

V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2008.

Pensar con el cuerpo: intensidades y presencias.

De Barberis De Mercado , María Elena, Azcárate, Tersea, Garrido, María Gabriela, Groisman, Mónica, Gross, Edit, Nosedá, Elena, Quiñones, María Cristina y Trosman, Nora.

Cita:

De Barberis De Mercado , María Elena, Azcárate, Tersea, Garrido, María Gabriela, Groisman, Mónica, Gross, Edit, Nosedá, Elena, Quiñones, María Cristina y Trosman, Nora (2008). *Pensar con el cuerpo: intensidades y presencias. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-096/410>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edBm/zG1>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

PONENCIA: Pensando con el cuerpo: Intensidades y presencias.

Presentación a las V JORNADAS DE SOCIOLOGÍA DE LA UNLP

Mesa J 26: Modos del cuerpo

AUTORAS

MARÍA ELENA DE BARBERIS DE MERCADO (DNI: 6.525.462)

Lic. en Psicología UBA - Psicoanalista (Postgrado en Psicoanálisis, Centro de Salud Mental N° 3 Arturo Ameghino – Av. Córdoba 3120, C.A.B.A.)

Pasaje Venecia 3131 – (1417) C.A.B.A.

TE: (054) (11)4503-9069

e-mail: malenamercado@arnet.com.ar

TERESA AZCÁRATE (L.C.: 5.619.502)

Arquitecta UBA. Postgrado en Estudio de las Mujeres: Facultad de Psicología - UBA

Gascón 1242 5° D – (1181) C.A.B.A.

TE: (054) (11) 4863-4548

e-mail: sibila@speedy.com.ar

MÓNICA GROISMAN (DNI: 5.899.371)

Licenciada en Sociología UBA - Psicoanalista y Terapeuta Corporal.

J. Ramirez de Velasco 770 (1414) C.A.B.A

TE: (054) (11) 4857-0855

e-mail: momapalermo@fibertel.com.ar

MARÍA GABRIELA GARRIDO (DNI: 21.475.479)

Lic. en Psicología - Universidad de Belgrano

Psicoanalista (Maestría en Psicoanálisis Facultad de Psicología -UBA).

Guatemala 4858 – C.A.B.A.

TE: (054) (11) 4775-8872

e-mail: gabrielagarrido@arnet.com.ar

NORA TROSMAN (L.C.: 5.761.265)

Licenciada en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Docente de la Maestría en Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario (U.N.R.)

J. Ramirez de Velasco 973 (1414) C.A.B.A

TE: (054) (11) 4899-0863

e-mail: noratrosman@gmail.com

PONENCIA

Pensando con el cuerpo: Intensidades y presencias.

*“No me basta con que el rayo ya no cause daño.
Yo no quiero desviarlo; debe aprender
-a trabajar para mi-
FEDERICO NIETZSCHE, Así Habló Zaratustra.*

“*Pensando con el cuerpo*”, ¿Qué inflexión particular podría escucharse ahí: en ese **con...** (el cuerpo)? ¿Y cuáles en “*intensidades y presencias*”? El título de nuestro trabajo expresa una relación (subrayémosla) entre **el pensamiento y el cuerpo**. Adelantemos que no se trata de cuerpo biológico, de un cuerpo sustancial, ni de jerarquías del pensamiento sobre el cuerpo o viceversa; asumimos que en nuestra perspectiva eso implicaría aceptar la dicotomía cuerpo-pensamiento. Por el contrario, desde hace cuatro años venimos investigando la cuestión del cuerpo en el marco de la Filosofía, impulsadas por las ideas fecundas de ese **otro pensamiento** contemporáneo que centró su apuesta filosófica, ética y política más allá de la dualidad mente-cuerpo, de la “oposición” alma-cuerpo. Hablamos de Spinoza, Nietzsche, Bataille, Foucault, Deleuze, Derrida, Agamben, entre otros.

¿Porqué dar la palabra a la filosofía cuando se trata del cuerpo? ¿No hay acaso prácticas y discursos más cercanos y específicos para abordar lo corporal?

Toda una tradición filosófica ha excluido al cuerpo del pensamiento. Tratándose de la modernidad resulta fecundo traer a Descartes que en el “Tratado sobre las pasiones del alma”, dejó sentado una vez más en la historia de la metafísica, después de Platón que “*nada obra más en contra de nuestra propia alma que nuestro propio cuerpo, de modo tal que cuando el cuerpo actúa, el alma padece y viceversa*”. En contra de esta tradición, otra línea de pensamiento responde con una inversión. La “Ética” de Spinoza y paralelamente su política propone un real desafío al pensamiento filosófico moderno, éste es: *su modelo del cuerpo*. Y aún más, cuando a partir de un acto absolutamente provocador, en palabras de Deleuze, afirma: “*no sabemos lo que puede un cuerpo, no sabemos de su potencia ni de las variaciones intensivas que produce en el encuentro con otros cuerpos*”.

Al dualismo cuerpo-alma de la metafísica Spinoza responde con el paralelismo de un cuerpo no sustancial sino relacional, que siempre necesita para conservarse de la acción y afección de otros cuerpos, casi como si la regulación y regeneración vinieran de esa conexión,

necesaria y al mismo tiempo azarosa, dado que será cada vez, en cada relación, cuerpo de puras conexiones.

Desde esta perspectiva filosófico-política anticipamos las preguntas que consideramos cruciales sostener: ¿cómo el cuerpo deviene factor político hoy? ¿Cuáles son sus modos de re-presentación en nuestro tiempo? ¿Existen “líneas de fuga” para eludir la captura de las representaciones que los reabsorben en objetos-mercancías; “líneas de fuga” que los libere de la sobre-codificación mediática y del control que sobre ellos se ejerce a través de las normas que rigen y regulan las prácticas sociales? ¿Hay lugar para el despliegue de la pura potencia: potencia del poder decir, del poder hacer, del poder crear, del poder gozar?

Aclaremos que la potencia, en términos espinosianos, no es lo que quiero, es lo que puedo cada vez. Hacer de la potencia objeto de la voluntad es un contrasentido para Deleuze. Para él es según la potencia que quiero esto o aquello y concibe al hombre, como paquetes de potencia. El despliegue de la potencia es por lo tanto imprevisible, excede al saber y es por eso que no sabemos lo que puede un cuerpo, su posibilidad no es objeto de ningún cálculo especulativo. Y por lo mismo para Spinoza un cuerpo siempre tiene algo de ocultamiento. Piensa que los cuerpos se desplazan por la fuerza del conatus (impulso) con velocidades, lentitudes, trayectorias y reposos siempre variables.

¿Cómo ligar una ontología de la potencia con una política del cuerpo, cuando además se trata de la potencia colectiva y por lo tanto del cuerpo social? En esta dirección una de las líneas de fuga que venimos pensando es el **acto festivo, el goce de la fiesta**.

Reconocemos el viraje radical que Spinoza propone: transformar la pregunta ¿qué debes en función de tu esencia? en esta otra: ¿qué puedes en virtud de tu potencia?; por cuanto las afecciones son siempre afecciones de la potencia. Esto significa pasar del régimen moral del deber ser al del querer, del régimen del mandato al del puro poder ser, del modo de funcionamiento sobre-codificado y de máxima organización, al modo del plano de consistencia, flexible, abierto a la mutación y dispuesto a combatir el espíritu de la pesadez. Es Nietzsche quien descubre **la corporalidad del pensamiento**, del pensamiento que encarna en el cuerpo, de la potencia del pensamiento. Apela al espíritu de la pesadez, para nombrar esa fuerza inercial poderosa, gobernadora del mundo, máquina infernal, que nos deja a cada paso impotentes, neutralizados, desplegando al mínimo nuestras potencias, desactivándonos.

Cuando piensa en un hombre diferente de este sujeto actual: ciudadano, propietario y consumista, está pensando en un super-hombre, en una figura de excedencia, el que hace

regalos y tiene la posibilidad de resistir no solo el espíritu de la pesadez sino al nihilismo tanático. Es esa excedencia la que impide que las formas, vínculos y conexiones se congelen, se anquilosen en modos impotentes.

Es Zaratustra , el personaje conceptual de Nietzsche , un enamorado de la vida, a la que sabe que no puede dominar, ceñir, ni explicitar demasiado pero a la que no puede dejar de amar. Por eso diseña las cuatro partes de “Así habló Zaratustra” como música, como una tarea dionisiaca. Dionisio era la divinidad de la corporalidad, también la relación entre lo trágico y lo vital. Según el mito, de su risa surgen los dioses y de sus lágrimas los hombres. Zaratustra es un danzarín que ríe, el más ligero y ultraterreno; pero el que tiene la visión más dura y abismal de la realidad, pertenece a la genealogía de Dionisios. Percibe a la realidad humana como algo informe o deforme, rebajada, ciega, decadente; y piensa que su grandeza estaría en el “amor fati”: el amor al destino, a lo que él depara en tanto azar, en cuanto a lo imprevisible del devenir. No esperar, no temer, no abjurar del evento azaroso del destino. No querer que sea distinto ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No se trata ni de soportar ni de disimular lo que se presenta sino de amarlo activamente, hacer con ello, aceptando la vida como auto-creación.

Un fragmento de Desde las montañas:

Solo quien se transforma permanece emparentado conmigo

.....

Ahora nosotros, seguros de la victoria conjunta, celebramos

La fiesta de las fiestas

El amigo Zaratustra ha llegado , el huésped de los huéspedes!

Ahora el mundo ríe, el telón gris se ha rasgado,

El momento de las bodas entre la luz y las tinieblas ha llegado... ..

En el decir de F. Nietzsche no existe fiesta sin crueldad, por lo mismo en la pena hay muchos elementos festivos. Esto complejiza y sugiere que no acontece una cosa u otra en nuestras existencias sino que por el contrario el devenir es complejo y ambivalente.

Retomemos las ideas sobre el cuerpo que hemos hecho intervenir hasta aquí: presencia de los cuerpos; potencia e intensidades de los cuerpos y del pensamiento. Agreguemos los

deseos, las pasiones, los afectos que ellos expresan en sus relaciones con otros cuerpos, en la historia “efectiva” que encarnan en sus devenires. Volvamos a preguntar: ¿Qué lugar para lo múltiple, para lo colectivo? ¿Qué lugar para la celebración de ese exceso que es la vida de la comunidad humana y una de cuyas formas es “**la fiesta**”?

Según el diccionario de Maria Moliner **FIESTA** significa: “*dar, celebrar, hacer, dominar, conmemorar. Danza, convite, bacanal, cosa que proporciona alegría y placer, caricia o demostración de cariño, festejo.*”

Parafraseando a Artaud, en “*El teatro de la crueldad*”, diríamos “**La fiesta, no ha empezado todavía a existir...**”. En uno de sus escritos –publicado en su libro “*La escritura y la Diferencia*”- Jacques Derrida trabaja este texto de Antonin Artaud y en él enumera “*los temas*” que no pertenecen al “*teatro de la crueldad*”. Interesa señalar uno de ellos ya que ilumina el concepto de fiesta que proponemos pensar en este trabajo, en resonancia con los “*modos del cuerpo*” que estamos intentando ceñir.

El “*teatro de la crueldad*” se diferencia de todo teatro -dice Derrida-, que: “*consagra con insistencia didáctica (...) la no-participación de los espectadores (...) en el acto creador*”; y Artaud afirma: “*en el teatro de la crueldad el espectador está en el medio mientras que el espectáculo lo rodea*”. A continuación Derrida comenta:

“*...la distancia de la mirada ya no es pura, no puede abstraerse de la totalidad del medio sensible; el espectador investido no puede ya **constituir** su espectáculo y dárselo como objeto. No hay ya espectador ni espectáculo, hay una **fiesta.***”; y concluye su interpretación sobre de la “*experiencia de la crueldad*” que Artaud proponía, declarando: “**la fiesta debe ser un acto político.**”

Otra vía de acceso para pensar la fiesta, nos la proporciona el antropólogo David Le Breton en su libro “*Antropología del cuerpo y modernidad*” donde analiza las concepciones del cuerpo en su pasaje desde la sociedad medieval a la capitalista.

“*La civilización medieval, e incluso renacentista, es una mezcla confusa de tradiciones populares y de referencias cristianas*”. “*Una antropología cósmica estructura los marcos sociales y culturales. El hombre no se distingue de la trama comunitaria y cósmica en la que está inserto, está amalgamado con la multitud de sus semejantes sin que su singularidad lo convierta en un individuo en el sentido moderno del término. (...) Para que **la individuación a través de la materia**, es decir, a través del cuerpo, sea aceptable en el plano*

social, habrá que esperar el desarrollo del individualismo. Solo entonces, efectivamente, el cuerpo será propiedad del hombre y no más su esencia.”

Siguiendo a Bajtín, analiza las **fiestas populares** medievales: el carnaval, la de los locos, los inocentes; los misterios, las farsas y sátiras; las cencerradas; oponiéndolas a las referencias del cuerpo en la contemporaneidad.

“En el júbilo del Carnaval, por ejemplo, los cuerpos se entremezclan sin distinciones, participan de un estado común: el de la comunidad llevado a su incandescencia.

*No hay nada más extraño a estas fiestas que **la idea de espectáculo, de distanciamiento y de apropiación por medio de la mirada.**” “En el fervor de la calle y la plaza pública, (...) cada hombre participa de la efusión colectiva, de la barahunda confusa que se burla de los usos y de las cosas de la religión. Los principios más sagrados son tomados en solfa por los bufones, los locos, los reyes del Carnaval; las parodias, las risas estallan por doquier. El tiempo del Carnaval suspende provisoriamente los usos y costumbres y favorece su renacimiento y renovación gracias a este paso paradójico. Lo que se busca es un segundo soplo luego de que la gran risa de la plaza pública haya purificado el espacio y a los hombres.” “El Carnaval instituye la regla de la transgresión, lleva a los hombres a una liberación de las pulsiones habitualmente reprimidas. Intervallum mundi, apertura de un tiempo diferente en el tiempo de los hombres y de las sociedades en que viven. El aspecto serio de la vida vuela en pedazos ante la risa irreprimible de la colectividad, unida en el mismo sacrificio ritual de las convenciones. (...) Los placeres del carnaval **celebran** el hecho de existir, de vivir juntos, de ser diferentes, incluso desiguales, al mismo tiempo débiles y fuertes, felices y tristes, emocionados y frívolos, mortales e inmortales.”*

Las **fiestas oficiales**, instituyen separación, jerarquizan a los sujetos; allí donde el Carnaval absuelve y confunde, la fiesta oficial fija y distingue: “El cuerpo grotesco –dice Bajtín– no tiene una demarcación respecto del mundo, no está encerrado, terminado, ni listo, sino que se excede a sí mismo, atraviesa sus propios límites. El acento está puesto en las partes del cuerpo en que éste está, o bien abierto al mundo exterior, o bien en el mundo, es decir en los orificios, en las protuberancias, en todas las ramificaciones y excrecencias: bocas abiertas, órganos genitales, senos, falos, vientres, narices.” Los órganos y placeres que avergüenzan en la cultura burguesa. El cuerpo del racionalismo será el que marque la frontera entre un individuo y otro, la clausura del sujeto, su cierre.

Un cuerpo liso, moral, aislado de los demás y exterior al mundo, los órganos y las funciones carnales serán despreciados poco a poco, haciéndose privadas, objeto de pudor. “La geografía del rostro se transforma” la boca deja de estar abierta, glotona.

Los ojos, la mirada, como sentido de la distancia, clave de la modernidad, adquiere más influencia. La **axiología corporal** se modifica. De miembro de una comunidad el hombre pasa a ser un individuo, tiene rostro, tiene firma, guarda secretos que pueden ser develados, conocidos. El Carnaval mostraba un cuerpo boquiabierto, siempre en el exceso. El hombre era allí un campo de fuerzas y creencias de poderosa acción sobre el mundo y disponible para ser afectado por éste. La distinción entre **presencia humana y cuerpo**, hará de éste solo un resto, inaugurando la diferencia entre ser y poseer.

En el plano de las transformaciones político-sociales, siguiendo el pensamiento de Giorgio Agamben, asistimos hoy a una expropiación de la experiencia colectiva bajo la forma de una “*extrema expropiación del lenguaje (...) de la comunicabilidad misma*”, operada por el “*Estado espectacular*”. (el subrayado es nuestro)

G. Agamben retoma el pensamiento que Guy Debord expone en “*La Sociedad del Espectáculo*”, publicación de 1967 en la cual anticipó lúcidamente estas transformaciones. Comentándolo señala que “...*el mundo real se ha transformado en imágenes y las imágenes se han convertido en reales, la potencia práctica del hombre se ha separado de sí misma y se presenta como un mundo en sí.*” Se trata de “*una forma pura de la separación*”, de un mundo mediado por las imágenes a través de las cuales hombres y mujeres se “ven vivir”, al margen de su propia experiencia.

Debord –nos dice Agamben– argumentaba que “*el capitalismo en su forma última (...) se presentaba como una inmensa acumulación de espectáculos, en la que todo lo que era directamente vivido se aleja en una representación*”.

Al “*espectáculo*” lo definía como una “*relación social entre personas mediada por las imágenes*”. Para Agamben esto sería “*la expropiación y la alienación de la misma sociabilidad humana*”. Para este filósofo el modo de abordar lo todavía **no pensado** de la política debe realizarse mediante la pregunta: “*¿cómo se usa un Común?*”; el “*uso de un común*” implicaría para el hombre experimentar su propia esencia lingüística, es decir “***el hecho mismo de que se hable***”. Agamben concibe a este **uso** como el **acontecimiento político fundamental**, es decir, lo imagina como un “***experimento de la potencia del pensamiento***” –en el sentido espinosiano del término–. Su noción de **uso** va “*más allá de los conceptos*

apropiación y de expropiación”, se trataría “de pensar más bien la posibilidad y las modalidades de un uso libre.”

Junto a esta idea del “uso de un común en la experiencia del lenguaje”, dejamos planteada la necesidad de pensar el “uso de un común en la experiencia de los cuerpos”. Entendemos que esta operación implicaría desmarcarlos del “valor de cambio” que los afecta como objetos-mercancía para articular en ellos modalidades y sentidos nuevos en términos de un “valor de uso”.

Pensamos el uso de un común de los “cuerpos colectivos”, a través de la creación y el arte: como en la danza, la música, el teatro, las fiestas; entre muchas otras expresiones de la creatividad humana. Por eso nos vemos llevadas a preguntar ¿qué lugar existe hoy para el “gasto inútil” que se manifiesta precisamente en el arte, en la celebración y la fiesta, en el despilfarro, en el “exceso”?

¿Qué lugar para lo imprevisto y lo incalculable? es decir, para todo aquello que está más allá de cualquier utilitarismo; de cualquier visión mercantilista o económica de la vida humana.

Decíamos más arriba que desde nuestra perspectiva una respuesta posible es apelar al arte, a la invención y a la fiesta respondiendo a la “ineluctable necesidad de afirmación de la vida”, eso que para Nietzsche es la “**cruidad**” y que está en la base de la idea de “**fiesta**”. Crueldad que para el filósofo, nada tiene que ver con la maldad, menos aún con la “intención” o la “voluntad conciente”. En todo caso se trata de la violencia de lo irrepresentable de la vida. Lo que está en juego es la potencia –tal como la entiende Spinoza y por qué no “el Spinoza de Deleuze”- lo que excede; el exceso mismo que en su función de “límite” a la acumulación nos lleva a considerar en primer lugar, la necesidad de **gastar**, de **poder perder**. George Bataille en un texto breve, reeditado recientemente, “**La noción de gasto**”, subvierte la idea de un mundo apacible, regulado por la **necesidad** primordial “*de adquirir, de producir y de conservar*”. Esto, para el autor, no sería “*más que una comfortable ilusión*” derivada de la concepción económica instaurada en la modernidad. El mundo en el que vivimos “*está abocado al descalabro, y la supervivencia de las sociedades no es posible más que a costa de considerables y crecientes gastos improductivos*”; de este modo George Bataille invierte la idea de que el mundo humano está gobernado por “la necesidad y la escasez” –tal como lo plantea la economía clásica- Todo lo contrario, antes bien se trata de “abundancia, de exceso”, siendo lo específicamente humano el modo de tratamiento de dicho excedente. Bataille basó

su trabajo sobre todo, en las observaciones hechas por Marcel Mauss en su *“Ensayo sobre el don, forma arcaica del intercambio”* -sobre las instituciones primitivas (la del potlatch entre otras). Mauss vino a decir que *“el intercambio”* es *“una pérdida suntuaria de los objetos cedidos”* (...) *“se presenta, por tanto, básicamente, como un proceso de gasto sobre el cual se ha desarrollado un proceso de adquisición”*, afirmándose *“el carácter **secundario** de la producción y la adquisición con relación al gasto”*.

Por lo tanto se comprende que en esta visión el proceso de acumulación implica el **límite** que hace que el gasto o la pérdida sean ineludibles (tal como señaláramos en un párrafo anterior). Subrayemos nuevamente que el **gasto improductivo** es primero y que actividades tales como **adquirir-producir-conservar** son secundarias y están subordinadas a él.

La función específicamente humana no sería entonces **la acumulación** sino la de **consumisión/dilapidación, la capacidad de perder**; siendo *“la fiesta, los juegos, los cultos, las artes, la poesía, la actividad sexual desviada de la finalidad genital otras tantas formas y manifestaciones del gasto inútil o improductivo”*.

En un párrafo magistral, Bataille expresa su concepción del hombre y del mundo diciendo que:

“la vida humana, distinta de la existencia jurídica y tal como tiene lugar, (...) no puede quedar, en ningún caso, limitada a los sistemas cerrados que se le asignan en las concepciones racionales. El inmenso trabajo de abandono, de desbordamiento y de tempestad que la constituye podría ser expresado diciendo que la vida humana no comienza más que con la quiebra de tales sistemas. (...) lo que ella admite de orden (...) no tiene sentido más que a partir del momento en el que las fuerzas ordenadas (...) se liberan y se pierden en fines que no pueden estar sujetos a nada sobre lo que sea posible hacer cálculos. Sólo por una insubordinación semejante (...) puede la especie humana dejar de estar aislada en el esplendor incondicional de las cosas materiales.”

¿Cómo puede entonces el cuerpo fugar, curarse, reducir el sufrimiento apostando a la invención? Haciendo nuestra la apuesta ético-política de **ese otro pensamiento filosófico** que señalamos al inicio de este trabajo, proponemos entonces llamar **cuerpo** al recurso para el cambio y la subversión de las ataduras mortíferas, tristes, impotentes y también para el desasimiento de los devenires totalitarios. De allí nuestra propuesta anterior de agregar a la pregunta formulada por Giorgio Agamben *¿cómo se usa un común?* la necesidad de pensar la experiencia por venir de los “cuerpos colectivos”. Es propio del arte ser creador de la

diferencia en combate contra la repetición de la captura, línea que arma planos y traza nuevos planos en el caos. Este cuerpo será el cuerpo capaz de restar, de escapar a las representaciones con sus capturas, marcas, códigos, cuerpo que al modo del arte, deseante y productivo, fluya en el sentido de su conatus, es decir de su impulso. El arte despegar a los cuerpos de su inercia, de la materialidad de su presencia, de sus pliegues orgánicos, es decir organizativos. Deshace el cuerpo instituido inventando uno nuevo en todas sus conexiones. Tal vez guiados por estas fuerzas podamos hallar ya no solamente el cuerpo representado, sino también su presencia vital, ese cuerpo sin órganos que es pura carne y nervios, vida pujante en encuentro con otros cuerpos.

Entonces, ¿qué lugar para la fiesta?. El acto festivo es ineliminable, irrumpe en lo instituido. A pesar de la sobre-codificación a la que hoy asistimos; en los intersticios de lo instituido la micropolítica hace “**comunidad**” y en ese lugar la fiesta deviene pura potencia, acto político.

BIBLIOGRAFIA

Agamben Giorgio, (1996): *La comunidad que viene*, Pre-Textos, España.

Agamben Giorgio, (2001): *Medios Sin Fin. Notas sobre la política*, Pre-Textos, España.

Bataille, Georges, (1987): *La Parte Maldita, precedida de La Noción de Gasto*. Editorial ICARIA S.A. Barcelona. España

Deleuze Gilles, (2003): *En medio de Spinoza*, Cactus. Serie Clases. Buenos Aires

Deleuze Gilles, (2001): *Spinoza: Filosofía Práctica*, Turquets Editores, Barcelona, España.

Derrida, Jacques (1989): *El Teatro de la Crueldad y la Clausura de la representación*, en *La Escritura y la Diferencia*, Anthropos, Barcelona. Edición Digital de *Derrida en castellano*.

Nietzsche Friederich, (1987): *Así hablaba Zaratustra*, Editorial Marimar, Buenos Aires. Argentina.

Nietzsche Friederich, (2000): *Genealogía de la Moral*, Alianza Editorial, España.

Nietzsche Friederich, (2006): *Ecce Homo*, Alianza Editorial, España.

Le Breton David, (1990) *Antropología del cuerpo y modernidad* Editorial Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.

Spinoza, Baruch, (1987): *La Etica*, Alianza Editorial. Madrid. España.

Trosman, Nora (2008): *¿De qué afectos es capaz una institución?*, Inédito. Leído en la Jornada: El Cuerpo Institucional: entre el sufrimiento y la invención – Marzo

Azcárate, De Barberis, Garrido, Groisman, Gross, Nosedá, Quiñones, Trosman, (2008): *Pensar con el cuerpo: ¿una política?* – Publicado en la Revista Campo Grupal, Año 11, N° 102 – Julio de 2008.