dicho principio opera desde la dimensión ético-estética hasta la dimensión política, ya sea a partir de los afectos repartición o distribución de espacios, tiempos, interacciones, encuentros y actividades que determinan el tipo de comunidad que acontece y en la que todos los cuerpos involucrados participan o forman parte de este reparto a partir de ejercicios y prácticas que se dan a partir de los múltiples y diversos usos del cuerpo.

Por último, algo que considero que se encuentra implícito en el desarrollo de toda la tesis es que la pedagogía tiene un carácter ontológico porque es *plano de inmanencia* o la condición de posibilidad que articula a los cuerpos en la cotidianidad, en todas sus dimensiones.

La pedagogía es entonces un modo de *ontología del presente*, pues se trata de manera implícita o explícita de ejercicios y prácticas que nos producen y nos hacen ser uno o varios modos de cuerpo, modos de existencia; y todo esos procesos de producción para hacerse un cuerpo, sin importar si es a partir de una *educación mayor* o *educación menor*, son pedagogías que materializan los modos de existencia de un cuerpo. Dicho de otro modo, la pedagogía es una ontología porque es la condición de posibilidad de los acontecimientos de los modos de existencia. La continua constitución ontológica de un cuerpo tiene que ver con procesos de producción y formación que se materializan y disponen al cuerpo en la cotidianidad del mundo.

De lo anterior puedo referirme al concepto de la pedagogía en dos sentidos: 1) en un *sentido ontológico*, en tanto que plano de inmanencia o condición de posibilidad de los modos

⁴¹² *Vid. supra*, cap. II. 4 de esta tesis.

⁴¹³ *Vid. supra*, cap. III.5...

de existencia; y 2) en un *sentido político*, en tanto que la pedagogía también implica un conjunto de prácticas y ejercicios que crean, producen y transforman al cuerpo, esto es, la pedagogía como una *educación menor* que se enfoca en los vínculos o relaciones de cuerpos para la formación y cuidado de sí mismos.

De lo expuesto en la tesis, considero importante destacar cuatro puntos para el desarrollo y continuación de esta investigación:

1. La relación entre los conceptos de pliegue, despliegue y repliegue con los de territorialización, desterritorialización y reterritorialización, para pensar otros modos posibles de escuela, en cuanto a la construcción de espacios diversos como el aula y otros espacios pedagógicos que se producen a partir del cuerpo. Si bien estos conceptos fueron desarrollados en aras de una pedagogía que ha sido nombrada como *educación menor*, considero importante expandir dicha investigación a espacios en los que incluso es posible retomar como reto y objetivo la educación escolar. Es decir, pensar y desarrollar dichos conceptos pensando en cómo ha de darse la construcción de un espacio pedagógico a partir de una *educación menor* que se inscribe dentro del ámbito escolar.

Dicha relación, la supongo como posible porque creo que hay un mapeo entre la primera tercia de conceptos y la segunda; la primera en los ámbitos metafísico y ontológico, y la segunda también, pero con repercusiones en los ámbitos del espacio, del lenguaje, de la comunicación, de la enseñanza y del aprendizaje.

Para ello, un eje directriz que hemos tomado muy en cuenta son las propuestas educativas de Paulo Freire o las filosofías de la educación anarquistas. La intersección entre estos conceptos propuestos por G. Deleuze y F. Guattari y estas filosofías de la educación, pueden resultar en valiosos modos de generar acontecimientos pedagógicos, incluso en la enseñanza escolar de ciertos contenidos.

Claro está, que dichos conceptos, en tanto que forman parte de *educaciones menores*, tienen que enfocarse siempre en el tipo de relación maestro-alumno que salvaguarde produzca, forme, y despliegue la capacidad política de los cuerpos involucrados en cuestión.

2. A partir de la propuesta de la *producción de lo común* y de la igualdad sensible de lo corporal, la cual fue propuesta principalmente a partir de *La repartición de lo*

sensible de Jacques Rancière, se desprende de esta tesis una línea de investigación que tiende a una filosofía de la educación que es a su vez una filosofía política debido, sobre todo, a la relación intrínseca entre pedagogía y política; esto a través de una estetización de la política enfocada en la experiencia y percepción de lo común en los usos y disposiciones del cuerpo en tanto que ciudadanos o en tanto la vivencia de ser un cuerpo social capitalista que se rige a partir de la “democracia”.

3. A partir del tratamiento y concepción que se adoptó del deseo, los afectos y el cuerpo, los cuales se abordaron principalmente a través de Baruch Spinoza, Gilles Deleuze, Félix Guattari y Michel Foucault, se habló del cuerpo como *máquinas deseantes* y sus procesos de producción deseante, con el objetivo de mostrar cómo es que, en dichos procesos de producción, existe una antiproducción que corta el flujo del deseo, cambia la dirección de sus flujos, su intensidad y se transforma para producir y hacerse otros modos de cuerpo cuyos acontecimientos son incalculables. Y todo ello es posible a partir de prácticas y ejercicios donde el deseo se concibe como algo positivo, subversivo, creador y liberador, donde se procura el gozo y el placer de sí mismo y de los otros.

Todo ello se desprende no sólo de ciertos tipos de filosofía, sino de otros tipos de saberes, como el psicoanálisis, que no se han conformado con la acepción negativa, neurótica o paranoica del deseo. Por ende, es posible desarrollar una línea de investigación en torno al psicoanálisis y la filosofía de los afectos y del deseo a partir de aproximaciones vitalistas, inmanentistas y materialistas.

Como ejes directrices, ha resultado completamente pertinente retomar la propuesta elaborada por Wilhelm Reich para continuar el tratamiento del deseo y su energía, gracias a las implicaciones que resultan en *La función del orgasmo* o en *La revolución sexual*, no sólo para el desarrollo teórico, sino para pensar incluso en un nuevo modo de “terapia filosófica” capaz de transformar no sólo la neurosis, sino todo afecto derivado de la *tristeza*.

En esta misma línea de investigación vale la pena retomar viejos cuestionamientos con los que se pretendió resolver si la energía sexual es el principal elemento del gozo y libre flujo del deseo, no para enfrascarse en una discusión acerca de si la sexualidad es lo que determina al ser humano, sino para estudiar nuevamente todo esto, pero en compañía de la genealogía de Foucault y su *Historia de la Sexualidad*, así como con otros pensadores que se han encargado de

hablar de las prácticas y ejercicios que se tienen hoy en día respecto al cuerpo y sus placeres.

Esta línea de investigación permite el desarrollo de otros tipos de corpografías que apenas hace unos años se empezaron a estudiar más a detalle. De ello se desprende, por ejemplo, estudiar al cuerpo-mujer, al cuerpo-queer, al cuerpo-homosexual y otras muy valiosas formas de hacerse un cuerpo que han procurado estratégicamente de su placer y su gobierno al margen de una sociedad machista. Los autores con los que pretendo continuar dicha investigación son, por ejemplo, Sade, Christine de Pisan, M. Foucault, Paul B. Preciado, Rene Scherer, Javier Sáez y Sejo Carrascosa.

4. De acuerdo al carácter ontológico que se le ha dado a la pedagogía y su relación inherente con la política, pretendo continuar dicha línea de investigación pensando al cuerpo y a la pedagogía desde una ontología política, ya que esto permitirá vislumbrar caminos o posibilidades para enfocarse no sólo en las condiciones de posibilidad del pensamiento político, sino en sus acontecimientos y sus modos de darse en tanto que cuerpos pertenecientes a comunidades o sociedades, ampliando las herramientas teóricas y conceptuales que no necesariamente parten de lo establecido en una filosofía o teoría política. Abordar al cuerpo desde una ontología política, me permitirá estudiar ciertos conjuntos de prácticas y ejercicios que no necesariamente pertenecen a la categorización de filosofía o teoría política. Lo cual, a su vez, permite otras aproximaciones a la política, evitando así la exclusión o subordinación tradicionales.

Ahora bien, en esta tesis se mostró que el cuerpo es un *espacio pedagógico* a través de los despliegues ético-estético, erótico y político del cuerpo y, gracias a esto, se mostró los modos y la capacidad que el cuerpo tiene de transformarse, desterritorializarse y resistirse, para conformar una diversidad de comunidades alegres, amorosas y libertarias.

Esto se mostró, a su vez, a través de: 1) una alternativa pedagógica o *educación menor*, la cual se da a partir de prácticas que constituyen una erótica; y 2) de la *producción de lo común*, donde se mostró que la producción de los cuerpos, la configuración o desconfiguración de éstos, se da por medio del libre gozo de los placeres de sí y de los otros, es decir, mediante *políticas de la alegría* que surgen del mutuo acuerdo y de la igualdad de lo sensible de lo corporal.

Mostrando, por último, la recuperación de éste y cómo de facto es que se sitúa como una alternativa pedagógica.

Es así como hemos llegado a la conclusión de que el cuerpo es un espacio y una *alternativa pedagógica* capaz de producir comunidades libertarias a través de la erótica y otras *políticas de la alegría*.

Por último, considero que en la exposición de esta tesis se cumplieron todos los objetivos; sin embargo, en el desarrollo de ésta ha surgido un objetivo que puede desarrollarse en un futuro próximo como continuación de este proyecto. A dicho apartado lo llamaré “La educación menor como una «máquina de guerra»”, cuyo objetivo surge toda vez diferenciadas 1) la *educación* y la *pedagogía* en la especificidad o la injerencia en los modos de producción y formación de los cuerpos, por medio de la noción de *educación mayor* (que ahora será aquí el sinónimo de *educación*), 2) la noción de *educación menor* (pedagogía), y 3) habiendo mostrado cómo surge un *acontecimiento pedagógico*, a partir de diversas prácticas desde una *educación menor*. Surge entonces la posibilidad de explicar que una *educación menor* es también una *máquina de guerra*, la cual, a grandes rasgos, es una máquina de expresión de todo lo que se encuentra oprimido en los espacios que se habitan cotidianamente (escuelas, ciudades, sociedades, la vivencia del propio cuerpo, etc.), que produce no sólo cuerpos libertarios, sino comunidades libertarias, es decir, una educación que les enseña a los cuerpos a procurar su libertad, su capacidad de gozo, su dignidad y creatividad para vivir, sin importar la mayoría de las circunstancias o ideologías que atraviesen a su sociedad, así como la posibilidad de crear comunidades o mínimas comunidades que resguarden su dignidad, su creatividad, dignidad y libertad. Y para ello, el ámbito más pertinente de desarrollo y estudio es una ontología política, aunque revisando primero los usos de este concepto a partir de lo que G. Deleuze y F. Guattari han desarrollado.

Bibliografía

- ARENDETT, Hannah, *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. 5ª reimp. Buenos Aires, Paidós, 2009.
- ARENDETT, Hannah, *Sobre la violencia*. Trad. de Guillermo Solana. 1ª reimp. Madrid, Alianza Editorial, 2006. («El libro de bolsillo» / Ciencias Sociales)
- ASSOUN, Paul-Laurent, *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- BATAILLE, Georges, *El erotismo*. Trad. de Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. Barcelona, Tusquets, 1997. (Ensayo, 34)
- BENJAMIN, Walter, *La metafísica de la juventud*. Introd. de Ana Lucas. Trad. de Luis Martínez de Velasco. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica / I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1993. (Pensamiento Contemporáneo, 27)
- CALDERÓN GÓMEZ, Jorge, “Sala de máquinas: Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze y Felix Guattari” [en línea], en *Nómadas: Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, núm. 14, 2016. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2123822>>. [Última consulta: 23/02/2021.]
- DE CERTEAU, Michel, *La cultura en plural*. Trad. de Rogelio Paredes. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1999. (Cultura y Sociedad)
- DE CERTEAU, Michel, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Trad. de Alejandro Pescador. 1ª reimp. México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2000. (El oficio de la Historia)
- DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*. Trad. de Rodrigo Vicuña Navarro. Santiago de Chile, Ediciones Naufragio, 1995.
- DELEUZE, Gilles, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Trad. de José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1989. (Paidós Básica, 48)
- DELEUZE, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*. Trad. de Irene Agoff. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1994. (Paidós Comunicación/Cine, 16)
- DELEUZE, Gilles, *Conversaciones. 1972-1990*, con Claire Parnet. Trad. de José Luis Pardo. 3ª ed. Valencia, Pre-Textos, 1999. (Ensayos, 94)
- DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*. Trad. de María Silvia Delpy y H. Beccacce. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2002. (Filosofía)
- DELEUZE, Gilles, *¿Qué es el acto de creación?* (Conferencia dada por Gilles Deleuze en la cátedra de los martes de la fundación FEMIS) [en línea]. Trad. de Bettina Prezioso. Disponible en: <<https://gpe21.files.wordpress.com/2010/02/deleuze-c2bfque-es-el-acto-de-creacion.pdf>>. [Última consulta: 08/06/2021.]
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*. Trad. de Isidro Herrera y Alejandro del Río. Madrid, Arena Libros, 2000. (Filosofía una vez)
- DELEUZE, Gilles, *En medio de Spinoza*. Trad. y notas de Equipo Editorial Cactus, 2º ed. Buenos Aires, Cactus 2008.

- DELEUZE, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Trad. de José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 2008. (Ensayos, 94).
- DELEUZE, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*. Trad. de Antonio Escohotado. 2º ed. Barcelona, Tusquets Editores, 2009. (Fábula, 167)
- DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido*. Trad. de Miguel Morey. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2017. (Paidós Básica, 10 Surcos)
- DELEUZE, Gilles & Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. de Francisco Monge. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1985. (Paidós Básica)
- DELEUZE, Gilles & Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. 15ª ed. Valencia, Pre-textos, 2018. (Ensayos, 94)
- DELEUZE, Gilles & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* Trad. de Thomas Kauf. 4º ed. Barcelona, Anagrama, 1997. (Argumentos, 134)
- DELEUZE, Gilles & Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*. Trad. de Jorge Aguilar Mora. 2ª reimp. México, Ediciones Era, 1990.
- DUCASSÉ, Pierre, *Historia de las técnicas*. Trad. de Tina Manzoni. 5ª ed. Buenos Aires, Eudeba, 1973.
- FARINA, Cynthia, *Arte, cuerpo y subjetividad. Estética de la formación y pedagogía de las afectaciones*. Tesis (Doctorado) [en línea] – Universidad de Barcelona, Barcelona, 2005. Disponible en: https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/2899/TESIS_CYNTHIA_FARINA.pdf?s [Última consulta: 07/07/2021.]
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002. (Nueva Criminología y Derecho)
- FOUCAULT, Michel, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. de Miguel Morey. 7ª reimp. Madrid, Alianza Editorial, 1998. (Humanidades)
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Trad. de Ulises Guinazú. 31ª ed. México, Siglo XXI Editores, 2007. (Teoría)
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. de Martí Soler. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003. (Teoría)
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Trad. de Tomás Segovia. 2ª ed. Madrid, Siglo XXI Editores, 2003. (Teoría)
- FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975- 1976)*. Edición establecida por Mauro Bertani, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Trad. de Horacio de Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000. (Obras de Sociología)
- FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Trad. de Horacio de Pons. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2002. (Obras de Sociología)
- FOUCAULT, Michel, *Dichos y escritos 1954-1984. Obras esenciales, Vol. 3. Estética, ética y hermenéutica*. Trad. de Ángel Gabilondo. Barcelona, Paidós, 2002. (Paidós Básico)
- FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009. (Obras de Sociología)
- FOUCAULT, Michel, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Trad. de Víctor Goldstein. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010. (Claves)

- FOUCAULT, Michel, *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II. Ed., introd. y trad. de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1999. (Paidós Básica, 101)
- FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*. Trad. de Alberto González Troyano. Barcelona, Tusquets Editores, 1992. (Fábula, 126)
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*. Ed. y trad. de Julieta Varela y Fernando Álvarez-Uría. 2ª ed. Madrid, Las Ediciones de *La Piqueta*, 1979. (Genealogía del poder, 1)
- FREIRE, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*. Trad. de Lilién Ronzoni. 45ª ed. México, Siglo XXI Editores, 1997. (Educación)
- FREIRE, Paulo, *Pedagogía del oprimido*. Trad. de Jorge Mellado. 2ª ed. México, Siglo XXI Editores, 2005. (Educación)
- FREUD, Sigmund, *Obras Completas*, Vol. XIV. Trad. de José L. Echeverry. 2ª ed. Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
- GRAMSCI, Antonio, *La alternativa pedagógica*. Trad. de Carlos Cristos. México, Fontamara, 2007. (Argumentos, 55)
- GALLO, Silvio, *Deleuze y la Educación*. Belo Horizonte, Auténtica, 2008.
- HAN, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona, Herder, 2013. (Pensamiento Herder)
- JAEGER, Werner, *Humanismo y teología*. Trad. de Alberto José Genty Tremont. Madrid, Ediciones Rialp, 1964. (Biblioteca de Pensamiento Actual, 118)
- JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1962. (Obras de filosofía)
- KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*. Prol. de Ángel Rivero Rodríguez. Trad. de José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 1991. («El libro de bolsillo» / Filosofía)
- KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*. Edición bilingüe. Trad. de Dulce María Granja Castro. México, UNAM/FCE/UAM, 2005. (Biblioteca Immanuel Kant)
- KANT, Immanuel, *Sobre Pedagogía*. Trad. de Oscar Caeiro. Buenos Aires, Universidad Nacional de Córdoba, 2009. (Mínima)
- LACAN, Jacques, *Escritos I y II*. Trad. de Tomás Segovia. 23ª ed. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005. (Psicología y ecología)
- LACAN, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia. 1962-63*. Trad. de Enric Berenguer. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- MARÍN, Sigifredo, *Pensar desde el cuerpo. Tres filósofos artistas: Spinoza, Nietzsche y Pessoa*. México, Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste, 2006. (Literatura)
- MARX, Karl, *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital*, Tomo I / Vol. I. Trad. de Pedro Scaron. 28ª reimp. de la 1ª ed. México, Siglo XXI Editores, 1975. (Biblioteca de Pensamiento Socialista, Los Clásicos)
- NEGRI, Antonio, *Spinoza y nosotros*. Trad. de Alejandrina Falcón. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001. (Claves)
- NIETZSCHE, Friederich, *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, en *Obras Completas, Vol.I, Escritos de juventud*. Trad. de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. De Santiago Guervós. Madrid, Tecnos, 2011.

- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1996. (Biblioteca Nietzsche)
- ONFRAY, Michel, *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*. Trad., pról. y notas de Ximo Brotons. Valencia, Pre-textos, 2002. (Ensayos, 708)
- PLATÓN, *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Trad. de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Alivieri y J. L. Calvo. Madrid, Editorial Gredos, 1983. (Biblioteca Clásica de Gredos, 61)
- PLATÓN, *Diálogos IV. República*. Trad. de Conrado Eggers Lan. Madrid, Editorial Gredos, 1988. (Biblioteca Clásica de Gredos, 27)
- PLATÓN, *Diálogos VIII. Leyes (Libros I-VI)*. Introd., trad. y notas de Francisco Lisi. Madrid, Editorial Gredos, 1999. (Biblioteca Clásica de Gredos, 265)
- PLATÓN, *Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII)*. Introd., trad. y notas de Francisco Lisi. Madrid, Editorial Gredos, 1999. (Biblioteca Clásica de Gredos, 266)
- RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996. (Diagonal)
- RANCIÈRE, Jacques, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Trad. de Núria Estrach. Barcelona, Laertes, 2002.
- RANCIÈRE, Jacques, *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Trad. de Cristóbal Durán, Helga Peralta, Camilo Rossel y Francisco de Undurraga. Chile, Editorial LOM, 2009.
- REICH, Wilhelm, *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón. Problemas económico - sexuales de la energía biológica*. Trad. de Felipe Suárez. Madrid, Paidós, 2010.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emilio o de la educación*. Pról. y trad. de Mauro Armiño. Madrid, Alianza Editorial, 1990. (Clásicos)
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*. México, Siglo XXI Editores, 2003. (Biblioteca del Pensamiento Socialista)
- SLOTERDIJK, Peter, *Normas para el parque humano: Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. 4ª ed. Trad. de Teresa Rocha Blanco. Madrid, Siruela, 2006. (Biblioteca de Ensayo)
- SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. 1º reimp. de la 1ª ed. Trad. de Vidal Peña García. Madrid, Tecnos, 2014. (Los esenciales de la Filosofía)
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de Atilano Domínguez. Madrid, Trotta, 2000. (Clásicos de la Cultura)
- SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político*. 3ª ed. Pról., ed. y trad. de Atilano Domínguez Basalo. Madrid, Alianza Editorial, 1986. («El libro de bolsillo» / Filosofía)
- SPINOZA, Baruch, *Tratado político*. Pról., ed. y trad. de Atilano Domínguez Basalo. . 3ª ed. Madrid, Alianza Editorial, 1986. (Clásicos).
- TORRES ORNELAS, Sonia, “Deleuze: el deseo como principio de lo social”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana* [en línea], vol. 23, núm. 80, enero 2018, pp. 213-221. ISSN 2477-9555. Disponible en: <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/23349>>.