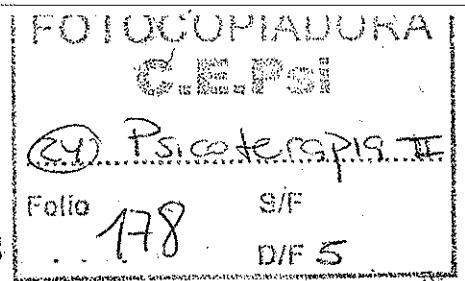


ANA MARÍA FERNÁNDEZ
LAS LÓGICAS COLECTIVAS



IMAGINARIOS, CUERPOS Y MULTIPLICIDADES

Colección
SIN FRONTERAS
Editorial Biblos

CAPÍTULO 2
Lógicas colectivas y producción de subjetividad

1. Los topes de la amalgama moderna

Tornar la advertencia foucaultiana del universal antropológico implica encontrarse permanentemente con el *tope de la amalgama moderna*, es decir, las invisibilizaciones que genera un modo de *naturalización* por el cual pesamos que la realidad está efectivamente compuesta de sujetos, objetos y representaciones; en tal operatoria *deshistorizamos -universalizamos-* tanto la idea de "un sujeto" que conoce el mundo a través de "sus representaciones" como el criterio por el cual la diferencia será pensada como negativo de lo idéntico, o sea, queda reducida a la alteridad.

Indagar las *lógicas colectivas* supone desde esta perspectiva trabajar las dimensiones subjetivas puestas en juego evitando, como ya se ha dicho, sustancializar, esencializar o naturalizar una idea de sujeto que se connote en el marco del universal antropológico. En tal sentido, repensar la propia noción de subjetividad tiene significativas implicancias filosóficas y políticas.

Con respecto a la cuestión filosófica, forma parte de cierto agotamiento de las filosofías del sujeto que formaron una particular amalgama conceptual -que la modernidad naturalizó- hoy en fuerte elucidación crítica. Ya Foucault había señalado los problemas que ha implicado el tomar al "hombre" como objeto de estudio, problema fundante de la constitución misma de las ciencias humanas. Planteó importantes cauciones de método frente a este "pliegue de lo empírico a lo trascendental" característico de lo que él ha de nominado *paradigma antropológico*.¹

Con esta idea de pliegue de lo empírico en lo trascendental se refiere a la encerrona que supone el desarrollo de indagaciones empíricas "positivas" que toman como "objeto" de estudio un sujeto trascendental, universal: el Hombre. Una de sus consecuencias más significativas es que la institución de este sujeto universal y el paradigma antropológico que se instituye no sólo se circunscriben a lo humano racional sino que no pueden escapar al etno-logo-falo-centrismo y conllevan la imposibilidad de pensar *lo otro*, salvo como diferencia desigualada; de allí que planteará que pensar *de otro modo* es la condición de posibilidad para la creación de aquellas libertades por venir.

La posibilidad de construir tales libertades tendrá como una de sus condiciones historizar-desesencializar un pensamiento que ha pensado la diferencia como alteridad

¹ Véase M. Foucault, *Las palabras y las cosas*.

donde el diferente necesariamente será imaginizado como inferior, peligroso o enfermo.²

En realidad, la *noción moderna de sujeto* es inseparable de la noción de *representación* y de un modo particular de pensar la diferencia —en clave platónico-hegeliana— *como negativo de lo idéntico*; por tal razón una reformulación crítica del sujeto cartesiano implica, a su vez, poner en discusión —tanto en el plano estrictamente filosófico como en el plano político, pero también en las territorializaciones disciplinarias— la *noción de representación* y la *relación identidad-diferencia*.

En tal naturalización, el sujeto trascendental escindido metafísicamente del mundo sólo puede conocer a través de las representaciones que construya de la realidad. Instituido como sujeto, necesariamente lo que no es sujeto —*el objeto*— sólo puede ser abordado gnoseológicamente mediado por las representaciones. Éstas, como se señaló en el capítulo anterior, no refieren meramente al objeto sino a su modelo o idea.

En la misma línea el sujeto político, por ejemplo "el ciudadano" sólo puede gobernar a través de sus representantes. En síntesis, en un mismo movimiento se universaliza el sujeto, se esencializa la representación y se designa la diferencia.

Pero a partir de los aportes de diferentes autores puede hoy pensarse esta división u ordenamiento de la realidad en sujetos y objetos, esta escisión sujeto-mundo, es decir la soledad "ontológica" del sujeto, no como un "ya dado" sino producto de la construcción histórica de la episteme moderna de las sociedades occidentales.

En concordancia con lo anterior, puede decirse que ese sujeto universal, idéntico a sí mismo, ha instituido todo lo que no es "yo" como otro siempre alteridad, extranjería, diferencia. No se trata de una consecuencia indeseada a corregir, sino que en tanto el Hombre se constituyó como sujeto y el mundo como imagen, en esta producción representadora él será "medida de todo lo ente y pondrá todas las normas".³ La dimensión política de esta problemática filosófica es inmensa.

Allí "el otro" siempre extranjería, diferencia, complemento o suplemento, es decir, mujeres, homosexuales, clases, etnias y religiones no hegemónicas, fueron y son considerados inferiores, peligrosos o enfermos. Desde allí han soportado por muchos siglos dispositivos de desigualación, discriminación, exclusión, estigmatización o exterminio, aún vigentes.

Ya Heidegger ha puntuado históricamente el horizonte de sentido de las filosofías del sujeto moderno. Considera que es necesario entender la palabra *subjectum* a partir de su acepción latina como *lo que yace ante nosotros y como fundamento que reúne todo sobre sí*. Señala que en un primer momento éste significado metafísica del concepto de sujeto no estaba especialmente relacionado con el hombre y menos aún con el yo. El rasgo propio de la modernidad radicará en que el *hombre se convierte en sujeto*.⁴

Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal. Pero esto sólo es posible si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad.⁵

Cuando Heidegger se pregunta por lo propio de la imagen del mundo que constituye la modernidad considera que producir una imagen del mundo no implica que "lo ente se nos represente", sino que "en todo lo que le pertenece y forma parte de él, se presenta

² Véase A.M. Fernández, *La mujer de la ilusión*.

³ M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 72 y ss.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

ante nosotros como sistema". Avanzará afirmando que allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo cual el hombre puede tomar sus disposiciones, es decir que construir una imagen del mundo significa radicalmente "concebir al mundo como imagen".⁶ Este posicionamiento moderno implica una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad, ya que se busca y encuentra el ser de lo ente en la *representabilidad* de lo ente. Que lo ente llegue a ser en la representabilidad es lo que hace que la época en que esto ocurra sea nueva respecto de lo anterior. Es decir que no se trata de analizar cómo se pasa de una imagen del mundo medieval a una moderna, sino que el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen es lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna.

Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* y, por tanto, ha llevado su vida a la posición principal, en el centro de toda relación.⁷ Esta composición moderna del mundo como imagen implica necesariamente la configuración de la producción representadora. En esta producción representadora "el hombre" dará medida a todo ente y pondrá todas las normas.⁸

La puntuación como producción histórica y no esencial por la cual se fundan en un mismo movimiento *el hombre, el sujeto y la representación* implica abrir condiciones de posibilidad para desnaturalizar esta amalgama moderna. Ya en el siglo XIX se producen decisivas interpelaciones críticas en pensadores que trabajaron sobre los impensados de tal amalgama. Sin duda entre los aportes más significativos pueden considerarse aquellos realizados por los "maestros de la sospecha": Freud, Marx y Nietzsche,⁹ quienes abrieron campos de saberes y prácticas en sus respectivos dominios a partir de trabajar las sombras o desechos que los modos de constitución de la verdad moderna habían instituido como tales.

El campo de problemas que abrió la desnaturalización de la "episteme moderna ha sido transitado desde muy diversas perspectivas a lo largo del siglo XX; el propio Heidegger, también Foucault, Deleuze, Castoriadis, Freud, Lacan y Derrida son algunos de los pensadores que -desde distintas áreas de problematización— produjeron pensamiento inaugurando áreas de saberes y prácticas donde la episteme moderna había instituido sus invisibilidades y silencios de enunciados.¹⁰

De todas formas, el impensado de la amalgama moderna que un autor determinado logra pensar y poner en enunciado suele no revertir todos los términos de esa amalgama. Así, por ejemplo, tanto la invención del inconsciente freudiano como el sujeto barrado lacaniano operaron discontinuidad y ruptura respecto del sujeto de conciencia, y abrieron nuevos campos de saberes y prácticas. Al mismo tiempo puede considerarse un tanto más borroso el grado de ruptura de las representaciones inconscientes freudianas respecto de la representación filosófica. También puede decirse que tanto las conceptualizaciones freudianas como las lacanianas se mantienen, en muchos de sus tramos, tributarias de una noción de diferencia como alteridad, donde lo otro, el otro, sólo puede ser pensado como negativo de lo idéntico.

Sin duda puede afirmarse que la invención psicoanalítica compartió con las vanguardias estéticas del siglo XX un movimiento de ruptura de la "evidencias" que la amalgama moderna había instituido. En esa línea, cuando diseñó sus primeros dispositivos

⁶ *Ibidem*.

⁷ M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, pp. 72 y ss.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Véase M. Foucault, Nietzsche, Freud y Marx.

¹⁰ Ya en A.M. Fernández *El campo grupal*, se había señalado que las invisibilidades y los silencios de enunciado constituían los objetos prohibidos o denegados de un campo de problemas.

también junto a la descomposición de palabra y concepto (asociación libre) desarmó un uso convencional de reunión al inaugurar un estilo de trabajo que instituyó una de sus tecnologías más importantes: *el uso del diván*, que desarticula las condiciones usuales de diálogo y opera como condición de posibilidad de las operaciones propiamente psicoanalíticas en los dispositivos de cura de "uno por uno". Para que las operaciones del inconsciente operaran visibilidad, por alguna razón, fue necesario que los cuerpos abandonaran sus posiciones habituales de uso en las situaciones *tête-à-tête*.

Pero en el juego de abrir visibilidad se abren necesariamente otras invisibilidades por lo que en tanto su diseño habilitó un dispositivo de "uno por uno" creó condiciones para invisibilizar el entre-algunos o el entre-muchos en que se producían los mecanismos que luego serían conceptualizados también desde el uno-por-uno.

Al mismo tiempo, al centrar sus recursos en el ejercicio de la escucha y distanciar lo más posible el entre-dos en el uso del diván, quedaron en menor visibilidad en ese uno-por-uno la producción, acumulación y distribución de las intensidades de las máquinas corporales colectivas (agenciamientos maquínicos corporales) y la producción colectiva de los agenciamientos de enunciación.

Rene Kaës señala los obstáculos que el "nacimiento" del psicoanálisis surgido como abordaje de procesos individuales presenta frecuentemente para muchos psicoanalistas para entender la especificidad de los acontecimientos grupales y la especificidad de lo que en tales instancias colectivas se produce, particularmente la "diversidad de las dinámicas inconscientes grupales".¹¹

El dispositivo con que se trabaja en las *jornadas de producciones grupales* no sólo es colectivo sino que emplea un recurso psicodramático como la multiplicación dramática que dispone a abrir visibilidad a los cuerpos que se afectan colectivamente.

No se trata de ponderar qué dispositivo tiene mayores méritos, sino simplemente de señalar que para poder pensar las *lógicas colectivas de producción de subjetividad* posiblemente serán más aptos para ese fin diseños de dispositivos colectivos. Éstos, cuando utilizan recursos tecnológicos psicodramáticos, vuelven visibles las afectaciones de los cuerpos y sus intensidades, por lo que fuerzan a pensar estos impensados del lenguaje y la representación de la amalgama moderna.

2. De la diferencia a la multiplicidad

En su conceptualización de los imaginarios sociales, Castoriadis indagó las condiciones de producción de aquellas invenciones colectivas y anónimas por las cuales lo histórico social opera transformaciones de sentido en una sociedad, desmarcando su pensamiento de una idea de sujeto y/o inconsciente colectivo.¹² Para ello, luego de señalar los límites del "pensamiento heredado" para pensar la imaginación colectiva, estableció unas primeras puntuaciones con relación a la producción de invención de las lógicas colectivas con la noción de *magma*. Si bien su pensamiento sobre las lógicas magmáticas queda sólo esbozado, interesa aquí resaltar tres cuestiones:

- Al apuntar la idea de magma como multiplicidad, habilitó el pensamiento de lo colectivo como un campo de heterogeneidad. Se trata de pensar la diversidad, la *multiplicidad* en tanto categoría. Al indagar la capacidad de invención colectiva pudo pensar *lo que no es idéntico ni diferente*.

¹¹ R. Kaes, *El psicodrama psicoanalítico de grupo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

¹² Esta diferenciación ya había sido realizada por psicoanalistas grupalistas franceses. Véase: D. Anzieu, *El grupo y el inconsciente*; R. Kaes, *El aparato psíquico grupal*, Barcelona, Gedisa, 1977.

•Lo imprevisto de un acontecimiento, lo impredecible de una invención colectiva y anónima, no debe deslizarse hacia un pensamiento de lo incausado; dirá que lo imaginario social, lo histórico social, es *indefinidamente determinable*. Es decir, pudo pensar la determinidad más allá de la determinación causal.

•Las dimensiones de multiplicidad magmática, indefinidamente determinables, operan en permanente articulación con las dimensiones identitarias de la determinación. Al señalar la permanente tensión entre las dimensiones identitarias y magmáticas, evitó los binarismos clásicos.¹³

En lo que respecta a la posibilidad de pensar de otro modo aquello que la modernidad configuró desde el sujeto y la representación, en lo relativo a *la diferencia*, también han sido decisivos, a mi criterio, los aportes de Deleuze. Si, como ya se dijo, no se trata de la crítica a la mera diferencia sino de la diferencia como negativo de lo idéntico, por lo que en el mismo movimiento en que se distingue la diferencia se instituye la desigualdad.¹⁴ Esto abre tanto la dimensión filosófica como política de la cuestión de la diferencia; el pensamiento filosófico y político del siglo XX ha estado atravesado por estos debates.

Por tal motivo, es necesario abrir alertas epistemológicas y cauciones de método, tanto en las propias territorializaciones disciplinarias como en las indagaciones desdisciplinarias. ¿Cómo pensar la dimensión subjetiva evitando toda trascendentalidad, sustancialismo, esencialismo?, ¿cómo pensar categorías que no recaigan en el problema de la representación?, ¿cómo operar con una lógica de la diferencia que no se sostenga en el a priori epistémico de la diferencia como negativo de lo idéntico? De ahí la importancia otorgada a pensar *multiplicidades* y no la diferencia, *producciones de subjetividad* y no sujeto.

Sin duda, autores como Foucault y Deleuze, abrevando en Spinoza y en Nietzsche, han sido hitos de gran trascendencia en crear las condiciones de posibilidad —desde su crítica al pensamiento de lo Uno— desmarcándose de dialécticas y estructuralismos.

Esta idea deleuzeana de *diferencia de diferencias* que no remiten a ningún centro o idéntico se acompaña de la idea de una *repetición* que no remite a ningún origen;¹⁵ se trata de hacer diferencias más que de ser diferente; de este modo refiere a diferencias de intensidades, no a alteridad. Son diferencias que están ínsitas en aquello que se va diferenciando. Es un *poder ser*, un poder de ser abierto, activo que en este hacer diferencias va produciendo multiplicidades.¹⁶

De ahí la importancia de la noción deleuzeana de *multiplicidad*.¹⁷ Como ya se ha señalado, no se trata de negar identidades ni totalizaciones sino de pensar totalizaciones que no subsuman las partes. La recuperación realizada por Deleuze del pensamiento de Lucrecio —quien ya decía: "lo Uno, esa manía del espíritu"— crea un buen punto de partida en la construcción de un pensamiento de las diferencias de diferencias que en su accionar configuran multiplicidades. Desde esta perspectiva, la multiplicidad es *el don*

¹³ Esta misma construcción conceptual castoridiana permite interrogar críticamente la expresión *instituido-instituyente* ya que si la tensión se establece entre una dimensión identitaria y una dimensión magmática en la que radicaría la potencia instituyente, resultaría reductivo circunscribir la multiplicidad que tensiona lo instituido en una lógica de oposición de dos términos.

¹⁴ Véase A.M. Fernández, *La mujer de la ilusión*.

¹⁵ Véase G. Deleuze, *Diferencia y repetición*.

¹⁶ Véase F. Santos, "Deleuze: diferencias de diferencias", conferencia, Programa de Actualización en el Campo de Problemas de la Subjetividad, posgrado interdisciplinario, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, noviembre de 2005.

¹⁷ Véase G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*.

*de lo di verso, de las diferencias que retornan como intensidades que se repiten configurando plexos de relaciones rizomáticas.*¹⁸

Estas herramientas conceptuales han sido de importancia para pensar las diferentes lógicas con las que opera un colectivo en acción. Desde esta perspectiva puede decirse que en los momentos de invención imaginante se desborda la representación y un agrupamiento trabaja en lógica de multiplicidad

3. De los modos de subjetivación a la producción de subjetividad

En la tarea de desesencializar la noción de sujeto han sido valiosos los aportes de Foucault con su noción de *modo de subjetivación*. Trabajó en la historia de los modos de subjetivación, o sea, en las transformaciones, en las variaciones que cada sociedad presenta -a través de la indagación de los dispositivos de saber-poder que instituye, las estrategias biopolíticas que despliega, las prácticas institucionales y prácticas de sí que habilita- en la construcción de *sus* habitantes, en cierto momento histórico. A su vez, dentro de un mismo período se podrán encontrar diferentes dispositivos, estrategias y tecnologías que producirán diversas modalidades de subjetivación, que distinguirán a los diferentes grupos sociales que integran esa sociedad y crearán las condiciones de circulación y apropiación de sus integrantes.

Los modos de subjetivación se articulan con los *modos de objetivación* que establecen relaciones de saber y legitiman las distribuciones de poder y los espacios (público y privado) legitimados para la circulación de cada colectivo (clases, géneros, etnias, colectividades religiosas, grupos etarios, etcétera).

Los diferentes modos históricos de subjetivación son elementos estratégicos en el policiamiento de cada sociedad. Tal ordenamiento no se logra sólo a través del modo en que los integrantes de una sociedad piensan, sienten y actúan, sino también *marcando sus cuerpos*. El análisis de las estrategias de poder que intervienen y de las producciones de saber que objetivan y legitiman tanto las posiciones privilegiadas como las desfavorables haría posible volver a la clásica interrogación de por qué los hombres —y ni qué decir las mujeres- luchan por su servidumbre como si lucharan por su libertad.¹⁹

Al mismo tiempo, y siguiendo a Foucault, los modos de subjetivación —en tanto formas de actividad sobre sí mismo— no sólo darán cuenta de los modos de sujeción; toda instancia de análisis de los poderes tendrá que establecer las múltiples formas de resistencia a éstos, es decir, de enfrentar también de muy diversas maneras a los aparatos de dominio. Siempre hay un resto o un exceso que no puede disciplinarse. Es decir que no puede pensarse la subjetividad como el mero resultado o efecto de los dispositivos de saber-poder y sus estrategias; habrá que tener siempre en cuenta ese resto-exceso que resiste a la inclusión en lo instituido. Es pertinente recordar aquí que también Castoriadis planteaba que la radicalidad imaginante no podría ser absolutamente disciplinada.

Ese resto-exceso que resiste a disciplinamientos puede ser pensado tanto en el plano sociohistórico, colectivo, en las revueltas e insubordinaciones a órdenes políticos y económicos, como en las resistencias, desobediencias, transgresiones anónimas propias

¹⁸ Véase F. Santos, ob. cit

¹⁹ Véase E. De la Boétie, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Rosario, Grupo Editor de Estudios Sociales, 1968. Armando Bauleo plantea con respecto al célebre texto de La Boétie: "Libro revolucionario, escrito y difundido alrededor de 1548. Este texto, misterioso y fascinante, desde su nacimiento hasta la actualidad aparece y desaparece de circulación sin que se puedan dar razones de estos vaivenes, lo que hace pensar sino habría que buscarlos, más que en cualquier otro lugar, en «los peligros que acechan a la democracia» frente a la aparición de brotes autoritarios en ciertos periodos críticos", ob. cit.

de quien resiste en sus síntomas, locuras, delirios, sueños o enfrentamientos más o menos silenciosos o anónimos por sus autonomías y/o por sus afirmaciones de lo que le es propio.

Interesa aquí rescatar algunas puntuaciones que estas nociones foucaultianas han permitido para pensar en el campo de problemas de la subjetividad:

•El referir a lo histórico ha sido un elemento estratégico para desesencializar la cuestión de la subjetividad. Muchas cuestiones referidas por ejemplo a lo masculino y lo femenino pensadas como condición (biológica, inconsciente), como un ya dado, podían considerarse producción sociohistórica.²⁰ Mucho de lo pensado como un sujeto universal, al desesencializarse, puede pensarse como uno de los modos de subjetivación de un período histórico o un grupo social particular.

•Pensar la subjetividad exige desandar un sentido común disciplinario-que ha ubicado la cuestión del sujeto en la interioridad, en oposición a un mundo o realidad pensados como exterioridad- fundado a partir de un modo particular de la territorialización disciplinaria como efecto de identificaciones tempranas. En realidad, todas las instituciones producen subjetividad²¹ y en tal sentido es necesario desmarcar la noción de subjetividad de "familiarismos" fundantes.

•Producir elementos conceptuales que permitan pensar ese resto-exceso requiere desdisciplinar los dominios de objeto unidisciplinarios y abrir la constitución de campos de problemas, necesariamente desdisciplinarios, donde las teorías intervinientes aporten problemas y no sistemas donde aporten herramientas para pensar y no verdades de referencia.²²

•Se inscribe en aquellos linajes de pensamiento que trabajan en la deconstrucción de oposiciones binarias clásicas: interioridad-exterioridad, profundidad-superficie, sujeto-objeto, individuo-sociedad, consciente-inconsciente, estructura-acontecimiento.²³

La noción de modos de *subjetivación* se refiere a procesos históricos y estos escritos intentan pensar la *dimensión subjetiva en situaciones del aquí y ahora*, en las múltiples producciones de un *dispositivo grupal-institucional en acción* o bien en colectivos que implementan sus propios dispositivos tal como las asambleas barriales y las fábricas recuperadas que visitamos como parte de un programa de investigación.²⁴

Sin embargo, el poner a trabajar esta noción ha sido un hito importante y forma parte de los antecedentes conceptuales que hacen linaje para pensar hoy el problema de la subjetividad y sus diferentes modalidades de configuración.

El término *subjetividad* suele tener un uso un tanto impreciso, a veces como todo aquello referido a un sujeto o bien como subjetivo, opuesto a objetivo. Aquí se emplea como *producción de subjetividad*, refiriéndose con el término *producción* a la instancia

²⁰ Véase A.M. Fernández, "Morales incómodas. Algunos impensados del psicoanálisis en lo social y lo político".

²¹ Véase A.M. Fernández, "Notas para la constitución de un campo de problemas de la subjetividad", en A.M. Fernández y cols., *Instituciones estalladas*

²² Véase A.M. Fernández, *El campo grupal*.

²³ Véase A.M. Fernández, "El niño y la tribu", en A.M. Fernández y cols., *Instituciones estalladas*.

²⁴ Proyecto de Investigación "Política y subjetividad: estrategias colectivas frente a la vulnerabilización social", Programación Científica Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT) Código P052. 2004-2007, directora: Ana María Fernández, codirectora: Mercedes López, equipo de investigación: Sandra Borakievich, Xavier Imaz, Laura Rivera, Enrique Ojám, Liliana Farruggio, Cecilia Calloway, Candela Cabrera, Laura Gobet.

de pensar lo subjetivo básicamente como proceso, como devenir, y por tanto no necesariamente enmarcado en el paradigma de la representación.

El término *subjetividad* presenta el desafío de pensar la articulación entre los modos sociales de sujeción y su resto o excedente no sujetado tratando de mantener un modo de categoría de sujeto que no parta de un origen indiviso "interior" que luego habría que relacionarlo con "el afuera". En esa línea se trata de construir herramientas conceptuales que no circunscriban la subjetividad a un plano estrictamente mental.

Entonces, se trata de pensar una dimensión subjetiva que se produce en acto, que produce sus potencias en su accionar; es decir, pensar básicamente en un campo de inmanencia y no trascendental, singular y no universal. No se trata aquí de definir qué es la subjetividad sino de *pensar cómo se instituyen las dimensiones subjetivas en las situaciones colectivas que indagamos*.

En tal sentido, para pensar las dimensiones subjetivas en las instancias colectivas en que trabajamos se ha tratado de *localizar situaciones* donde se *produce subjetividad*, por lo que más que a una sustancia que subyace refiere a un *accionar*, a *procedimientos* de producción de un tipo particular de singularidad, de potencia en acto; en este campo de inmanencia la subjetividad es producida en instancias colectivas institucionales-comunitarias, en instancias colectivas de pequeño grupo o grupo amplio, sea en dispositivos diseñados especialmente o en los colectivos de los ámbitos institucionales o comunitario por los que transcurre la vida. En ninguna de ellas de igual manera. En mi criterio, estas producciones de subjetividad aprehendidas en un plano de inmanencia remiten para su elucidación, dadas sus características rizomáticas, a las *lógicas de multiplicidades*.

Es esta idea de *producción en situación, en acto y por tanto inmanente lo que quiere resaltarse*. Se trata no sólo, entonces, de un sujeto barrado —en tanto que sujeto del inconsciente que quiebra el paradigma de un sujeto de conciencia— sino de subjetividades producidas en acto, que quiebran toda idea de trascendencia.

No se trata de negar la categoría de sujeto, mucho menos de negar *lo que permanece*²⁵ sino de producir las herramientas conceptuales para *pensar una dimensión subjetiva producida en el "entre" de un colectivo en acción*; es decir que se trata de pensar esos restos-excesos que se producen en el "entre" de los pliegues, repliegues y despliegues de las multiplicidades. Pensar esos restos-excesos es pensar esos cuerpos sin organismo, esas partes de cuerpo que agencian y fugan en lógicas de multiplicidad para lo cual, tal como se señaló en páginas precedentes, es necesario habilitar un pensar que piensa diferencias de diferencias que no remiten a lo idéntico.

Se trata de pensar cómo en el hacer diferencias de intensidades que se despliegan rizomáticamente, se inventan y habilitan los impredecibles devenires del accionar de los agrupamientos. Pensar *los cuerpos*, en tal sentido, es hacer visibles y enunciables los *impensados del lenguaje*, pensar *las intensidades* implica forzar a pensar los *impensados de la representación*.

Tratar de pensar estas lógicas colectivas desde herramientas conceptuales que desborden la amalgama moderna es trabajar desde subjetividades que se producen en la inmanencia de los cuerpos en acción.

La idea de *situación* permite pensar, más que la unidad de un evento colectivo -siempre singular-, su heterogeneidad compuesta de infinitos elementos variables. Indagar las

²⁵ Es necesario distinguir aquello que permanece, subjectum, de su deslizamiento sustancialista. Este implica: a) suponer que aquello que permanece es sustancia, es decir, el sujeto es um que es siempre fundamentalmente el mismo; b) establecer una escisión entre el subjectum sus tancializado, siempre idéntico a sí mismo, y sus actos, múltiples y variados, y c) pensar este su jeto como individuo y en tanto tal ontológicamente separado del mundo.

situaciones que los dispositivos en acción disparan es *elucidar* las configuraciones que allí se componen, pero que no responden a un plan previamente estipulado. En tal sentido se ha planteado que el dispositivo dispone, ni predice, ni previene. Es, al mismo tiempo, *distinguir las transformaciones de intensidad de sus potencias* cuando se actualizan, haciendo de ellas experiencias diferentes para quienes las habitan.

En síntesis, pensar en términos de producción de subjetividad y no de sujeto no es una mera cuestión semántica; no se trata de agregar o ampliar a un sujeto psíquico de la interioridad constituido en identificaciones familiares tempranas aspectos sociohistóricos; tampoco la palabra *subjetividad* busca darle una levedad o porosidad posmoderna al pesado *subjectum* moderno sino sumar esfuerzos en el desafío de crear conceptos en la desnaturalización de un modo particular de ontologización que la metafísica moderna ha efectuado con respecto a la subjetividad.