

La intervención psicológica y la presunta emergencia de la *dimensión poética*: valoración y crítica de algunos planteamientos actuales

Raúl Ernesto García

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México)

Resumen: En el presente texto se analiza la posibilidad y los límites del surgimiento de la *dimensión poética* en el ámbito de las actividades de interlocución de la llamada *intervención psicológica*. En este sentido se valoran críticamente algunos planteamientos teóricos actuales tales como la *psicoterapia socioconstruccionista*, las propuestas de la *psicomagia* o la reflexión psicoanalítica y se revisan las acciones prácticas de dichos postulados. Se finaliza con una ponderación de determinadas ideas del llamado *esquizoanálisis* y con la discusión sobre la emergencia de prácticas de interlocución alternativas no asociadas a dispositivos formales de intervención que se abordan teóricamente por medio de la noción abierta de *psicopoética*.

Palabras clave: crítica, dimensión poética, intervención psicológica.

Abstract: This article analyzes the possibility and limitations of a *poetic dimension* which has sprang up in the sphere of interlocution activities involved in the so called *psychological intervention*. It provides a critical assessment of some of the most contemporary theoretical approaches such as: socio-constructionist psychotherapy, psycho-magic and the psychoanalytic reflection, as well as revising these approaches' practical actions. The final section of this paper highlights some of *schizoanalysis*' ideas and discusses the emergence of alternative practices of interlocution that are not associated to formal intervention devices but theoretically addressed through the open notion of *psychopoetics*.

Keywords: critique, poetic dimension, psychological intervention.

Introducción

Giorgio Agamben (1998, pp. 113-154) realiza en su libro *El hombre sin contenido*, una serie de reflexiones respecto a la relación entre *poiesis* y *praxis*. Agamben subraya que *poiesis* designa el hacer mismo del ser humano; ese obrar productivo que incluye el hacer artístico. El ser humano implica una condición poética, es decir, una condición productiva. Platón mismo (1931) habría identificado en *El Banquete* –196 c, d, e (Vol. VI, pp. 65-66); 197 a (p. 66); 205 b, c (pp. 78-79)– la noción de *poiesis* como actividad creadora en general y como un modo de sabiduría. *Poiesis* constituye el momento de creación y el proceso en virtud del cual algo pasa del *no ser* al *ser*. Por tanto, cada vez que algo es producido; cada vez que algo es sacado de lo oculto y traído a la *luz de la*

presencia, habrá *poiesis*, habrá *producción*. Se trata de la noción de *creación* en su sentido más radical, en su sentido ontológico.

No obstante, Agamben (1998, pp. 100-101 y ss.) explicará que Aristóteles distingue después, aquello que al *ser por naturaleza*, tiene en sí mismo su propio principio y origen de su entrada en la presencia; de aquello otro, que no tiene en sí mismo su propio principio, sino que lo encuentra precisamente en la actividad productiva del ser humano. En términos de Aristóteles la actividad de producción hacia la presencia (es decir, el devenir *poético*) tiene el carácter de *instalación en una forma*; pasar del *no ser* al *ser* significa contraer una figura, asumir una forma. Así, la *originalidad* de una obra determinada no alude sólo a que sea única o distinta de otras obras, sino que significa también *proximidad con el origen*. Esto quiere decir que dicha obra tendrá una relación especial con su origen: al entrañar *poiesis*, la obra se produce en la presencia en una forma; y a partir de una forma “mantiene con su principio formal una relación de proximidad tal que excluye la posibilidad de que su entrada en la presencia sea de alguna manera reproducible (...).” (Idem, p. 102).

De aquí se deriva que en todo aquello que surge de la técnica, el principio formal es simplemente un paradigma exterior o molde al que el producto tiene que adecuarse y el acto creativo permanece en estado *reproducible*. Lo reproducible (entendido ahora “como relación paradigmática de no proximidad con el origen”) es, por tanto, la condición clave del producto de la técnica, así como la originalidad (o autenticidad) es la condición clave de la obra *artística*. (Agamben, 1998, pp. 102-103). Existe entonces una doble condición de la actividad creadora del ser humano; se trata de dos *esferas de la poiesis*: lo que por efecto de la técnica es reproducible, no podrá decirse *original*; y lo que resulta *irreproducible*, es aquello que escapa a la acción repetitiva de la técnica.

Para Aristóteles la producción hacia la presencia realizada por la *poiesis* tiene también un carácter *energético* de *actualidad*; de *realidad efectiva* que implica que al entrar y permanecer en la presencia, se recoge al final en una forma en la que encuentra su propia *culminación*, su propia realización, para *poseerse en su propio fin* (Agamben, 1998, p. 108). Esta producción se diferencia de aquello que no se posee en su propio fin, es decir, de aquella producción que no involucra una *forma propia* sino que simplemente está en el modo de la *disponibilidad*, o sea, del *ser-adecuado-para*; una producción que sirve como *medio para* alcanzar otros fines. Pues bien, aquella obra que resulta de la *poiesis*, tendrá la característica de ser irrepetible en su forma y de auto-delinearse en su propio fin; pero en cambio, la obra que es producto de la técnica carece de tal condición *energética* o de *actualidad* en su propia forma: “como si el carácter de la *disponibilidad* acabase por oscurecer su aspecto formal.” (Idem, pp. 108-109).

La reflexión en torno a diferentes ejercicios, encuentros y ámbitos de la *intervención* psicológica y la presunta emergencia de la dimensión poética en ellos, encuentra en estos planteamientos –a mi juicio– una línea posible de análisis: una práctica de interlocución que se *reproduce* bajo el amparo de la *técnica* –por ejemplo el conjunto de pautas o elementos a seguir por parte del interventor en la realización de un diálogo psicoterapéutico más o menos preconcebido desde determinado enfoque teórico– no podría poseerse nunca en su forma como en su fin; sino que habrá de mantenerse permanentemente en su condición de *disponibilidad*; es decir, de ser un *medio para*. En el ejercicio de la intervención psicológica suele tener lugar un diálogo o interlocución (más o menos) *pautada por el procedimiento*; un diálogo cuya característica primordial será la de implicar una *disponibilidad para* (-en este caso- *el logro de otros fines u objetivos normalizadores diversos relacionados con el “beneficio” del sujeto*). Ese carácter de ser un *medio para* oscurece bajo su propia

condición el carácter *energético* o de *actualidad* de su resultado final. Incluso aquellas prácticas de intervención que pretenden o propugnan un carácter “abierto”; “no directivo”; que se desarrollan en permanente dinamismo y progreso en la consecución de objetivos “estratégicos” (como por ejemplo el “crecimiento personal” o el “desarrollo de la personalidad” del sujeto); implicarán una condición de *constante disponibilidad para*; ante el impedimento de tener *forma propia*.

Según Agamben (1998), la diferencia entre *poiesis* y *praxis* consiste fundamentalmente en que *poiesis*, que se relaciona con un crear en el sentido de *llevar a ser*, tiene en su centro la experiencia de la producción hacia la presencia, es decir, el acontecimiento de que algo pase “del no ser al ser, de la ocultación a la plena luz de la obra.” (p. 114). La *praxis* por su parte, que se relaciona con un *hacer* pero en el sentido de realizar, tiene en su centro la idea de una voluntad que se expresa inmediatamente en la acción. Así, el carácter fundamental de la *poiesis* no está en su aspecto o proceso de realización práctica-concreta-voluntaria; sino en constituir una forma de la verdad entendida como *desvelamiento*. Para Aristóteles por tanto, *poiesis* tiene un lugar más alto que *praxis*; porque *poiesis* presupone un espacio de libertad e importancia que no tiene la *praxis*.

Sin embargo Agamben (1998) explica que lo que los griegos pensaron como *poiesis*, el mundo latino lo entendió como una forma del *agere*, “es decir, como un actuar que pone-en-obra, un ‘operari’.” (p. 115). Ese carácter energético de la *poiesis*, que para los griegos no se relacionaba directamente con la acción sino que designaba la condición clave de *estar en la presencia*, se convierte para los romanos en *actus* y *actualitas*, se traduce “al plano del *agere*, de la producción voluntaria de un efecto.” Esto tuvo como consecuencia que en occidente se fue desvaneciendo la posibilidad de distinguir entre *poiesis* y *praxis*: “La experiencia central de la *poiesis*, la producción hacia la presencia, cede ahora su sitio a la consideración del ‘cómo’, es decir del proceso a través del que se ha producido el objeto.” Se da pues una convergencia, o bien, “un ofuscamiento de la distinción entre *poiesis* y *praxis*.” (Idem, pp. 115-118). La distinción entre *poiesis* y *praxis* que hacían los griegos subrayaba precisamente que *poiesis* no se vinculaba con la expresión de una u otra voluntad operativa; y que su aspecto más importante era el *desvelamiento*; la producción y “la consiguiente apertura de un mundo para la existencia y la acción del hombre.” (Idem, p. 119).

Cualquier conversación o interlocución que esté marcada por el procedimiento de la *intervención* tendrá su acento en el *operari*; un encuentro que produzca la emergencia de lo poético, en cambio, tendrá su acento en la *energía* que implica el paso del *no ser* al *ser*; en la apertura de mundos nuevos cuya emergencia no podrá estar pautada por ninguna voluntad operativa ni planificada en objetivos a cumplir en dicho encuentro. Es posible reconocer entonces que un diálogo que se realiza como parte de determinado procedimiento en el ámbito de una *actividad* de intervención psicológica, será un ejercicio que se aleja de la zona de la *poiesis* y que se instala en la tesitura de la *praxis*. Un diálogo así, constituye un *instrumento* que obedece a la lógica del procedimiento mismo; que sirve de *medio-para*; que lleva en sí un *orden de uso* en detrimento de su latente condición *poética*: es decir, en detrimento de la inauguración de otros mundos; de la irrupción intempestiva de palabras nuevas; del desvelamiento de paisajes sorprendidos (desordenados) en el juego de la interlocución. Acaso la emergencia de lo poético enfrenta en su hacer el desmantelamiento de cualquier *autoridad técnica*. O acaso promueve el rompimiento creativo de la cadena de transmisibilidad y comprensibilidad del ejercicio dialógico (más o menos subordinado a uno u otro orden cultural y discursivo). La emergencia de lo poético involucra entonces

una especie de destrucción (o un *sabotaje* más o menos exitoso) de la transmisibilidad establecida o tradicional de la actividad dialógica en aras de la *aparición instantánea* – transitoria, mutante- de otros mundos; porque además, la dimensión temporal de toda *poética* se constituye precisamente por el *instante*.

Fertilidad enunciativa; apertura a la vivencia; promoción de nuevas *formas de ser*; esbozo de *teoría* sin vocación prescriptiva; imbricación con el *logos* pero en tensión constante por el surgimiento de la fantasía; participación emotiva; verdad como *desvelamiento*; expresión inútilmente inventiva; enriquecimiento verbal; hablar corporal y sensible; *libertad* de palabra; juego de la imaginación; anti-utilitarismo; entramado intensivo de afirmaciones y acciones; explosión cromática del decir; ruptura de lo usual; rebelión contra el aburrimiento; experiencia del *shock* generador de sentido que acaece en la interlocución. Tal es el significado aún incompleto de un dialogar vinculado a una condición *poética* que en su *hacer* imprevisible, se distancia como puede tanto de una condición estrictamente *noética* –referida desde Husserl (1913) a las leyes fundamentales del *pensar*¹– como de una condición estrictamente *interventiva*.

Gergen y el futuro de la psicoterapia.

Con base en la revisión y análisis de algunos movimientos teóricos actuales que han marcado la historia reciente de la psicoterapia (a saber: el constructivismo, la orientación sistémica y relacional, el pensamiento posmoderno-post-estructuralista y los enfoques narrativos), K. Gergen (2006, pp. 173-184) explora, desde el construccionismo social, lo que él mismo ha denominado como la *dimensión poética* de la comunicación terapéutica.

Gergen (2006) parte de concebir la relación terapéutica como un espacio que debe abandonar o desmarcarse del conjunto de suposiciones o métodos asociados a orientaciones teóricas consagradas o firmemente establecidas por las grandes escuelas de la psicología. En este sentido, al escribir el *prefacio* de la obra de Gergen, Mory Elkaïm puntualiza: “El terapeuta es quien se esfuerza por guiar al paciente para que haga surgir en su interior otras voces que instauren otras formas de *conversación*. No se trata ya de aplicar o de verificar una verdad preconcebida construida en otra parte y no en el escenario terapéutico, sino de concebir el teatro de la terapia como el espacio de un diálogo que, a través de su propia evolución, lleva al paciente hacia el cambio.” (Gergen, 2006, pp. 12-13).

Gergen (2006) señala también la necesidad de recordar que los relatos del cliente o sujeto constituyen construcciones contingentes que no reflejan ninguna naturaleza esencial del problema planteado; antes bien, el lenguaje ha de asumirse como un dispositivo pragmático unido a un modo de relación. Aunado a esto, Gergen procura evitar centrarse en la noción de *subjetividad* (entendida como pensamientos, emociones o imaginación) asociada a la *persona* unitaria para dirigirse a sus contextos relacionales; a los significados pragmáticos del discurso involucrado. Con ello se valoran las transformaciones narrativas que se puedan producir en la terapia, las modalidades alternativas de discurso que influyan (positivamente) en las relaciones actuales o potenciales del sujeto. Es decir, se pondera la posibilidad de las *narraciones múltiples*

¹ En la terminología fenomenológica de Husserl se habla de *nóesis* y de *nóema* como relacionados con los actos de comprensión que tienden a aprehender perceptivamente el objeto, el adjetivo correspondiente es *noético*. Véase: Husserl, E. (1913, 1949) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962. En particular para estos términos el Capítulo III, pp. 210-235.

no sólo como recurso para sustituir historias “estereotipadas” y “deficientes”; sino también para “ayudar a que el cliente mantenga mejores relaciones con sus semejantes al tiempo que saca un mejor partido de las riquezas del lenguaje o de la producción de sentido.” (Idem, pp. 33). Estas reflexiones mantienen afinidades claras con lo propuesto en su momento por Shotter, J. (2001). Así, Gergen reivindica desde el socioconstruccionismo el cúmulo de conversaciones desarrolladas en la vida social, porque a su juicio todas ellas participan en el proceso de generar y modificar significados, valores, formas de comprensión y saberes colectivos, incluyendo desde luego la identidad misma y los plexos existenciales involucrados, que derivan en una “multiplicidad de yoés” que tienen la posibilidad de habitar al mismo tiempo “realidades múltiples”.

Por lo tanto, el psicoterapeuta es para Gergen aquel que contribuye a *construir* (desde sus competencias especiales y su trabajo) en relación con los demás, el entorno social mismo en términos ideológicos, políticos y morales. Como terapeuta acepta la tarea de la *coordinación del sentido* no sólo a nivel interpersonal o familiar, sino como un servicio (incluso) a entornos sociales más amplios, por ejemplo intergrupales: “¿Somos capaces de elevarnos lo bastante por encima de nuestros respectivos compromisos partidistas –se pregunta Gergen– para favorecer una comunicación o una coordinación que nos permitirá vivir mejor juntos en un mundo en el cual los grupos son cada vez más opuestos? Se trata de una apuesta formidable.” Y continúa: “¿Cómo podríamos dedicarnos a pensar de una forma más sistemática problemas políticos más globales? ¿Qué géneros de prácticas tendríamos que proponer si aceptamos participar en este tipo de conversaciones? ¿De qué tipos de diálogos debería tratarse y de qué modo podríamos facilitarlos?” (Idem, pp. 38-39).

En tal dirección Gergen (2006) plantea la necesidad de “inventar otras configuraciones dialógicas” mediante el ejercicio de romper con la tradición cultural del diálogo como *argumentación lógica*, en la cual se prioriza la confrontación para demostrar la superioridad de un punto de vista sobre el otro, según el principio de la coherencia obligatoria. Al respecto, se propone por tanto explorar otras potencialidades del diálogo, basándose en la experiencia de coordinación de realidades diversas, hacia “modalidades de intercambio más cooperativas”; intercambios más activos que no se someten al principio de la *realidad única*. Se trata de experimentar constantemente nuevas alternativas en el encuentro psicoterapéutico (es decir, *interventivo*), bajo la égida de la alianza explícita o implícita y desplegar para ello en efecto, un arte del diálogo y la conversación que logre además pasar a la vida concreta del cliente-sujeto (de transferirse a las prácticas de relación fuera del gabinete psicoterapéutico) y extender la capacidad de intercambios más funcionales en diferentes áreas de convivencia específica.

Gergen pondera por medio de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein (1988), la influencia clave del lenguaje y de los *juegos del lenguaje* (que discurren conforme a reglas) en las descripciones y explicaciones que se ofrecen a los demás. Evoca el carácter regulador de los juegos del lenguaje y su uso en *formas de vida* amplias vinculadas a determinadas acciones y entornos materiales específicos. Así, los distintos saberes y las maneras de coordinar actos de relación, tienen un carácter social irreductible. Pero por lo mismo, si por medio de la actividad psicoterapéutica se logran modificar las formas de utilización del lenguaje, las maneras de hablar, o se logra el desplazamiento de contextos de uso; entonces –dice Gergen (2006)– se potencia el *cambio* de relaciones, en tanto que los actores individuales dejan de ser el centro de atención para pensar en términos de *relaciones coordinadas* que permitan crear futuros

viables mediante una colaboración eficaz de orden comunicativo. Su apuesta consiste básicamente en la *creación en común* del sentido; en la co-construcción de realidades de relación por parte de los involucrados en unas u otras problemáticas. “Comunicar por tanto, es ver a los otros conferir el privilegio del sentido. Si los demás no tratan nuestras enunciaciones como comunicación, si no se coordinan en la proposición que se les hace, se nos reduce al absurdo.” (p. 66). El entendimiento mismo en la conversación presupone una coordinación de acciones entre los participantes a través de las palabras, la mirada o los movimientos corporales.

En consecuencia, la relación terapéutica implica el desafío de hacer un recorrido colaborativo que logre desmontar y transformar la matriz problémica de la situación a tratar para resolverla, reconstruirla o disolverla en términos de *bienestar*. Y en este proceso, el recurso más importante que tiene el terapeuta, es el *acto conversacional* mismo y las aptitudes verbales (e incluso kinésicas y proxémicas) que aplique para flexibilizar tal relación; enfatizando en cada encuentro el *cómo* y no el *por qué* de lo que sucede. Según este enfoque, cada movimiento de la conversación habrá de conferir un sentido a lo que precede: “El significado de nuestras palabras y de nuestras acciones dependen de entrada de aquellas que le responden. Y estas respuestas carecen de significado antes de que sean a su vez suplementadas. De hecho, el sentido se halla siempre en devenir, nunca se consume del todo, siempre queda abierto al último movimiento de la conversación.” (Gergen, 2006, p. 81). En todo caso, la terapia como proceso relacional implica para el propio Gergen (2006, pp. 87-115) una serie de movimientos teóricos que van de los presuntos fundamentos conceptuales del saber a la flexibilidad comunitaria del sentido; de la certeza a la elección posible; del esencialismo a la conciencia de construcción; de las competencias profesionales del experto a la colaboración democrática de sistemas de lenguaje; de la presunta neutralidad axiológica a la ponderación de los valores y la reflexión crítica de aspectos sociales y políticos; de la noción de *mente* estable a la noción de *discurso* construido como desenlace conversacional (y que incluye el aspecto corporal y material); del yo unitario al yo relacional o múltiple; de la singularidad a la plurivocalidad situada; de los problemas a las posibilidades y de la introspección a la acción co-constructiva. “La cuestión general consiste en saber si nuestras prácticas terapéuticas pueden incitar a una actitud de apertura hacia lo que aún está por venir (...) ¿Puede la terapia –reflexiona Gergen– liberar a los participantes de las convenciones de juicios estáticos y delimitados, y les permitirá fundirse plenamente en la marea continua de las relaciones?” (Idem, p. 133).

Y en efecto, si la terapia se realiza como un proceso de coordinación que aborda digresiones sobre el sentido que construye y reconstruye lo acontecido, entonces dicho proceso implica la *esperanza* y la *promesa* (sic) de que a partir de una cadena de significados, surjan posibilidades de una existencia renovada o alternativa, que permita al cliente *vivir mejor* (según, desde luego, los límites de un determinado punto de vista). En este contexto, Gergen alude a la denominada *forma poética* del lenguaje, en virtud de la cual, se remite a tres de sus cualidades excepcionales; a saber, a) capacidad para cuestionar aquello que es común y corriente (propiedad catalizadora); b) hacer creíble lo imaginario (propiedad imaginativa) y c) provocar un sentido de lo estético (propiedad estética). Así, Gergen propone la posibilidad de “dar vida” –colectivamente– a una dimensión poética en el quehacer de la psicoterapia (que es un viaje por el sentido); esto es, de cambiar más o menos radicalmente las disposiciones habituales de ánimo y de acción; de utilizar la imaginación para liberar fuentes motivacionales alternas que se dirijan a configurar modos de vida más *armoniosos* con el mundo. ¿Cómo lograr esto?

Lo primero será desplegar una práctica psicoterapéutica que “pone en duda lo corriente”, entrando en una relación que rompe con las asunciones tradicionales en el sujeto; que genera cierta desestabilización en unas u otras definiciones o percepciones afincadas en los vínculos de esa persona con los demás: se trata de relativizar tales definiciones al tiempo que se proponen realidades alternas; otras maneras de *ver* y comprender a los demás. Abrir lenguajes que rompan el anquilosamiento del mundo interpersonal, que produzcan cierto desequilibrio de los modos instituidos de relación y que permitan releer y reescribir las historias de vida, creando para ello conversaciones de voces múltiples.

Aunado a lo anterior, será necesario promover creaciones imaginarias en la conversación misma. Pero esta labor imaginativa tiene para Gergen (2006) la *tarea* de generar discursos vinculados a un futuro *positivo*, es decir, a un futuro estimulante y esperanzador para el sujeto. En palabras del propio autor: “Las terapias que buscan los orígenes, las trayectorias, las estructuras y la dinámica crean la realidad del pasado. Esta realidad amenaza con dominar todo el espacio conversacional de la terapia. El impulso construccionista, en cambio, invita a centrarse en las realidades futuras, en otra visión del mundo, sobre perspectivas positivas, resultados favorables. Esta creación de una visión positiva da una dirección y crea esperanza.” (p. 181).

Por último, Gergen (2006) propone promover un vínculo terapéutico que se oriente a cultivar una *dimensión estética* entendida ésta como “el modo en que las relaciones pueden dar vida a la belleza.” Desde luego, si en la perspectiva del construccionismo la idea misma de *belleza* es una construcción cultural-lingüística cambiante, entonces la conversación terapéutica podrá encontrar múltiples elementos que, en su contexto específico, alimenten tal dimensión de carácter estético. Aún así, Gergen et al. (2002) sugieren la utilización de *diálogos transformacionales* como actos de interlocución que pueden implicar por un lado, la *validación* (como el instante del reconocimiento –y no la refutación o la anulación– de un enunciado en aras de lo cual se confiere un sentido al mismo que favorece la emergencia estética); y por otro, la *metonimia dialógica* (que consiste en el uso de un fragmento para expresar *el todo* que se quiere manifestar; y en el caso del diálogo, cuando las acciones de un interlocutor contienen *restos* o fragmentos de las acciones del otro; es decir, cuando en sus expresiones el interlocutor incluye o involucra parcialmente, la *presencia* del otro; estimulando así un acercamiento metonímico). Restaurar ese momento estético en el trabajo de intervención psicoterapéutica constituye para el autor un “reto de segundo orden”, muy difícil de lograr, porque ha de suscitar nuevas formas de discurso y practicar cambios conversacionales relativamente inusitados; activar vocabularios diferentes y/o recuperar la pluralidad de *voces*; todo ello en función de entretejer relaciones de *mayor bienestar* –menos hostiles o dañinas– entre los participantes.

Aún y cuando la propuesta de Gergen (2006) apunta a la promoción de lo que él mismo denomina “una confluencia creativa en la práctica terapéutica” (pp. 193-206), constituida como un gran movimiento hacia el sentido (sentido que se desplaza paulatinamente de lo *personal* a lo *relacional*); conciente de los límites de su acción; aún y cuando su planteamiento aboga por la configuración de una práctica interventiva de sello reflexivo, antiesencialista y anti-autoritario por su activismo en pro de una terapia sin fundamentos inamovibles o argumentos trascendentales; e incluso, aún y cuando en su misma reflexión Gergen admite la importancia de no estimular ningún reduccionismo lingüístico o discursivo sectario para reconocer la existencia de realidades múltiples (por ejemplo el cuerpo, las emociones, las relaciones de poder, la materialidad) que participan también en la construcción del propio sentido (Idem, pp.

197-199); aún y cuando en consecuencia, plantea la necesidad de trabajar “más allá de los límites del lenguaje hablado” para reivindicar con entusiasmo la posibilidad de realizar conexiones o conjunciones inclusivas (y no disyunciones excluyentes) con otras prácticas combinables y tradicionalmente ubicadas y demarcadas en diferentes dominios de actividad; es posible en mi opinión hacer algunas críticas a las formulaciones analizadas.

El cuestionamiento clave es precisamente que Gergen no pone nunca en tela de juicio la condición interventiva misma de la psicoterapia como *práctica* de interlocución. En efecto, el conjunto de planteamientos que desarrolla presuponen una subsunción acrítica en el propio terreno de la *intervención psicológica* que no es impugnada como dispositivo de sujeción o *aparato de Estado*. En consecuencia, las reflexiones que hace respecto a la psicoterapia mantienen un espíritu *pacificador* y relativamente normalizante, que puede funcionar favorablemente para la cooptación de conflictos; todo lo cual constituye, a pesar de la posible confluencia creativa y el movimiento hacia el sentido, un servicio que apoya –por flexibilizarlo– el funcionamiento de las relaciones de saber y poder dominante; relaciones que se transforman de diversos modos en aras de su propia perpetuación y eficiencia. En otras palabras, cuando se propone la utilización del diálogo y la conversación como *recurso* de intervención (tanto psicoterapéutica como psicosocial) para lograr finalidades de bienestar y convivencia positiva en las relaciones interpersonales, todo el proyecto deviene una herramienta más del entramado institucional complejo que configura ese gran taller de reparaciones del capitalismo. Lo que se busca de una u otra manera es un *suavizar* el arraigo de las relaciones de *control* propias del modo de producción capitalista en el mundo contemporáneo; relaciones que no se cuestionan mientras no se haga una impugnación precisa y contundente del ámbito extendido de la *praxis interventiva misma*, en toda su diversidad teórica y operativa.

Así, la propuesta gergeniana tampoco hace una revisión evaluativa de la propia noción de *diálogo* como figura cultural y política de la vida actual. Antes bien al contrario, despliega una especie de apología *a priori* de dicha noción (y de la *conversación*) mediante valoraciones que dan por hecho una presunta *benignidad* del dialogar; reivindicando, sin el suficiente detenimiento crítico, las utilidades epistemológicas y éticas del diálogo aplicado a la psicoterapia o a cualquier actividad social. Pero precisamente, en ese culto a la operación creativa en aras de *gestionar* las relaciones humanas bajo la consigna estratégica de la readaptación, del desarrollo o de la transformación eficaz de las personas respecto a sus entornos cambiantes, lo *poético* queda subordinado al mandato modernizante del lo *práctico* (queda inmerso en la misión interventiva a cumplir) con lo cual, lo poético pierde indefectiblemente su núcleo vivo antes de eclosionar en toda su rebeldía o capacidad de insurrección, ante los embates normalizadores del saber-poder dominante. Cuando el impulso poético se sujeta a las líneas de un proyecto interventivo cualquiera (cuando se le usa por ejemplo para *limar asperezas*), deviene *cadáver poético*: no puede sino nacer muerto en el territorio técnico de la administración oportuna y la diligencia certera para la reproducción y la estabilidad sociales. Lo poético en tanto subversión, en tanto *máquina de guerra*,² escapa necesariamente, en determinado momento, de los dispositivos sociales de la rentabilidad y la captura.

² Gilles Deleuze y Félix Guattari proponen una distinción crucial de las formas de organización política. Se trata de dos modelos no simétricos que sin embargo mantienen profundas relaciones mutuas: los *Aparatos de Estado* y las *Máquinas de guerra*. En este sentido –escribe Jaime Vieyra– “los Aparatos de Estado buscan siempre apropiarse de las Máquinas de guerra, encastrarlas y convertirlas en un dispositivo

Psicomagia y danza efímera.

Alejandro Jodorowsky (2004) ha desarrollado una interesante concepción interventiva conocida como *psicomagia*. En base a una serie de supuestos teóricos y sobre la realización de un conjunto abierto de prácticas específicas, la psicomagia constituye hoy un modo particular de vincular lo poético a una labor curativa o terapéutica que rige o determina de algún modo el desenvolvimiento de esa relación o encuentro *psicomágico*. “La psicomagia creada por Jodorowsky –escribe Martín Bakero (2004)– extrae sus métodos de antiguas y eficaces formas de curación vinculadas con la magia, de innovadoras y modernas teorías del inconciente, y utiliza las más variadas técnicas del arte de vanguardia calificadas como efímeros, happenings, instalaciones, performances, etc. (...). Todos, desarrollos libres de la imaginación para poder habitar el mundo en forma poética, es decir, que logran unir la razón con la imaginación y la intuición.” (Jodorowsky, 2004, p. 342).

En términos conceptuales, se asume que las *leyes* de la magia son las mismas que regulan la vida del inconciente, a saber, la *metonimia*, ley de la contigüidad, en la cual, la parte se identifica con el todo; y la *metáfora*, ley de la similitud, en la cual, lo parecido actúa sobre lo similar. Los actos poético-psicológicos que prescribe la psicomagia funcionan a través del lenguaje del inconciente, porque, en palabras de Jodorowsky “le es más fácil al inconciente comprender el lenguaje onírico que el lenguaje racional. Desde cierto punto de vista las enfermedades son sueños, mensajes que revelan problemas no resueltos.” (Jodorowsky, 2004, pp. 9-10). Se trata pues de promover *curaciones* que ocurren por medio de *actos simbólico-materiales* que a su vez, preparan el camino a la palabra, reintroduciendo lo poético y lo imaginativo en la existencia del sujeto consultante. En efecto, la psicomagia deviene técnica psicoterapéutica que supedita la razón a la imaginación intuitiva. En lugar de intentar una reelaboración discursiva de las problemáticas del sujeto, la psicomagia prescribe una *metáfora-en-acto* gracias a lo cual se abre una vía de realización simbólica del inconciente y, en consecuencia –según sus defensores– se logra la curación.

La enorme variedad de estas *metáforas-en-acto* prescritas por la psicomagia a muchísimos consultantes, constituye un conjunto imposible de reproducir en este texto. A modo de ejemplo transcribiré tres de los casos más breves y remito a las fuentes originales para su revisión más amplia y exhaustiva por parte de los interesados:

- 1) “Un hombre joven desearía trabajar en el sector turístico, ir a Hong Kong y a otras ciudades míticas. Pero este deseo profesional le parece irrealizable. Duda de sí mismo. Después de interrogarlo, Alejandro Jodorowsky descubre que la madre del consultante ha muerto y que su hermano acaparó en la infancia todo el amor materno.

más de dominación (...); por su parte, las Máquinas de guerra, al afirmar su exterioridad, tienden a destruir a los Aparatos de Estado, a deshacer sus lazos y romper sus pactos.” Pero en todo caso las Máquinas de guerra no tienen por objeto la guerra *per se*, sino “una manera diferente de ocupar el espacio (otra relación con la tierra y los seres)”, de organizar a los seres humanos y “desarrollar sus afectos”. La guerra deviene objeto complementario cuando la Máquina de guerra crea una manera de vivir distinta que resiste las regulaciones y prescripciones de los Aparatos de Estado, cuya misión comprende vivir *sin sobresaltos*. En este caso, la poética de Gergen actúa como Aparato de Estado y no como Máquina de guerra. Véase: Vieyra, J. (1999) Deleuze y la máquina de guerra zapatista. *Utopía I*, 9-12. Y desde luego: Deleuze, G.; Guattari, F. (1980) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos, 2002. En particular el apartado 12: “1227- Tratado de nomadología: La máquina de guerra” pp. 359-431.

Respuesta: Pega en un lado de una lata de sardinas una fotografía de tu madre y en el otro una de tu hermano. Sube por la avenida de los Campos Elíseos, vereda de la derecha, desde el obelisco hasta el Arco del Triunfo, empujando a patadas la lata hasta que quede junto a la llama del soldado desconocido. Luego vete sin mirar hacia atrás.”

2) “Un muchacho desorientado profesionalmente, dice que no sabe qué oficio practicar. Al ser interrogado confiesa que estudió derecho y ciencias políticas en una gran escuela pero que fracasó al no obtener su diploma.

Respuesta: Fabricate un diploma idéntico al que habrías recibido, pero treinta centímetros más grande, a lo ancho y a lo largo. Colócalo enmarcado en la pared de tu dormitorio y, bajo él, una copa de campeón de boxeo. Enseguida ve a ejercer el oficio que desees.”

3) “Una mujer que ha cambiado de casa no se siente bien en su nuevo territorio, le parece ajeno. ¿Qué hacer?”

Respuesta: Orina en un recipiente, llena un cuentagotas con ella y luego vierte una gota en cada rincón de la nueva casa.” (Jodorowsky, 2001, pp. 396-403; 2004, pp. 161-168, 346-355).

Tal como se puede apreciar, su plataforma básica es de orden psicoanalítico, pero vertebra enseguida, de modo fundamental, una visión mágica de la vida y diversos ejercicios prácticos de invención y juego poético-material-corporal que estructuran los *actos psicomágicos* a cumplir. Es así que desde su condición híbrida la psicomagia reivindica una colaboración esencial entre lo terapéutico y lo artístico, “no pretende ser una ciencia, sino una forma de arte que posee virtudes terapéuticas (...)” (Jodorowsky, 2004, p. 164). En otro momento Jodorowsky (2001) escribe: “Para aconsejar a los consultantes con neurosis sociales, me inspiré en la película *El mago de Oz*. Un hombre de acero quiere tener sentimientos, el psicomago le prende en el pecho un reloj en forma de corazón. El hombre de paja quiere ser inteligente, el psicomago le da un diploma universitario. El león cobarde quiere ser valiente, el psicomago le confiere una condecoración. ¡El inconciente toma los símbolos por realidades! (...). La psicomagia trata de economizar tiempo, acelerando la toma de conciencia. Así como una enfermedad puede declararse repentinamente, también la curación puede llegar de golpe.” (pp. 355-358). Pero en todo caso, la psicomagia requiere para su funcionamiento la comprensión conciente (no supersticiosa) del consultante respecto a cada una de las acciones a realizar. Tales acciones además, han de ser concretas, creativas y llevarse a cabo en ámbitos reales, siguiendo siempre las indicaciones previas del psicomago respecto al *programa* de trabajo específico.

Jodorowsky (2004) explica que una de las raíces de la práctica de la psicomagia fue la poesía y el contacto que tuvo en su juventud con diferentes poetas chilenos (Neruda; Huidobro; Mistral; de Rokha; Parra). Una atmósfera poética quiere decir ante todo, abrir curso al *atrevimiento* y “tener la audacia de vivir con cierta desmesura.” (p. 32). Y en efecto, sucedía que todos esos poetas *realizaban actos*: “Habían comenzado a salir de la literatura para participar en los actos de la vida cotidiana con la postura estética y rebelde propia de los poetas.” (Idem, p. 37). Fue así que algunos jóvenes seguidores de aquella idea (“La poesía es un acto”) prestaron mayor atención al *acto poético* que al ejercicio tradicional de *escribir textos poéticos*. “Entendemos por poeta no al escritor de sobremesa, sino al atleta creador” (Idem, p. 51). Tal convicción llevó a la realización de actos práctico-metafóricos de toda laya (excentricidades diversas como por ejemplo poner gran cantidad de monedas en un maletín agujereado y recorrer con él

el centro de la ciudad mientras se dejaba una estela de dinero que la gente recogía; vestir un maniquí con ropas de un familiar cercano, recostarlo como un cadáver rodeado de candelabros y simular un velatorio; nombrar las cosas de forma diferente para *reinaugurar* el mundo cotidiano; etc.). Ello con la motivación de evidenciar a contracorriente, el mundo rígido o preestablecido de las relaciones normales entre las personas, digamos, de las realidades obligatorias y reivindicar la cualidad onírica de la vida, impregnándola de locura.

La *enseñanza* que tales actos permiten, se describe así en palabras de Jodorowsky (2004): “La audacia, el humor, una aptitud para cuestionar los postulados mediocres de la vida ordinaria y un amor por el acto gratuito. ¿Y cuál es la definición del acto poético? Debe ser bello, estético y prescindir de toda justificación. Puede también acarrear cierta violencia. El acto poético es una llamada a la realidad: hay que enfrentar a la propia muerte, a lo imprevisto, a nuestra sombra, a los gusanos que hormigean dentro de nosotros. Esta vida que nosotros quisiéramos lógica es, en realidad, loca, chocante, maravillosa y cruel.” (p. 42). Como nueva relación convulsiva, el acto poético crea una realidad alterna –efímera, irrepetible– en el seno mismo de la vida cotidiana y normalizada. Pero sucede también que según la concepción de Jodorowsky, este acto poético en su magnitud y complejidad, si se realiza concientemente, midiendo y aceptando las posibles consecuencias, se asocia a un valor “purificador” y “terapéutico”; porque permite “expresar energías normalmente reprimidas o dormidas dentro de nosotros (...)”, es decir, “el acto poético debe siempre ser positivo, ir en el sentido de la construcción y no de la destrucción (...)” (pp. 44-45); debe ir siempre en sentido de “la vida” y su expansión y no en el sentido de “la muerte”. De tales preceptos se desprende también desde luego, que tales actos tienen su sentido más importante en la función de ayudar a los otros; de *servir* a los demás (Idem, pp. 212-215); contribuyendo a su –presuntamente necesaria– *sanación*; siempre pues bajo el espíritu de lo *útil* que domina desde el principio, aún en el carácter aparentemente injustificable del acto poético a realizar.

Quiero subrayar que en todo el proceso psicomágico, se asume la *recreación del lenguaje* como un movimiento de aproximación a cierta creación artístico-verbal específica; como un paso necesario para que la persona pueda *ver* el mundo de otra forma y puedan producirse cambios en ella misma y en sus interacciones. En su argumentación el propio Jodorowsky cita una palabras del poeta Vicente Huidobro, que reproduzco parcialmente a continuación: “Aparte de la significación gramatical del lenguaje, hay otra, una significación mágica, que es la única que nos interesa...El poeta crea fuera del mundo que existe el que debiera existir...El valor del lenguaje de la poesía está en razón directa de su alejamiento del lenguaje que se habla...El lenguaje se convierte en un ceremonial de conjuro y se presenta en la luminosidad de su desnudez inicial, ajena a todo vestuario inicial convencional fijado de antemano (...). La poesía no es otra cosa que el último horizonte, que es, a su vez, la arista en donde los extremos se tocan, en donde no hay contradicción ni duda. Al llegar a ese lindero final, el encadenamiento habitual de los fenómenos rompe su lógica, y al otro lado, en donde empiezan las tierras del poeta, la cadena se rehace en una lógica nueva.” (Jodorowsky, 2004, pp. 33-34).

Considero por tanto que la potencia imaginativa de la psicomagia es formidable. La imaginación es para la psicomagia uno de sus núcleos fundamentales, como juego de construcción que articula palabras, emociones, deseos o percepciones de manera distinta a la que dispone la organización racional de la vida colectiva. Se trata de una recreación alterna de elementos para configurar de otra manera el complejo de relaciones que se

extiende por la cotidianidad. “Si padecemos es por falta de imaginación...” ha dicho Jodorowsky. En este sentido el autor relaciona imaginación a creatividad. Y la creatividad es algo que se aprende. Por eso ha publicado también su “Curso acelerado de creatividad” (Jodorowsky, 2004, pp. 297-338) y ha sugerido asumir la consigna de *la imaginación al poder*. Al respecto señala: “Es necesario subrayar aquí la importancia de la imaginación (...). Ella actúa en todos los terrenos de nuestra vida, incluso en los que consideramos ‘racionales’. Por eso no se puede abordar la realidad sin desarrollar la imaginación desde múltiples ángulos. Normalmente lo visualizamos todo según los estrechos límites de nuestras creencias condicionadas. De la realidad misteriosa, tan vasta e imprevisible, no percibimos más que lo que se filtra a través de nuestro reducido punto de vista. La *imaginación activa* es la clave de una visión amplia: permite enfocar la vida desde ángulos que no son los nuestros, imaginando otros niveles de conciencia, superiores al nuestro.” (Jodorowsky, 2001, p. 394).

Sin embargo, una vez más puede constatarse que todo ese potencial de ruptura, al final queda subsumido en el gran aparato de la *intervención*. La psicomagia no cuestiona –antes bien, suscribe y fomenta– la idea de que es *natural* intervenir (incluso de modo prescriptivo y con un espíritu cercano al didactismo) para *ayudar a otros a resolver sus problemas*. No cuestiona ni pretende analizar las condiciones de posibilidad de orden social, económico, histórico y material que permiten la emergencia de los asuntos o problemas que trata; digamos, los vectores de saber-poder dominantes; la cultura que funciona en la base de tales situaciones. Así, vemos como acaece cierta caricaturización más o menos simplista de la complejidad, la heterogeneidad y la diversidad de la vida personal y social cuando reduce (en una actitud profundamente esencialista y apolítica) toda interpretación a su teoría del inconciente, en aras precisamente de facilitar y acelerar la *intervención* psicomágica *curativa*. Pero además, toda la elaboración psicomágica queda inmersa en una especie de cosmovisión neurótica y *familiarista* de la vida social y de las interacciones humanas, de la que no parece haber posibilidades de escapar. Tal vez dicho familiarismo –heredado sin duda de aquella perspectiva psicoanalítica *edipizante* que tanto criticaron Deleuze y Guattari (1972)– constituye, junto a su propensión interventiva, el aspecto que más atenta contra la propia eclosión poética que la psicomagia de Jodorowsky ha pretendido impulsar.

¿La técnica psicoanalítica como *poiesis*?

Comentaré brevemente una llamativa línea de trabajo en psicoanálisis en virtud de la cual se relacionan la labor analítica de esta orientación teórica con una presunta condición poética de la propia *técnica psicoanalítica* (Ramírez, 2004, pp. 64-67). A partir de la definición platónica de *poiesis* como creación en su sentido más vasto, se plantea la posibilidad de entender que “tanto el analizante como el analista son poetas ya que en el dispositivo psicoanalítico se crean, se producen palabras inéditas, no dichas y no escuchadas hasta ese momento y que apuntan a la verdad del ser del sujeto.” (Idem, p. 66).

Esta reflexión se apoya en la idea de que la técnica psicoanalítica, más que un procedimiento pautado de forma mecanizada, definitiva o generalizada, constituye un conjunto de consideraciones vinculadas a la propia individualidad de Freud; de las que se desprenden básicamente dos grandes reglas a cumplir; a saber, a) *la regla analítica fundamental*, que consiste en que el sujeto “debe comunicar todo cuanto atrape en su observación de sí atajando las objeciones lógicas y afectivas que querrían moverlo a seleccionar (...)” (Freud, 1912, 2001, Vol. 12, p. 115) es decir, hablar todo lo que se le

ocurra; y b) *la regla de la atención flotante*, que se refiere a que el analista “debe ponerse en estado de valorizar para los fines de la interpretación, del discernimiento de lo inconciente escondido, todo cuanto se le comunique, sin sustituir por una censura propia la selección que el enfermo resignó” (Idem, p. 115) o sea, escuchar sin seleccionar.

Desde tal *apertura técnica* planteada por Freud, se esgrime la reflexión de que en el dispositivo psicoanalítico, cada creación y producción verbales constituyen emergencias posibles sólo en cada ocasión, “son un chispazo que alumbra la oscuridad durante un instante y después se extingue, pero que durante ese instante de existencia deslumbran.” (Ramírez, 2004, p. 66). Las producciones verbales en cuestión se dirigen al ser del sujeto como una dimensión que, precisamente, no puede acaecer fuera del lenguaje mismo. Si el sujeto es por la palabra, el sujeto en análisis, más que repetir significantes, crea, produce nuevos significantes; genera nuevos enunciados “que le dan consistencia en ser pero no para alienarse en ellos sino para permitir la asunción de su deseo.” (Idem, p. 66). En este sentido puede revisarse también a Herrera, 2002, 2003, 2006).

Se señala pues que la técnica psicoanalítica, al abrir la dimensión de la poiesis, se constituye en una técnica que abdica al ejercicio de la *dominación* porque no manipula con su material de trabajo; no puede retenerlo en tanto que el inconciente es inaprensible porque “corre con el lenguaje”. “Así, la técnica psicoanalítica no es un medio para un fin desde el momento en que el psicoanálisis no se plantea moralizar, normalizar o curar los padecimientos del sujeto.” Como acción poética, lo que sucede es que “el sujeto en análisis deja venir el advenimiento y así se responsabiliza de su decir y su hacer, así es como surge el sujeto para habitar en su decir (...)” (Ramírez, 2004, pp. 66-67).

Y claro, en este orden de cosas, la técnica psicoanalítica concebida como poiesis no puede convertirse en la búsqueda de un sentido cerrado o en una comprensión unívoca del analizante. Antes bien, la experiencia analítica habría de interpretar el inconciente (no como asignación de significado en relación a un sistema previo de categorías o equivalencias; no en términos de una hermenéutica que querría fijar un *sentido verdadero* de lo expresado); pero desde lo que se escucha en lo mismo que dice el analizante y por el propio analizante, o sea, “a partir de lo que él mismo ha dicho y que retorna del Otro, el analista.” (Ramírez, 2004, p. 67). En términos de esta *dimensión poética* del psicoanálisis, se subraya el planteamiento de que quien puede *saber* es en todo caso el analizante (y no el analista); que la verdad está de su lado y a él le corresponderá tomar su lugar en ella. Porque si lo que marca el ser del analizante es esa asociación libre –aquel *hablar todo lo que se le ocurra*–; entonces cualquier intento de *encuadrar-comprender-delimitar-reducir* lo dicho en conceptos fijos o teorías previas, constituiría, por la reiteración esquemática, un ejercicio de dominación y un cierre precipitado del análisis y, desde luego, de la condición poética misma, por impedir el advenimiento del propio sujeto en el análisis.

A pesar de lo interesante que resulta el planteamiento descrito, considero que la condición poética del ejercicio psicoanalítico queda sumergida también en la dimensión interventiva, porque si bien podría aceptarse –sin prolongar la discusión– que el psicoanálisis, más allá de toda la diversidad y complejidad de versiones (Bleichmar y Lieberman, 1989), no pretende *moralizar, normalizar* o *curar* los padecimientos del sujeto; no puede negarse que lo que sí pretende de uno u otro modo el psicoanálisis, es precisamente *analizar*. Tal es el mandato o consigna ineludible que se despliega en su *praxis*. Sólo por ello la práctica psicoanalítica está vinculada a un pensamiento

interventivo más o menos soterrado, que pone la *poética* al servicio del *análisis* (ejercicio que avanza incluso al grado de la escansión). En la medida en que opera una dimensión analítica como vector de seguimiento estratégico del encuentro verbal en psicoanálisis, la eclosión de lo poético queda sujeta al marco de trabajo *analista-analizante*. Lo poético entonces –como creación inusitada– es atrapado (o recapturado) por el ejercicio analítico en curso. Una eclosión poética del encuentro verbal no puede –a mi juicio– estar comprometida con otra causa que no sea la de la invención creativa misma: esto significa que si la técnica psicoanalítica pretende concebirse como apertura a la *poiesis*, tendría que dejar de *funcionar* como *técnica psicoanalítica* y quemar desde ese instante las naves del retorno.

El cisma del esquizoanálisis.

“Todos nosotros somos perritos, necesitamos circuitos y ser paseados.”

G. Deleuze y F. Guattari

La reflexión del esquizoanálisis resulta distinta. Ella parece escapar de cualquier noción de totalidad o propensión totalizadora al plantear la posibilidad de producir subjetividad de manera fragmentaria en términos de relaciones diferenciales de carácter irreductible. Se trata de dar cuenta de la misma *producción deseante* como multiplicidad pura que no puede quedar circunscrita a ningún tipo de unidad. “Ya no creemos –dicen Deleuze y Guattari (1972)– en estos falsos fragmentos que, como los pedazos de la estatua antigua, esperan ser completados y vueltos a pegar para componer una unidad que, además, es la unidad de origen. Ya no creemos ni en una totalidad original, ni en una totalidad de destino. Ya no creemos en una grisalla de una insulsa dialéctica evolutiva, que pretende pacificar los pedazos limando sus bordes. No creemos en totalidades más que *al lado*. Y si encontramos una totalidad tal al lado de partes, esta totalidad es un todo *de* aquellas partes, pero que no las totaliza, es una unidad *de* todas aquellas partes, pero que no las unifica, y que se añade a ellas como una nueva parte compuesta aparte.” (pp. 47-48). Sucede así que el ejercicio esquizoanalítico involucra un gesto fundamental de des-subjeción e interconexión cambiante en la manera de concebir la experiencia subjetiva misma y las relaciones con el mundo. Al respecto, Alfonso Lans (2005) escribe: “El planteo esquizoanalítico no surge de pronto, está íntimamente ligado a una filosofía del devenir, minoritarias, revulsivas y revolucionarias por naturaleza, que encuentran en Nietzsche su más genial exponente. Él y Kierkegaard, aunque en direcciones bien diferenciadas, se oponen al sistema kantiano y, especialmente, al hegeliano; su coincidencia radica en oponer la repetición a toda posible forma de generalidad.” (p. 324).

La operación esquizoanalítica (Baremlitt, 1998, 2004) va en contra de asunciones trascendentalistas de orden filosófico, teórico o político, en la medida en que omitan el quehacer de la contingencia, el azar y el deseo mismo como producción creadora des-estructurante y como proceso afirmativo. Se trata de un cuestionamiento que reivindica la presencia del *devenir* como condición clave para la reapropiación de un pensar que se fuga de los ordenamientos, jerarquías y categorizaciones de la ciencia de espíritu positivista en el análisis de las producciones complejas de subjetividad en el contexto del capitalismo. Constituye en efecto una concepción histórico-social de las producciones subjetivas contemporáneas. Critica la idea de lo estable y de lo permanente en toda concepción científico-social que despersonalice el pensamiento y lo separe de una dimensión corporal y material que lo vertebralice en sus conjugaciones. Impugna del pensamiento moderno el ascetismo de la pretendida objetividad en la

reflexión social y de modo provocador, intempestivo e irreverente hace una crítica epistemológica y política de carácter *transdisciplinar* a la condición totalizadora de unos u otros aparatos teóricos establecidos en el estudio de la subjetividad, el inconciente y la cultura, en particular al psicoanálisis ortodoxo.

En este sentido el esquizoanálisis plantea la composición de dimensiones ético-estéticas “que señalan directamente a la política como constitutiva de la práctica del análisis y, por lo tanto, diagramadora del Inconciente.” (Lans, 2005, p. 336). En términos de *intervención* el esquizoanálisis se resiste pues a los profesionalismos y los corporativismos extendidos en las prácticas institucionalizadas del *complejo psicológico*. Y en todo caso, cualquier *intervención* o tarea esquizoanalítica estará vinculada a incitar procesos intensivos e interconectados de producción deseante que participen en la recomposición abierta y creativa del mundo concreto en que se vive. Se habla de promover revoluciones *moleculares* –singulares, mínimas, micropolíticas– en contra de ordenamientos *molares* –mayoritarios, masivos, globales–; y con ello, de inventar plexos existenciales alternos. Así el esquizoanálisis rompe de algún modo con los controles disciplinarios y los aparatos de regulación social (como es el caso del complejo psicológico) expresados incluso en el proyecto *humanista* que propende a una visión del sujeto como funcionalidad y como “realización” personal plena, finalmente al servicio del sistema capitalista mismo. En su anti-conservadurismo, el esquizoanálisis abre la posibilidad de transitar múltiples líneas de fuga y subversión que reivindicán la locura y el deseo contra los designios institucionales establecidos de la cordura y la normalidad. El esquizoanalista entonces, ha de separarse de “toda pretensión hegemónica o profética” y procurar la mutación constante de una perspectiva molar del mundo como integración, a una interconexión molecular e inacabada de relaciones diversas que inauguran formas alternas (divergentes, inusitadas) de vida social y personal.

De nuevo Alfonso Lans (2005) comenta: “Actualmente el ideal científico se encarna como política para desplegarse, no solamente como fundamento de políticas de Estado, sino produciendo directamente un poder tecnocrático que penetra y reconstruye la trama social codificándola (sobrecodificación). Esta operación de estatización generalizada se viabiliza a través de aparatos ideológicos como el judicial, educativo, sanitario, policial, semióticos, lingüísticos, etc., que, por otra parte tienden a globalizarse. Así vemos como un ejército de técnicas de diversas disciplinas lamina lo social y, por ello, los conflictos abandonan los ‘campos de batalla’, para pasar a poblar los gabinetes de distintos profesionales (*expert*) cuya función es la de re-diagramar lo social. Es en esta atmósfera en la que debemos entender cómo los profesionales y los intelectuales se alinean en la actualidad.” (pp. 337-338).

Es por ello que el esquizoanálisis no pretende diseñar –por ejemplo- políticas de promoción de salud, o de “prevención” de problemas sociales que avalen y justifiquen prácticas interventivas para asegurar el funcionamiento reproductivo y la normalización de conductas y valores en la población. Antes bien, el esquizoanálisis se orienta al replanteamiento de la producción subjetiva y existencial en términos de revolución material y axiológica constante. Se orienta a generar espacios para el recorrido de aquellas líneas moleculares y micropolíticas de reinención del mundo social mismo. “En este sentido, las tareas que el esquizoanálisis se plantea actúan como un antídoto para que éste no se confunda con un nuevo dispositivo disciplinario por muy especial que sea, pues sus tareas destructivas señalan que éste no puede dejar de afectarse a sí mismo para no cesar de hacer que todo recomience.” (Lans, 2005, p. 339).

En efecto, ante el ejercicio de *captura ontológica y política* que presuponen y despliegan las diversas formas de intervención psicológica en la modernidad, el esquizoanálisis quiere evitar que las instituciones correspondientes logren instalar e imponer sin resistencia, los criterios de una vida funcional y eficiente, acorde a las demandas presentes del capitalismo. Se opone a que los dispositivos teórico-técnicos del complejo psicológico *unifiquen* el mundo y la vida colectiva, la gente, las cosas, en los valores y prescripciones de un familiarismo burgués (que ignora, desconoce o niega el propio carácter social y diverso de la existencia) y reduzcan la noción de locura a las taxonomías psiquiátricas de la tecnocracia. Por eso el esquizoanálisis tiende a deshacer dispositivos de acción institucional que conciben y se ocupan de la *enfermedad mental* como objeto de investigación y de trabajo profesional.

El esquizoanálisis plantea que toda producción de subjetividad y toda carga afectiva (catexis) remite en sus flujos a diversos y amplios campos histórico-sociales que se superponen y rebasan por mucho, el campo específico de la familia y sus relaciones concretas. En todo caso, la sociedad capitalista promueve el *hundimiento esquizofrenizante* desde su estructura, como modo de producción que involucra circuitos económicos y políticos precisos. El campo social no queda reducido a su expresión o traducción familiar, sino que involucra conexiones complejas y cargas deseantes de toda índole. Es así que la reflexión esquizoanalítica no puede ni pretende constituir un sistema disciplinario de intervención más; ni una especialización profesional de carácter psiquiátrico, psicoanalítico o psicosocial. No tiene tampoco una intención *omnicomprensiva*, sino que constituye acaso conjuntos de prácticas e invenciones (que se producen concomitantemente a –o a un lado de– los procedimientos disciplinarios establecidos) que propenden a conectar, reconectar e interconectar líneas de fuga moleculares para la reactivación de la producción deseante y la des-sujeción existencial.

El esquizoanalista no será definido entonces como un director de escena para el *teatro* de la vida, sino como un artesano o bien un mecánico que trabaja con *máquinas deseantes* (en efecto, dado que un aspecto clave del esquizoanálisis es la noción de *producción*, se articula el planteamiento de las máquinas deseantes como elementos de naturaleza intensiva y específica o singular que se vertebran como multiplicidades en cuya interpenetración y combinaciones dan lugar a –es decir, producen- todo lo que constituye la realidad misma). “Para poder pensar las máquinas deseantes es necesario descartar por completo las imágenes de forma, estructura, contenido y función que todos tendemos a evocar cuando pensamos en una máquina cualquiera de nuestra cultura.” Las máquinas deseantes extraen y emiten flujos energéticos y también los cortan. “Las máquinas deseantes pueden –y de hecho así funcionan– combinarse en todas las direcciones en un tiempo que es propio de ellas y que no se confunde con el tiempo cronológico. Forman un rizoma, y su conceptualización puede entenderse como un intento de pensar modalidades de orden propias del caos. Las máquinas deseantes sustituyen el corsé lingüístico de significantes y matemas del inconciente, dando paso a un inconciente fábrica poblado de máquinas deseantes, elementos singulares unidos por flujos que, a la vez que los conforman, son su resultado. Las máquinas deseantes se forman y transforman en la precisa medida en que funcionan.” (Lans, 2005, pp. 341-342).

Esto significa que la labor esquizoanalítica remite a la heterogeneidad que incluye el ámbito lingüístico pero que no se reduce a él. El esquizoanálisis involucra lo grupal como disposición y redes psicosociales concretas en la maquinación del sujeto mismo y cuestiona la presunta totalidad (el carácter insuperable o absoluto) de las

utilidades del lenguaje. En la grupalidad se articulan de diferente manera aspectos ecológicos, económicos, estéticos, corporales o etológicos que no pueden ser subsumidos en ninguna semiología de la lengua. Por eso el esquizoanálisis se separa de una visión estructuralista del habla que niega o elude el problema de la producción inmanente de subjetividad como ruptura emocional, estética y micropolítica respecto a los vectores discursivo-dominantes instituidos en la sociedad.

El esquizoanálisis se opone pues a toda conceptualización cerrada o estructuración que actúe como modo de captura o congelamiento del devenir. Lo real está dado en ese movimiento inmanente y abierto que no puede atraparse (ser petrificado) por el corte inmóvil del *concepto* trascendente. Pero además, tal como lo reitera Nicolás Bourriaud (2006) en la propuesta esquizoanalítica “la estética goza de un estatuto aparte. Constituye un ‘paradigma’, un dispositivo flexible, capaz de funcionar en diferentes niveles, sobre diferentes planos del saber. En primer lugar, como la base que le permite articular su ‘ecosofía’; como un modelo de producción de subjetividad; como un instrumento para fecundar la práctica psiquiátrica-psicoanalítica (...)”. Se apela a la estética “para contrarrestar la hegemonía del ‘superyó partidario del cientificismo’, que estereotipa las prácticas analíticas en fórmulas: lo que (en este caso Guattari) reprocha a la ‘comunidad psi’, es volverse hacia el pasado, manipulando los conceptos freudianos o lacanianos como si fueran certezas insuperables (...). Según Guattari, el paradigma estético está llamado a contaminar todos los registros del discurso, a inocular el veneno de la incertidumbre creadora y de la invención delirante en todos los campos del saber.” (pp. 120-121). En el último capítulo de este texto, titulado “Hacia una política de las formas”, Bourriaud aborda el problema de los límites, el estatuto y el funcionamiento de la subjetividad individual y el arte en conexión con la obra de Deleuze y (sobre todo) Guattari (pp. 99-131). Otra importante valoración del pensamiento de Guattari la encontramos en González (2002, pp. 98-105).

En todo caso, el esquizoanálisis reivindica el tiempo intensivo del *acontecimiento*, del devenir productivo de la creación. En este sentido se trata de un movimiento *poético*. En efecto, contrario al ejercicio (patente por ejemplo en el psicoanálisis ortodoxo y en muchas formas de psicoterapia) de construir, configurar, presentar, verbalizar, comprender, interpretar (y desde luego, analizar) la *novela* familiar del sujeto (con las interrogaciones explícitas o implícitas del “¿qué ha sucedido?”; “¿qué está por suceder?”), el esquizoanálisis parece querer recobrar el momento *poético* como invención mutante, cinematográfica, inusitada, aporética y de algún modo delirante en la búsqueda de la des-sujeción. Más que de *novelar*, se trata de *poetizar*; de imaginar, de producir deseo como fuerza creadora. Pero eso requiere ante todo, ser capaz de un desprendimiento respecto a cualquier concepción teórica o aparato de lectura pre-determinante de la percepción, que opere bajo el patrocinio del saber-poder dominante en ese momento. Quiere decir –como ironiza Lans (2005)– “que al primer mamá-papá no salgamos diciendo ¡Edipo, Edipo! –que es la fórmula mágica– porque el problema puede ser edípico o puede ser otro, o puede estar desbordado.” (p. 349).

Los aparatos técnico-conceptuales de lectura e intervención psicológica se despliegan dispuestos al aplastamiento de las máquinas deseantes. Y por otro lado es preciso evitar no sólo la reducción apriorística del campo a transitar, sino también la esterilidad imaginativa, precipitada en la censura que suele imponérsele a la posibilidad de inventar mundos alternos. Por lo mismo el esquizoanálisis no queda circunscrito a la palabra hablada o escrita, sino que remite a redes material-objetales complejas y a prácticas y productos artístico-intelectual-subjetivos de signo variado. Recupera la

singularización del pensar, del sentir, del decir y del hacer como estandarte subversivo contra las generalizaciones y eficiencias técnico-metodológicas de las diferentes modalidades de intervención en el complejo psicológico. Genera pues otras perspectivas y modos de interacción para el entretejido de nuevos plexos existenciales. Se *juega* novedosamente, fugándose de alguna manera de reglas y prescripciones previas; escapando de representaciones instituidas; aventurándose: se siguen los acontecimientos, se navega sin instrumentos y se accede precisamente al *sentido*; aún y cuando no haya acontecimiento ni sentido que no esté vinculado a una u otra multiplicidad. En cualquier caso el esquizoanálisis propende a la *utopía activa*; al acto de libertad que regenera la vida subjetiva en términos de singularidad (*artística*) irrepetible.

En consecuencia, pensar lo que sería un encuentro o *diálogo esquizoanalítico* no remite a un ejercicio propiamente *analítico* ni tampoco *regresivo*; sino que involucra (de nuevo) una especie de condición *cinematográfica* que abre y explora campos heterogéneos de coexistencia en relación con aspectos económicos, políticos, culturales, educativos, religiosos, familiares o de otra índole. Se habla tal vez de una especie de *análisis variable*. Aún y cuando el diálogo vive sumergido en el entramado de los campos sociales, su desenvolvimiento puede manifestarse (o constituir una tensión más o menos indisoluble) entre una inclinación *sedentaria* o una propensión al *nomadismo*. Puede orientarse hacia un *polo paranoico fascista* que tiende a la formación de una *soberanía central* en torno a la cual se alinean los planteamientos fundamentales al tiempo que excluye o reprime las figuras libres del deseo (“sí, soy de los vuestros, los de la clase y raza superior”); o bien puede orientarse hacia un *polo esquizo revolucionario* que tiende a plantear y seguir líneas de fuga del deseo mismo, que traspasa fronteras y vive resistiendo el embate centralista desde las periferias (“no soy de los vuestros (...) soy de la raza inferior, soy una bestia, un negro”). (Deleuze, Guattari, 1972, pp. 286-287; 377 y ss).

La tendencia *paranoica* es propia del diálogo interventivo (una máquina molar), que despliega un aparato masivo de sujeción. Se extiende hacia los *grandes conjuntos* y lleva el espíritu de la estadística porque “lo carga todo bajo la especie de los grandes números.” (Deleuze, Guattari, 1972, p. 289). Tiene carácter macrofísico, unitario y longitudinal. Por el contrario, la tendencia *esquizo revolucionaria* es propia de lo que a partir de este momento habré de llamar *diálogo psicopoético* (una máquina deseante), que rompe las directrices lógico-discursivas para lograr con ello reactivar la producción de subjetividad; re-dirigirse intensivamente hacia la vertebración molecular y abrirse a las singularidades interactivas. Tiene carácter microfísico, múltiple y transversal. El diálogo interventivo es propio del *grupo sometido* (sujeción estándar). El diálogo psicopoético es propio del *grupo-sujeto* (libertad de lo vivo).

Consideraciones finales

Es posible pensar en un *diálogo deseante* que se produce por enlaces no centralistas y por puntos de dispersión en virtud de los cuales se inaugura un tiempo propio hecho de fragmentos existenciales en relación. Tal diálogo no representa nada; ni pretende cumplimentar determinados objetivos tácitos o explícitos; ni puede ser prescrito institucionalmente. En términos esquizoanalíticos podría pensarse el diálogo como una instancia posible de articulación y emergencia de máquinas deseantes, continuamente en vilo por la presencia simultánea de máquinas molares en busca de eficiencia. Pero en todo caso, no se dialoga tanto con personas como con *mundos* complejos, vastos y

cambiantes. Se trata menos de un diálogo *humano* (digamos, estrictamente interpersonal), como de un diálogo *no puramente humano*, es decir, interconectado con elementos maquínicos moleculares de singularidad imprevisible. El diálogo psicopoético es pues menos *antropomorfo* que el diálogo interventivo que opera por prescripción in-formativa. Ese diálogo de la intervención implica (por *ley*) una configuración molar antropomórfica de la interlocución que se dirige implacablemente a una u otra *trascendencia*. En oposición a tal designio, el diálogo deseante ignora prescripciones cada vez que puede; no busca trascendencia porque constituye (en su acto fugaz) un instante de positividad energética y productiva que se vertebra en multiplicidades de des-sujeción; de transcodificación creativa y de *conjunciones nómadas*.

Así, tal como se ha sugerido, el diálogo de la intervención constituye un *teatro*, un *escenario* en el que se representan papeles dramáticos significativos previamente asignados por la *compañía*. El diálogo psicopoético en cambio constituye una *fábrica* abierta, mutante y viajera de sentidos subjetivos nuevos; fábrica cuya característica clave radica en su distanciamiento de cualquier *axiomática*. Si el diálogo interventivo culmina en una neo-idealidad o neo-idoneidad adaptativa, más o menos funcional del sujeto o sujetos participantes, el diálogo psicopoético o deseante reivindica en cada momento su materialidad inmanente y su carácter inútil e inconcluso. Ante la instalación organizativa y estructural del diálogo interventivo, psicopoética produce desorganizadamente palabras y cuerpos deseantes en vínculo intenso y variado que abre posibilidades infinitas; más allá del *ajedrez lingüístico*; hacia una especie de *juego de lotería* en el que “saldrían ora una palabra, ora un dibujo, ora una cosa o un fragmento de algo, dependiendo unos de otros tan sólo por el orden de los sorteos al azar y manteniéndose juntos tan sólo por la ausencia de lazos (enlaces no localizables), no poseyendo más estatuto que ser elementos dispersos de máquinas deseantes asimismo dispersas.” (Deleuze, Guattari, 1972, p. 319). Por otro lado, un bellísimo texto sobre la intensificación del azar o la infusión del caos en el cosmos, es precisamente “La lotería en Babilonia” de J. L. Borges (1944).

En efecto, se alude a un diálogo que no queda encerrado en la estructura lingüística (en sus condicionamientos simbólicos) porque implica en su realización inacabada un punto de inflexión autodestructiva; de autocrítica y desmantelamiento que revela o descubre justamente el *reverso* mismo del ordenamiento estructural; a saber, un “principio positivo de no consistencia” que disuelve, altera, descompone la propia estructura, al tiempo que reivindica el deseo como producción sensible articulada (molecularmente) con la vida social y sus condiciones materiales. Diálogo anárquico, intenso, irreverente, desordenado, antiesencialista, maquínico, y desde luego, inventivo; diálogo que se fuga y se mofa de aquella devoción por la lógica, por la simetría y por el control, propia del interventor psicológico (sacerdote que nos exhorta a la asunción de determinada conciencia) que, en su benevolente “neutralidad” terapéutica o analítica, hace un esfuerzo por infiltrar e instalar en el sujeto, mediante aquella interlocución, una u otra *axiomática* o *recodificación-en-acto*.

Es por eso que si la intervención psicológica en sus diferentes modalidades, promueve diálogos que *reterritorializan* diversas representaciones y creencias en el sujeto (hacia la reconstrucción de conjuntos molares), el diálogo deseante de la psicopoética irrumpe de pronto como máquina de *desterritorialización* existencial e intersubjetiva que inaugura fábricas de afectividad errante, aún y cuando tal desterritorialización de flujos del deseo acontezca en unión (a su vez) de otras posibles reterritorializaciones de mayor o menor cobertura y permanencia. Ambos momentos

constituirán una *disyunción inclusiva*, porque tal como señalan Deleuze y Guattari (1972): “No hay máquinas deseantes que existan fuera de las máquinas sociales que forman a gran escala; y no hay máquinas sociales sin las deseantes que las pueblan a pequeña escala. Además no hay cadena molecular que no intercepte y no reproduzca bloques enteros de código o de axiomática molares y que esos bloques no contengan o no sellen fragmentos de cadena molecular. Una secuencia de deseo se halla prolongada por una serie social, o bien una máquina social tiene en sus engranajes piezas de máquinas deseantes.” (pp. 350-351).

Acaso la intervención psicológica atiende y estimula mediante sus dispositivos dialógicos los aspectos estructurales de la reterritorialización molar (cargas conformistas, reaccionarias, autoritarias); mientras que psicopoética abre o establece en la interlocución y en sus cortes sincrónicos, conexiones mínimas de desterritorialización deseante que en su devenir, involucran ya una *politización* del encuentro, por generar resistencias múltiples al despliegue de los vectores discursivos de saber y de poder que se expanden. En el diálogo psicopoético se produce ya no una relación sujeto-sujeto, sino un vínculo cambiante entre *sujetos-mundo-potencia* (cuya existencia ya no radica en la persona sino que se mueve descentradamente por distintos lugares); vínculo que desborda a cada instante, cualquier formato-protocolo preconcebido o estipulado de intercambio verbal.

De ahí el carácter *político* del diálogo deseante: abre en la interlocución líneas de fuga que descomponen o impugnan los enclaves extendidos de dominio molar (presentes en las prácticas interventivas) con toda su carga paranoica. Pero *fugarse* de los vectores discursivo estructurantes de saber-poder planteados en el diálogo interventivo, no significa marginarse pasivamente. Fugarse significa fragmentar las disposiciones molares, reactivar las cargas moleculares y *hacerlas estallar* como fuerza revolucionaria. Este tipo de fuga productiva es caracterizada claramente por Maurice Blanchot (1971) quien señala: “¿Qué es esta fuga? La palabra está mal escogida para poder complacer. El valor radica, sin embargo, en aceptar el huir antes que vivir quieta e hipócritamente en falsos refugios. Los valores, las morales, las patrias, las religiones y esas certezas privadas que nuestra vanidad y nuestra complacencia nos otorgan generosamente, son otras tantas estancias engañosas que el mundo habilita para los que piensan mantenerse así de pie y en descanso, entre las cosas estables. No saben nada de ese inmenso fracaso en el que van, ignorantes de sí mismos, en el zumbido monótono de sus pasos siempre rápidos que los llevan impersonalmente por un gran movimiento inmóvil. Huida ante la huida. (Sea uno de esos hombres) que habiendo tenido la revelación de la deriva misteriosa, ya no soportan vivir en los falsos pretextos de la estancia. Primero intenta tomar ese movimiento por su cuenta. Querría alejarse personalmente. Vive al margen...(Pero) tal vez esto, la caída, ya no pueda ser un destino personal, sino el destino de cada uno en todos.” (pp. 232-233). En el cine encontramos, por otro lado, un ejemplo magnífico de dicha fuga productiva en la película *Pump up the volume* (1990) escrita y dirigida por Allan Moyle.

Es contra esa forma de dialogar, sutilmente totalizante, organizada, predirigida, significativa, teleológica (que despliega en su quehacer interventivo el complejo psicológico), que se levanta y emerge el diálogo deseante o psicopoético: dialogar *por deseo* y no *por deber*. Dialogar vivamente como parte de una producción nueva *en juego* y no tanto como parte de la reproducción *seria* y seriada; ni de la anti-producción que paraliza o reprime. Dialogar acaso como movimiento anti-sistema que rechaza como puede la efusión de *elementos mortíferos* –es decir, petrificantes– de las prescripciones normativas en el hablar. Un diálogo sin finalidad que mueve la

producción deseante por los campos sociales a pesar de la vigilancia de la regulación y la censura; un diálogo que al abrirse, inventa un mundo que socava (eros-ion) las *determinaciones simbólicas de servidumbre* funcional y opone *coeficientes reales de transversalidad y perdición* al despliegue diacrónico de cualquier interlocución predeterminada, digamos, *resignada* al seguimiento programático de lo establecido. Un diálogo pues que *altera* los presupuestos de la normalidad porque libera singularidades inusitadas más allá del mandato socio-discursivo.

Pero si la intervención psicológica, por medio de los dispositivos dialógicos que implanta, forma parte de aquella gran *axiomática social* que trabaja en función de consolidar el sistema, según los requerimientos del mercado y acorde a la necesidad de promover la adquisición y aplicación de *competencias* verbales, técnicas, emocionales, para la realización eficiente de unas u otras actividades reproductivas en el mundo globalizado de hoy; entonces resulta preciso *resistir*: volver al pensamiento social contemporáneo y reinventar la noción de *diálogo* en el hallazgo de una interlocución que surge como máquina deseante: un hablar que desclasifica; que avanza sobre un *vector loco* (Deleuze, Guattari, 1972, p. 406) que se mueve a contrapelo de toda vocación interventiva; que juega subversivamente en su recreación heterogénea del mundo; que produce subjetividad y que reivindica de múltiples formas, el instante poético como acontecimiento fugaz, imprevisible e incontrolado.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *El hombre sin contenido*. Barcelona: Áltera.
- Bakero, M. (2004). Apéndice. La psicomagia: poesía aplicada al tratamiento de la locura. En: Jodorowsky, A. (2004) *Psicomagia*. México: Grijalbo, pp. 339-358.
- Baremblytt, G. (2004). Acerca del esquizoanálisis. *Subjetividad y Cultura* 21, 29-41.
- Baremblytt, G. (1998). *Introdução a esquizoanálise*. Belo Horizonte: Biblioteca do Instituto Felix Guattari.
- Blanchot, M. (1971). *L'Amitié*. Paris: Gallimard.
- Borges, J. L. (1944). *Ficciones*. Buenos Aires: Sur.
- Bourriaud, N. (2006). *Estética relacional*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1972). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1980). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos, 2002.
- Freud, S. (1912). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Gergen, K. (2006). *Construir la realidad. El futuro de la psicoterapia*. Barcelona: Paidós.
- Gergen, K.; McNamee, S.; Barret, F. (2002). Realizing transformative dialogue. En: Roberts, N. C. (Comp.) *The transformative Power of Dialogue*. Nueva York: Elsevier Science, pp. 77-105.
- González, F. (2002). *Sujeto y subjetividad. Una aproximación histórico-cultural*. México: Thompson.

- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.
- Herrera, R. (2002). Paul Ricoeur: psicoanálisis y hermenéutica. *Devenires III* (5) 161-189.
- Herrera, R. (2003). La vida creativa. En: *Acento*. Semanario cultural de *La voz de Michoacán* (17 de diciembre).
- Herrera, R. (2006). ¿Técnica o poética del psicoanálisis? (A 150 años del nacimiento de Sigmund Freud). *Devenires VII* (14) 157-171.
- Jodorowsky, A. (2001). *La danza de la realidad. Memorias*. México: Grijalbo.
- Jodorowsky, A. (2004). *Psicomagia*. México: Grijalbo.
- Lans, A. (2005). Esquizoanálisis. En: Romero, J.; Álvaro, R. (Eds.) (2005) *Psicópolis. Paradigmas actuales y alternativos en la psicología contemporánea*. Barcelona: Kairós, pp. 313-361.
- Plató (1931). *Diàlegs* Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2000.
- Ramírez, J. (2004). La técnica psicoanalítica como poiesis. *Uaricha* 3, UMSNH, 64-67.
- Shotter, J. (2001). *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Vieyra, J. (1999). Deleuze y la máquina de guerra zapatista. *Utopía* 1, 9-12.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.