



Intervención en lo social y filosofía del contagio

Intervention within the social and contagion philosophy

Borja Castro-Serrano (francisco.castro@unab.cl) Facultad de Educación y Ciencias Sociales, Universidad Andres Bello (Santiago, Chile) <https://orcid.org/0000-0001-7422-3205>

Role: adquisición de fondos, administración de proyecto, supervisión, conceptualización, investigación, escritura-manuscrito original

Cristián Ceruti-Mahn (c.cerutimahn@uandresbello.edu) Facultad de Educación y Ciencias Sociales, Universidad Andres Bello (Santiago, Chile) <https://orcid.org/0000-0001-9915-8032>

Role: conceptualización, investigación, escritura-manuscrito original, escritura-revisión y edición

Cristian Fernández-Ramírez (cfernandezramirez@ug.uchile.cl) Facultad de Educación y Ciencias Sociales, Universidad Andres Bello (Santiago, Chile) <https://orcid.org/0000-0003-2971-7833>

Role: Conceptualización, investigación, escritura-manuscrito original

José Miguel Garay (jgaray2@santotomas.cl) Escuela de Psicología, Facultad de Ciencias Sociales y Comunicaciones, Universidad Santo Tomás (La Serena, Chile) <https://orcid.org/0000-0002-4109-9575> Role: conceptualización, metodología, escritura-manuscrito original

Abstract

This article proposes an idea of intervention and institution that interweaves within the social through the concept of contagion as a philosophical articulating element. Firstly, a philosophical framework to think of life as a social and relational ontology of contagion is established, that allows the inhabiting of an ethological relational thinking that opens to other modes of existence. From this framework, an intervention-institution relation is outlined from the sensibility that evokes this different form of intervention within the social, providing other arrangement of the institutional variations and the processes by which the social is established. The article concludes with a discussion about the relation between intervention and its transformative capacities as a different methodological and epistemological component that contains a strong political and ethical potential. By multiplying the ways of being and the subjectivation processes, other human and more-than-human practices open and setting-up other ways of doing-and-thinking every intervention of the present.

Key words: institution, intervention, contagion, forms of life, cartographies.

Resumen

Este artículo propone una idea de intervención e institución que se entrelace en lo social a través del concepto de contagio como elemento filosófico articulador. En primer lugar, se establece un



marco teórico-filosófico para pensar la vida como una ontología social del contagio, que permita habitar un pensar relacional etológico que se abra a otros modos de existencia. Desde este marco, los hallazgos perfilan la relación intervención-institución desde la sensibilidad que evoca esta forma distinta de intervención en lo social, disponiendo de otros modos las variaciones de la institución y sus procesos de instituir el campo social. Se concluye discutiendo la relación entre intervención y sus capacidades transformativas como componente metódico y epistemológico distinto que trae consigo un fuerte potencial político y ético. Al multiplicar los modos de ser y los procesos de subjetivación se abren prácticas humanas y más-que-humanas, instituyendo otros modos de hacer-y-pensar toda intervención del presente.

Palabras clave: institución, intervención, contagio, formas de vida, cartografías.

Introducción

Sin duda estamos frente a una crisis sin precedentes en la historia moderna. Lo que podemos llamar actualidad, o bien una ‘crisis del presente’, nos demanda pensar otras formas de vida frente a una ‘ontología de la situación’ como es la incertidumbre asociada al desastre planetario y de la humanidad. En este escenario, la crítica se vuelve necesaria; el estar atentos a los acontecimientos del presente nos fuerza a otro pensamiento, honrando la emergencia de una infinidad de maneras de ser y modos de existencia, de sus variaciones, sus rastros y pequeñas diferencias. Este “*conceder atención*” (Despret [Habitare como un pájaro](#), p. 14) es también una política en tanto muestra otros modos de vida y otras subjetivaciones. En este sentido, habría que reinstalar la idea del “pensamiento como intervención (...) para articularlos de *forma situada*, a partir de y para un presente atravesado, justamente, por la crisis de la crítica y la incipiente renovación de la crítica de la crisis” (Prestifilippo y Roggerone [Crisis y crítica](#), p. 17); y así repensar las prácticas desde otras formas de convivencia social. Habría que abrirse a un contagio interventivo, a partir de una nueva sensibilidad, que permita disponer de otros modos las variaciones de la institución y sus procesos de regular/instituir el campo social.

Nos encontramos en una apuesta difícil de asir, donde el desgaste de la crítica -en tanto facultad humana que se distancia del mundo para representarlo e intervenir- nos exige su actualización y reposicionamiento. Es desde un devenir situado que podremos considerar diversos registros y territorios que permitan pensar otros modos de concebir la intervención, la crisis y la crítica, repensando sus relaciones epistemológicas, racionales y discursivas, y diferenciándose de sus mecanismos políticos de sujeción a una vida estandarizada.

Buscamos trazar un camino que indague otras prácticas interventivas para trabajar en lo social a la luz de la experimentación en tanto ‘cartografía’, pues esta impronta metódica del pensar permite distintas premisas epistémicas y políticas “de una intervención *en lo social*” (Arellano-Escudero y Castro-Serrano [Entrelazamientos deseantes](#), p. 40). Esta última podemos traducirla como una ‘intervención social cartográfica’, construyendo nuevos mapas y conexiones que no se están atendiendo y que ya están deviniendo en forma de agenciamientos, dispositivos críticos y/o como nuevos ensamblajes en lo social. Asimismo, la relación intervención-institución vista como parte de una experimentación cartográfica que tiene un potencial epistémico, evoca dimensiones de lo político y lo afectivo que abren otros mundos y maneras de ser. Por lo pronto, renovar la definición de intervención y sus prácticas en un campo social entendido como “*el rastreo de asociaciones*”



podría, también, transformar la institución para repensar otros modos de entender lo común y sus prácticas cooperativas (Latour [Reensamblar lo social](#), p. 19).

Insistamos en este ‘modo de atención’, pues nos abre a prácticas humanas y más-que-humanas que sensiblemente buscan y crean distintos modos de hacer-y-pensar “toda intervención del presente” (Moscoso-Flores [La devastación como fuerza del pensamiento](#)), entrelazando afectivamente posibilidades de vida desde múltiples maneras de ser, de sus agarres y contagios que discuten premisas a la “civilización moderna y su idea de progreso” (Stengers [Reactivar el sentido común](#), p. 43). Dicho lo anterior, este artículo pretende reelaborar críticamente una idea de intervención y de institución que se entrelace en lo social desde la noción de contagio como elemento filosófico articulador. Contagio que implica afectarse, volverse otro; cartografiar una potencia de devenir que se expresa en la relación de los cuerpos orgánicos e inorgánicos, en nuevas maneras en que se da la vida y el pensar desde estas. Es un gesto metódico que implica volver epistémicamente sobre los “modelos de organización” para abrir una política basada en “proliferaciones virales” múltiples y moleculares abriendo distintos encuentros y formas de contagio rizomático (Berardi [Félix](#), p. 9).

Para responder al objetivo planteado, el artículo desarrolla tres apartados centrales y un cierre aperturante. En primer lugar, se perfila un marco filosófico que pretende pensar la vida como una ontología social y relacional del contagio. Se intenta dar cuenta de cuerpos que, debatiéndose en la exposición a los riesgos entre *communitas* e *inmunitas*, posibilitan habitar un pensar relacional etológico que abre modos de existencia y proliferaciones transformativas. Esta es la tensión entre la no-propiedad de lo común, las precariedades y vulnerabilidades de la “*communitas*” (Calderón [La vida como contagio y la inmunidad como frontera](#)) y el exceso de resguardo que fagocita la vida en dispositivos de seguridad que la controlan y gestionan para preservarla de la exposición a un otro por parte de la *inmunitas*. La vulnerabilidad, intrínseca a toda vida, es el reflejo de la exposición en la que estamos: existir es estar en exposición al *contagio de lo común*, pues “la vida de cada uno está mezclada con la vida de otros” (Coccia [La vida de las plantas](#), p. 30).

Se muestra así una sintonía entre ética y epistemología que permite, a nuestro juicio, el campo etológico. Este, por un lado, posee un carácter ético-ontológico de los modos de ser y de existir sin superposición o jerarquía de un modo de vida en específico; y, por otro lado, una dimensión composicional y de articulación de elementos heterogéneos, dada la potencia y los modos de existencia de los cuerpos. Acá la etología se vuelca al contagio y permite cartografiar un vitalismo de los devenires desde una realidad inmanente que configura afectos y encuentros diversos.

El siguiente apartado desplaza el sentido de lo vivo y de su contagio hacia todos los terrenos y ámbitos de experimentación de la materia viviente, tanto en su dimensión humana y no humana, mostrando la crisis de la intervención social actual en tanto irruptora de aquel sentido vivo pretendiendo gubernamentalizar la vida social. Es necesario interrumpir aquella intervención que, consideramos, interrumpe la vida: desde la filosofía del contagio desplegamos una intervención que posibilite nuevas prácticas en un ‘medio’, permitiendo (o no) experimentar articulaciones inventivas y creativas sin ‘aplicar’ teorías universales. El intento es poner en juego prácticas al estilo de una “apuesta eto-ecológica” que potencien afectos y sus posibilidades de existir desde una ecología de los afectos y lo viral (Stengers [La propuesta cosmopolítica](#)).

En este punto, conectamos con la noción de una ‘intervención social cartográfica’. La cartografía, como un “pensamiento rizomático” (Deleuze y Guattari [Mille Plateaux](#), p. 19) que indaga en otra



forma de conocimiento y en nuevos tipos de agenciamientos, hace que esta intervención se inscriba en un social sin *a priori*, sino uno móvil. Indagamos si es posible ralentizar las intervenciones en el mundo para explorar otros entramados de saberes, acciones y métodos en un “ir y venir teórico-práctico” (Deligny [Permitir, trazar, ver](#), p. 8) que abra otra política e institucionalidad.

Finalmente, establecemos una intervención e institución que se deja afectar por los distintos modos de vivir sin temer al contagio. Las potencias del contagio en los modos de intervenciones cartográficas evocan otra sensibilidad y dispone de distintas maneras los “procesos y variaciones institucionales” sobre sus modos de regular/instituir el campo social (Deleuze [Empirismo y subjetividad](#), p.48). En este sentido, la pregunta por otras posibles comprensiones del devenir sensible de los modos de existencia puede estar atravesada por una pregunta sobre los usos y pragmáticas que se articulan en estos, haciendo perceptibles otras intervenciones, otras luchas en estos espacios y condiciones que afectan el paisaje de lo común y pueden des-ensamblar los dispositivos de poder y “el proceso de subjetivación” (Chignola [Foucault más allá de Foucault](#), p. 241) para inventar “instituciones centrífugas” (Sztulwark [La ofensiva sensible](#), p. 165). En este último apartado, mostramos el vínculo entre esta otra noción de intervención, que transforma a la propia institución desde el movimiento del devenir, y las nuevas formas de vida sensible, que al articular otras relaciones (in)humanas, (in)orgánicas, sociales y políticas por instituir, posibilita un abordaje de la crisis actual y su posibilidad crítica. Con ello, se abre un campo de discusión tanto en el entrelazamiento de la intervención y sus capacidades transformativas, como en un potencial metódico y epistemológico distinto que trae consigo un potencial político y ético a indagar.

Marco filosófico del ‘contagio’: una vida como ontología social y relacional

Vida e inmunidad

Al concebir la vida humana como *vida superior*, hemos atentado permanentemente contra su cualidad de mixtura y su capacidad de poder. La figura de lo humano como pivote del pensamiento occidental, ha relegado a otras formas de vida a la posición de amenaza, a la de ficción o espacio vacío: vidas sin personalidad ni atributos, que merecen menos atención y dedicación que la precisada hacia la vida superior. Lo que esta manera antropocéntrica de concebir la vida ha ignorado, es que nuestra supervivencia como seres humanos y la de todo ser viviente presupone la existencia de otros vivientes (Coccia [La vida de las plantas](#), p. 5). Vivir implica hacerse atravesar y dejarse contagiar mediante una red de relaciones humanas y más que humanas.

Pero en la superioridad de la vitalidad humana en esta concepción de la vida, ha sido el hecho de mantenerse vivo, aunque sea subsistiendo, lo más relevante. Una mirada ‘positiva’, en que los ‘signos vitales’ priman por sobre cualquier otra aproximación a la vida en tanto logro humano. Así, pareciera importar menos la vida a la que retorna el paciente hospitalizado mientras vuelva ‘vivo’, y en que los indicadores de ‘niños sanos’, de ‘salud ocupacional’ y ‘expectativas de vida’ se convierten en metas propuestas desde un quehacer epidemiológico para el gasto público, las proyecciones de productividad y los indicadores país. Como describe Cadahia: “La vida de los hombres se convirtió, pues, en un problema de gestión. La vida como objeto diseñado desde un paradigma cuyo objetivo era inmunizar a la sociedad contra sí misma, con la coartada de evitar el peligro biológico de la autodestrucción. El resultado: el surgimiento de un poder que, para conservar la vida y prevenir la muerte, debe neutralizar lo impredecible y regular biológicamente los términos en que la vida debe ser vivida” (Cadahia 2017:133).



El cuerpo se asume entonces como perteneciente al espacio de lo propio, como elemento orgánico predecible. ‘Un’ cuerpo como parte de lo ‘mío’ que se pretende aislado, aunque sea constituido por una amplia diversidad de seres en que se trasciende la “identidad esencial” y la distinción de lo “propio/no propio” (Gilbert [Todos somos líquenes](#), p. 14), y aunque la vida sea relación de vivientes y formas que exceden la propia voluntad y las pretensiones de control. Por lo mismo, el ‘deber’ de neutralizar lo impredecible y controlar no implica la posibilidad de lograrlo, pues el ‘peligro’ que supone lo ajeno al cuerpo forma parte constitutiva de la vida, por más prevención de muerte que pretendamos. Así lo propone la ‘hipótesis de la higiene’, que sostiene que “la falta de exposición a agentes infecciosos puede ser la culpable del incremento de la prevalencia de enfermedades atópicas e inmunológicamente mediadas” (Stiemsma et al. 2015:144); en otras palabras, mientras una vida es más ‘aséptica’ o más aislada de los peligros ‘externos’, mayor termina siendo la propensión a auto aniquilarnos. Se fractura entonces la propiedad y predictibilidad del cuerpo cuando asumimos la imposibilidad de defendernos de aquello que somos, pues esa pretensión de ‘cuidar-nos’ ha derivado en no ‘reconocer-nos’. Pretender controlar y regular los términos en que la vida debe ser vivida bajo la excusa de proteger-nos de lo ajeno, se asocia la lógica de inmunización a la que referíamos junto a Cadahia, y que se extiende desde el análisis etimológico del concepto de *inmunitas* que hace Espósito, considerándolo el gesto prevaleciente cuando se pretende inmunizar la vida contra lo que ésta tiene, precisamente, de vivo; intentando escindir lo humano de lo vivo y gestionar así existencias individuales de cuerpos aislados.

Dicho en otros términos, “el inmune es en definitiva el ingrato” (Cano [Del don a la ingratitud](#)), aquel que no siente obligación de deuda, de ese don-de-dar que constituye el *munus*: aquello que tenemos en común, y que, según Espósito, está a la base del *communitas*. Lo común que nada tiene que ver con lo propio e identitario, pues justamente lo que tenemos en común es la deuda u obligación con los otros; es la falta entendida en una consideración de la vida como interdependencia y no como el deber de una sociedad para mi propia subsistencia, o “de ese sujeto soberano -en palabras de Espósito, un sujeto *inmunitas*- que pretende verse beneficiado de la política estatal” (Castro-Serrano [Resonancias políticas de la alteridad](#), p. 86). Pensar en el individuo, en el ‘mí’ del cuerpo y de la voluntad, supone la indiferencia e ingratitud respecto de aquello que posibilita lo vivo. De allí que, para Espósito, si algo hay en común, es ese “nada en común” (Cano [Del don a la ingratitud](#)). Es decir, ese ‘ser-con’ que trasciende los códigos culturales que, a partir de las formas, “configuran, distribuyen” y jerarquizan los lugares de cada quien “en el campo social” (Rolnik [Esferas de la insurrección](#), p. 45). Ese ‘nada en común’ se constituye como obligación hacia la otredad, concibiéndose lo vivo como encuentro desde donde se expresa la capacidad de poder de la vida en sociedad (y considerando que es en ese *munus* donde se hace posible la vida, su expresión y expansión). Vida entendida como la puesta en común de energías individuales, como diría Bergson -en tanto energía expresada como tendencia en ‘alguien’- y común a todo, que subsiste en la reconciliación entre sus expresiones individuales y colectivas, evitando entrar “en estado de sonambulismo”, en que ambas expresiones “hacen y rehacen la ronda del mismo círculo, en lugar de caminar” (Bergson [La energía espiritual](#), p. 39).

Se puede pensar que la pretensión de control, gestión y dominación de lo social a partir de la inmunización es ‘rehacer la ronda de lo mismo’, atentando contra la expresión de lo vivo en tanto expansión de la capacidad de poder en este ser-con. Por ello se hace necesario considerar otros trazados por donde caminar las posibilidades de devenir como parte de lo vivo.



Sobre la ontología relacional

Así las cosas, digamos que los restos, las diferencias y variaciones se configuran en estas pretensiones de control y gestión, en tanto forma de alteridad que no se precisa desde su dimensión composicional, sino que se le atribuye y emerge como una “construcción negativa” (Zilio [El libro de las larvas](#), p. 17) que sostienen las formas de construcción identitaria. Estos marcos de comprensión no se hacen cargo de las singularidades y mundos que habitan esas relaciones, y tampoco de la particularidad de las relaciones mismas. Una crítica que se desentienda de la especificidad de las formas, de las condiciones de existencia y de los modos de dominación que tales relaciones engendran, no basta.

Uno de los potenciales del campo ontológico relacional posibilita un ‘dispositivo crítico’ que reconsidera los campos normativos, las formas estratificadas y de dominación del campo social. Pretende reentender las formas naturalizadas en las que la inscripción de determinadas fuerzas y composiciones vitales toman sentido, ya sea en una narrativa historicista o bien en la construcción de identidades comunes, en formas de subsunción y codificación de singularidades por estrategias de delimitación identitaria. Es por ello que el potencial de este dispositivo, en tanto busca conjugarse como una crítica que pueda multiplicar los puntos de vista en el ‘estar atentos’, debe profundizar el particular modo en que estas relaciones se sostienen. Ello, considerando que las formas vernáculas en las que se piensa el poder, como su formulación soberana, sufren una variación de su potencia tomada en conjunto con la acción gubernamental, y requieren para su comprensión de un desplazamiento en las formas en las que se han entendido y que se han fundado sus horizontes políticos, históricos, de saber y de sentido. Este campo ontológico posibilitaría una analítica interna al proceso político que opera de manera inmanente, considerando la variación de las formas del campo social y de la emergencia de diversas singularidades y potenciales preindividuales que la componen.

Este particular tejido ontológico que sostiene este dispositivo crítico, tributa de la relación entre ética y ontología como etología: una ciencia práctica de las maneras de ser. Esta define el modo en que los cuerpos afectan y se ven afectados en un plano de inmanencia. Con esto, referimos al potencial de despliegue que tienen los cuerpos, de la variación de su organización y de los modos de existencia que envuelven y que posibilitan en un plano modal inmanente. “¿Qué es lo que puede un cuerpo?” es la pregunta que atraviesa esta visión etológica, donde las fuerzas de relación y los cuerpos no pueden definirse de antemano, sino que se definen de acuerdo con sus movimientos y reposos, a sus desempeños y variaciones, a una indeterminación “por lo que pueden” (Deleuze [En medio de Spinoza](#), p. 76) en su capacidad de afectar y ser afectados por otros cuerpos.

En este marco etológico se presentan campos de individuación que se valen por la conformación de las afecciones, desde su potencia de existir, y dadas sus conexiones posibilita otras formas de vida. “No sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente” (Deleuze y Guattari 1980:314).

Los encuentros, acoplamientos, asociaciones y contagios son caminos que abren un campo inmanente que tiene por principio desplazar toda determinación trascendente a su propia puesta



en marcha o proceso; siendo clave para el dispositivo crítico y el despliegue cartográfico que podremos ver en la intervención.

Resulta relevante, entonces, la aproximación y posibilidades que sostiene la noción de afecto, pues podemos ser afectados en diversos grados de sensibilidad que permitirían diferentes estados intensivos más desarrollados y diferenciados. El afecto presenta una realidad compuesta que considera las fuerzas que acrecientan o decrecen la potencia de los cuerpos en una abierta y amplia conexión con otros cuerpos, y que se desestima al considerarnos como individuos escindidos de dicha conexión. El afecto es la transición de un estado a otro al que me obliga la afección; se trata de un “aumento o la disminución” (Deleuze [En medio de Spinoza](#), p. 316) de la potencia, que, como proceso de diferenciación, es una repetición de la diferencia. Se abren nuevos modos de existencia posible, nuevas maneras de afectar y ser afectado, nuevos posibles modos de lo sensible.

Potencias y afectos del contagio

Esta visión etológica permite comprender los múltiples campos de individuación que componen la vida y las prácticas del campo político-social. Ello, bajo otras lógicas a las -hoy en crisis- categorías representacionales y onto-antropológicas modernas del sujeto, pueden abrirnos a pensar un campo de posibles que ya está deviniendo. En esta visión, los afectos del contagio son considerados expresión de una “pragmática de la multiplicidad” (Heredia [Dispositivos y/o agenciamientos](#), p. 84), la que funciona desde las mismas condiciones materiales y afectivas de los modos de existencia y sus composiciones expresivas a la luz de modos de ser sensibles, abiertos y conformados desde múltiples prácticas posibles, tanto teóricas como metodológicas. Se involucran nuevos umbrales de sensibilidad, habilitándonos a pensar otros registros que se instituyen en las prácticas relacionales y en las condiciones de existencia social.

Al relevar una pragmática de la multiplicidad desde una visión etológica, a partir de nuestros recorridos cartográficos para un pensamiento de la intervención, se logran componer otras gramáticas según las derivas que estos umbrales de sensibilidad histórica trazan. Ellos pueden ayudarnos a pensar potencias comunes devenidas en cuerpos que se modelan y transforman en una común capacidad de sentir y pensar tomados en su historicidad, en las formas de apropiación y reapropiación del modo de ser sensible histórico. Así, podemos abordar el problema de una resensibilización del presente y sus prácticas interventivas, relevar el gesto de un ‘prestar atención’ sobre aquellos modos de ver y de enunciar que están deviniendo en el campo social y que son desplazados.

Este análisis filosófico-epistemológico de los modos de ser sensible y del uso en la pragmática de las multiplicidades, permite reflexionar sobre el potencial de los dispositivos que desde sus prácticas y usos menores escapan a efectos de sujeción, instaurando posibilidades de vida en permanente contaminación en el mundo y en la historia. Al constituirse la multiplicidad desde la inmanencia de las relaciones y desde la potencia del contagio, interrumpe las formas del sistema de inclusiones/exclusiones, identificaciones/diferenciaciones de las políticas antropológicas representacionales de la “cartografía moderna” (Mezzadra y Neilson [Border as method](#), p. 15). Una lectura del dispositivo desde la comprensión etológica da cuenta de las potencialidades de una pragmática que retrata un desmontaje crítico de las operaciones y presupuestos onto-antropológicos y sus formas de subjetivación moderna.



Las diversas experiencias sensibles devienen como dispositivo crítico dado que hacen “visible el campo de fuerzas en disputa que configura el frágil presente” (Cadahia 2017:145). Y esto a partir de lo que Deleuze señala: “los dispositivos tienen como componentes las líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerza, líneas de subjetivación, líneas de hendedura, líneas de fisura, de fractura, que se entrecruzan y se entremezclan, surgiendo unas de otras o suscitándose a partir de otras, a través de variaciones o incluso de mutaciones de disposición. (...) Por tanto, cada dispositivo es una multiplicidad en la cual operan tales o cuales procesos en devenir” (Deleuze 2007:308).

Por lo mismo, esta forma crítica no puede dejar de ser pensada como “una articulación puntual, sobre la que se van erigiendo una serie de prácticas y relaciones estratégicas de poder que no pueden ser devueltas a ningún principio trascendental, ni a ningún sujeto como origen o causa” (Villalobos-Ruminott 2018:96). Entonces, en las potencias del contagio y sus usos surgen otros devenires, otros modos existencia que se encontraban desprovistos de legitimidad, de espacios y tiempos, de lenguajes para existir. No obstante, desde su irreductibilidad ya estaban existiendo bajo otras formas de creatividad social, de imaginación y reapropiación de las potencias. A partir de este esquema pragmático se pensará la intervención del presente, vislumbrando su articulación con el campo social y sus implicancias institucionales.

Intervención en lo social como cartografía: desde una metódica filosófica del contagio

Hacia una salida del inmunitas para pensar lo común

Desde los cuestionamientos a la comprensión de lo vivo como lo que es propio y su consecuente pretensión de preservación y aislamiento de lo común, volvemos sobre la pregunta que acompaña esta visión etológica: ‘¿qué es lo que puede un cuerpo?’. Desde esa pretensión de inmunización de la vida, dicha pregunta puede ser también leída en función de cómo cada quién logra sortear el peso de lo que implica resistir aisladamente las condiciones que habita para mantenerse vivo, evitando las incertidumbres de la exposición a lo común y el despliegue de todo aquello que ‘atente’ contra la forma en que aquella vida ‘debe’ ser vivida. Desde una ontología relacional como la que se propone, se habilita también una reflexión acerca del lugar y el propósito de la intervención en lo social, asumiendo lo social como ese espacio o ‘medio’ en el que se despliegan dichas condiciones de vida.

En esta pretensión de una vida resguardada del contagio de lo común, muchas veces la posición de la intervención de lo social es precisamente la de perpetuar ese medio que permite las condiciones de una vida aislada -o una vez permeadas las barreras inmunitarias, restaurar aquella suerte de normalidad que se ha perdido. Dicho de otro modo, es la trama de una intervención como defeción que prioriza las formas y que interrumpe bajo el pretexto de proteger el desenvolvimiento de la vida en tanto potencias contagiosas dadas en la inmanencia relacional. Cuando comprendemos que ‘lo común’ no es la puesta en disposición de lo que cada quien trae de suyo (lo propio) a lo colectivo, sino que, como hemos señalado, es lo colectivo y singular que se forma como expresión de la afección del ‘ser-con’ dadas en las relaciones de cada presente, salimos de una intervención que propone un orden *a priori* de la experiencia y de la vitalidad, permitiendo la expresión de dicho común.

Cuando entendemos que existen fabricaciones de otras existencias que repiensa la cuestión de lo común desde una clave distinta como lo múltiple, lo singular y conectivo, es decir, desde el contagio



en el 'ser-con', nos podemos preguntar: ¿es posible otro modo de traducir lo común no desde el *inmunitas*, sino a partir de lo conectivo y lo múltiple que emerge en distintos 'medios' (humanos y no humanos) ampliando la noción de intervención? ¿Cómo abrimos a una intervención *en lo social* desde este escenario común, múltiple y singular?

Primeramente, preguntarnos por el lugar de la intervención remite a la cuestión de la dimensión espacial, considerando que en toda tensión entre lo identitario representacional y lo común hay fronteras en disputa: hay algo territorial, estatal, político, incluso migratorio a reconsiderar. No obstante, al pensar lo común como lo múltiple y relacional nos sumergimos en esta ontología del contagio y sus potencias afectivas que, a su vez, modulan la institución de relaciones sociales que amplían el límite de la frontera y las propias cartografías desplegadas.

Cuando Mezzadra y Neilson proponen que 'traducir lo común' no solo implica decir cómo se producen los comunes, "sino también marcar cómo conecta y divide simultáneamente las singularidades que lo constituyen" (Mezzadra y Neilson 2013:291), aparece una ontología material y relacional en que la multitud de singularidades devienen en un proceso que jamás agota al ser común. Su devenir siempre es su condición de existencia y desarrollo; es una pragmática inmanente que se va constituyendo mutuamente con lo singular y va cimentando posibles prácticas y modos institucionales otros. Esto nos convoca a mirar la posición en que se ubica la intervención en este 'medio' afectivo (humano y no humano), a fin de reconsiderar el lugar que ocupa respecto a las condiciones que permiten/alientan o inhabilitan/restringen el contagio de ese común. Contagio que no ocurre, por cierto, como un mero salto de un cuerpo a otro, sino "bajo la contingencia del modo en que nos afecta" (Ahmed [La promesa de la felicidad](#), p. 88), y que es diferente en cada quien, en cada vez. En tal sentido, antes que un proceso prefigurado y automático, constituye una disyunción que multiplica esas singularidades que lo componen.

En segundo lugar, el peligro del que se intenta inmunizar la vida no es sino la potencia de transmisión y, sobre todo, de variación y diferenciación que implica el contagio de lo común. Comprendemos entonces que las formas del contagio implican movimientos de fuga y, con ellos, creaciones, apropiaciones, reapropiaciones e innovaciones minoritarias que se amplifican, repiten y propagan. Así, propiciar las mutaciones sería posible a condición de estar atentos a la diversidad de composiciones y movimientos que desde estas se desplieguen, y de evitar seguir los movimientos de fuga ingenuamente, considerando que estos deben "valorarse en función de su capacidad para potenciar la vida colectiva, producir nuevos acontecimientos" (Heredia 2014:100).

Dicho lo anterior, aquella intervención como gubernamentalización de lo social se difumina. Se resiste creativamente a sus prácticas subjetivantes en modos de vida estandarizados que son definidas por una impronta estatal e institucional representacional que traduce intervenciones gubernamentales desde "la práctica de asistencia contemporánea" (Rojas [Ayudar a los pobres](#), p. 258). Se habilita el dispositivo crítico que pone en entredicho aquella intervención que interrumpe la vida, abriendo una intervención que posibilita nuevas prácticas en un 'medio' que pueden (o no) efectuarse en el flujo de las direcciones del contagio y sus articulaciones. Es necesario precisar esta otra trama de la intervención *en lo social*, la que se abre al contagio y sus multiplicidades.

Pensar en los procesos, trayectorias y flujos interventivos del presente permite situar la intervención *en lo social* como una metodología que puede ampliar los planos, los mapas y sus propias cartografías, desafiando y nutriendo de otro modo a la política antropológica y molar, pues nunca



hay pureza. “Todo es turbio y mezclado” (Ferreira [Deleuze en América Latina](#), p. 22), cuestión que, sin duda, resuena hasta los modos desplegados en lo institucional-estatal. De esta forma, podemos visualizar la emergencia de un método de experimentación que se entiende a partir del contagio; deviene por los márgenes, las fronteras y los distintos ‘entre-medios’ que generan diferentes planos de ritmos y errancias donde no hay pretensión de trascendencia. Es más bien la disposición a participar de las convergencias y divergencias que configuran nuevas disposiciones conectivas como “una cartografía rizomática”, promoviendo diferentes existencias que tematizan otras entradas epistémicas y políticas (Landaeta, en Madrugá [Cartografía](#), p. 11).

La intervención social cartográfica y sus nuevos ribetes sociales hacia lo institucional

Ciertas claves para entender la experimentación desde el contagio es lo que Despret trabaja en su libro sobre los muertos: una metódica como “plus de existencia” (Despret [A la salud de los muertos](#), p. 17) y como “ecología de lo viral” ([A la salud de los muertos](#), p. 70), que problematiza epistémicamente las maneras de ser y sus modos afectivos. Esta, al acoger todo devenir como una ecología viral, hace emerger prácticas y capacidades de afectación que repiensa también las prácticas políticas. Se hace posible pensar una intervención que entrelaza lo teórico-práctico desplegando políticamente otras fuerzas de existencia. Una intervención que, desde una ecología de prácticas, nos fuerce a pensar el presente, a participar de los movimientos en este nuevo ‘medio’ o hábitat, y contribuir así a la fabricación de formas de vida en común desde lo conectivo y sus singularidades, abriendo procesos de “producción de subjetividad diferentes” (Rolnik [Esferas de la insurrección](#), p. 45).

Por ello, la reescritura del potencial del dispositivo crítico para la comprensión de los devenires político-sociales y sus modos de instituirse se vuelve pertinente. Articulando los elementos entre el dispositivo y la intervención, entendemos que la materialidad y devenir de los modos de existencia están dados por las condiciones afectivas que configuran y dan lugar a sus prácticas. La pragmática de la multiplicidad desde una mirada etológica recupera la noción de dispositivo para pensar múltiples usos desde sus variaciones no calculadas ni anticipables. Esto es lo que resuena en nuestra propuesta para un pensamiento como intervención, o bien, en esta ‘intervención cartográfica’ que se ha señalado. Por un lado, la noción de pensamiento y cartografía hace visualizar trazos que dibujan otros límites y fronteras para repensar también la cuestión de lo común y lo social, desplegando acciones políticas que inventan otras formas sobre los lazos de cooperación. Y por otro, la intervención debe repensar todo campo de prácticas a partir de una bidireccionalidad teórico-práctica para mapear de distinto modo el campo social, “sus relaciones ecológicas vitales y maquínicas” (Bryant [Onto-cartography](#), p. 7), para desde ahí pensar toda acción interventiva-institucional.

Lo anterior es lo que hemos llamado ‘intervención social cartográfica’. Esta, en primer lugar, se articula con el pensar cartográfico agrietando “los modos de conocer/hacer”. Es una intervención que no pretende diseñar sus prácticas desde un pensar como mero cálculo de verdad ni tampoco como una simple metódica de inferencias respecto a una identidad presupuesta, individuada y subjetivada *a priori*. Siguiendo a Arellano-Escudero y Castro-Serrano ([Entrelazamientos deseantes](#), p. 125), digamos que es una “‘epistemología creadora’, material, social y relacional” que propone un método que abre otros modos de operar en la homogénea realidad que nos asfixia a diario. En segundo lugar, el campo de esta intervención emprende una política de resistencia a las regulaciones capitalistas y subjetivantes para abrir y posibilitar nuevos ritmos y escalas en el juego



de lo colectivo, con el objetivo de pensar desde diferentes prácticas que se instituyen en la vida social y colectiva. El acento está en la potencia e invención del cuerpo vibrátil, en su flujo vital y las múltiples relaciones creativas con el mundo: se pueden generar otros mundos que están ahí virtualmente para poder engendrar siempre novedosos modos de existencia humana y no-humana.

Esta intervención conecta, nuevamente, con la distinción deleuzeana sobre el 'dispositivo' (Chignola [Foucault más allá de Foucault](#), p. 240). Y Deleuze "manifiesta un desacuerdo ontológico de amplias consecuencias" (Heredia 2014:90) respecto a Foucault. En esta aproximación crítica, la intervención entiende de otro modo lo social: desde esta ontología relacional y pragmática múltiple que acentúa una madeja multilínea. El acento está en la "heterogénesis" (Heredia 2014:96) de esta pragmática, pues sería un dispositivo como agenciamiento inmanente, que al vincularse con una ecología de prácticas no cae en lo indiferenciado, sino que cuaja en el campo social como una cartografía móvil que también dispone de relaciones con organizaciones de poder instituidas -a partir de lo molar instituyente.

Sintetizando, comprender otro modo de ejercer las prácticas, desde la invención, la creación de conceptos y sus multiplicidades pragmáticas como agenciamientos que van deviniendo cartográficamente entre lo molecular y lo molar, nos sitúan en un lugar y tiempo epistémico y político distinto: aquí no hay programa *a priori* para entender lo social y preguntarse por él. El gesto crítico hace devenir de otro modo lo común desplegándose una articulación conceptual con lo pragmático en esta nueva trama interventiva. Así, el entender la intervención *en* lo social desde nuestro presente nos hace preguntarnos: ¿existen otros modos de afectar las prácticas? ¿Es posible ralentizar las intervenciones que actúan en el mundo actual?

A modo de excursión, es sugerente esbozar el ejemplo de Fernand Deligny ([Permitir, trazar, ver](#)) y sus modos de intervención con niños autistas. Ya Deleuze lo pensaba como un 'cartógrafo' en relación con las líneas que trazaba respecto al devenir de aquellos niños. Líneas de errancia, fisuras y fracturas articuladas por fuera de cualquier programa *a priori* desde el cual se sedimenta lo social. Una intervención de lo tácito que no está mediada siquiera por el lenguaje y donde se piensa el campo social a partir de su impredecibilidad que, como dijimos, hace devenir de otro modo lo común. Deleuze se refiere a Deligny como un 'gatillador de líneas de fuga', pues su intervención, que bien podríamos considerar cartográfica, traza, dibuja y mapea trayectorias y movimientos que no responden a estructuras preexistentes ni institucionales. Por el contrario, desplaza las fronteras de un mundo-más-que-humano, con y sin lenguaje, desde donde se despliegan prácticas que inventan otras formas de convivencia y permiten "una zona y una temporalidad que no es del interventor ni del intervenido, sino un 'intervalo de lo tácito' en donde el campo interventivo se reescribe" (Fernández et al. 2022:81). Esto pone en relevancia el lugar central de los "practicantes" (*practitioners*) como 'ejecutores', pero no de "una teoría universal", sino de la posibilidad de generar nuevas prácticas en un 'medio' que siempre cobrará sentido en situaciones concretas, nunca universales y neutrales (Stengers [La propuesta cosmopolítica](#)). Se puede así cartografiar en distintas direcciones el devenir de los afectos, los conceptos y sus despliegues perceptivos en un mundo vasto y no solo humano, pudiéndose también pensar desde ahí la eto-ecología, en donde lo viral y el contagio permiten fabular una fabricación e instauración que inventa discursos y prácticas minoritarias como intercesores de "potencias de lo falso que producen lo verdadero" (Despret [A la salud de los muertos](#), p. 70).



Una institucionalidad inventiva: un ejercicio de resensibilización de la intervención

Es necesario ahora prestar atención a una demanda esbozada en los apartados anteriores, la que trata de un permanente ejercicio de resensibilización operado en esta intervención social cartográfica. La articulación con el campo social y sus implicancias institucionales estriba en la composición tanto de maneras de ver, decir y pensar como de los cuerpos, de sus gestos y sus ritmos entretejidos en territorios existenciales “siempre como repetición intensiva, como afirmación existencial punzante” (Guattari [Caosmosis](#), p. 43). Es así como la resensibilización implicada en la recomposición de una ecología compleja de prácticas en la intervención *en* lo social, sin duda perfila otras potencias de la institucionalidad. Ella se levanta en el ‘entre’ de los modos de subjetivación singulares; desliza una apertura posible en favor de la producción de nuevos medios de individuación, disponiendo de otros modos los procesos y variaciones devenidos en el campo social.

Por tanto, esta cartografía de la intervención debe abrirse a que la existencia social sea considerada desde un análisis de la heterogeneidad que componen los trayectos y contagios, de sus modos específicos de composición, de sus modos de desterritorializar y reterritorializar el campo social. Por ende, la pregunta por una institucionalidad inventiva debe hendirse con las preguntas sobre las nociones que sostienen esta misma articulación; sobre sus contagios y sobre qué procesos y experiencias permiten dar cuenta de otras colectividades posibles que emergen en el campo de lo instituido. Entendiendo las implicancias de un posicionamiento epistemológico que opera bajo el desbordamiento permanente del sistema que los compone, la clave estaría en que esta institución no temería a persistir en el contagio. Dicho esto, la noción de institución, en su imposibilidad de reducir las diferencias a una unidad identitaria que los representa, se entrelaza con la intervención también como cartografía inventiva.

El problema de la institución

Esta interrogación por la institución se diferencia de su comprensión bajo las llamadas crisis de representación, que la exponen como parte de un acto de fundación estable y de mediación. También se diferencia de las formas de conservación de la ley y del orden social; no es un órgano coordinador del funcionamiento de un organismo como totalidad. Por un lado, esta institucionalidad inventiva no se identifica con los supuestos del funcionalismo de las instituciones en tanto búsqueda de un *telos* determinado para la constitución de un horizonte armónico que vendría a beneficiar a la sociedad. Y, por otro, no se ciñe al presupuesto racionalista-economicista de las instituciones para dar respuesta exclusivamente a las composiciones de estrategias y cálculos individuales racionales apelando a criterios de eficiencia y utilidad.

Frente a esto, el modelo institucional que esboza Deleuze parece interesante. Se desentiende de las formas representacionales que moviliza la ley y de las imágenes de lo social sujetas a la primacía de nociones antropológicas, sociales, subjetivas que ahí se resguardan. Este sugerente modelo institucional es tematizado en un texto de 1955 donde, valiéndose de los términos “instinto e institución”, se proponen dos maneras de designar procedimientos de satisfacción desencadenados por tendencias o pulsiones singulares, siendo instintos e instituciones dos formas organizadas de una satisfacción posible (Deleuze [La isla desierta y otros textos](#), p. 27). La institución se vale de una particular relación que no está determinada *a priori*, sino que en su artificialidad refiere a diversos modos según la relación entre tendencias e imaginación, implicando una resolución parcial, que puede y tiene la capacidad de contener potenciales y tensiones no resueltas. Por tanto, la institución



aporta vehículos que generan otros posibles, otros modos de existencia que se materializan en nuevas experiencias: “hablamos aquí de instituciones propiamente sociales y no de instituciones gubernamentales” (Deleuze [Empirismo y subjetividad](#), p. 48). Podemos, primero, desplazar las fijaciones de la noción de institución en función de dinámicas soberanas y sus articulaciones gubernamentales y, segundo, considerar y explorar su potencial desde un entrelazamiento de las potencias del contagio con este nuevo modo de concebir la intervención. Digamos que esta última, justamente, opera las dimensiones transformativas de la institución.

Esta institucionalidad deleuzeana es un “modelo de acciones, un sistema prefigurado de satisfacción posible” (Deleuze [Empirismo y subjetividad](#), p. 48) que guarda un potencial de consistencia importante, ya que hace perceptible la indeterminación de los modos de sociabilidad al reentender la heterogeneidad del campo social y sus relaciones de instauración. Este modelo de acciones que define la institución se ve tensionado por el devenir de los modos de satisfacción posibles. Por tanto, se vuelca hacia los procesos de subjetivación en tanto ellos configuran una zona de sedimentación de los flujos inmanentes del mundo social. Y, en su modo de ser afectado, existe una capacidad de permanente modificación articulándose con una pragmática que vuelve a construir la acción formulando nuevos usos y modos de existencia.

La institución así descrita opera de otro modo: establece un vínculo fragmentario para formar conjuntos que siempre las exceden, justamente por esta lógica relacional y de asociación que no totaliza a sus componentes. Abrirse a la posibilidad de sostener un modelo de acción en función de satisfacciones posibles, implica no definirlo por un horizonte de realización teleológico, sino por sus elementos compositivos que les son constitutivos, en el sentido en que garantiza la singularidad de su experiencia y le da soporte a su contingencia. “[L]a institución remite a una actividad social constitutiva de modelos, de los que apenas somos conscientes, y que no se explica ni por la tendencia ni por la utilidad” (Deleuze 2005:28). La pragmática que la institución atraviesa se ve contagiada de nuevos usos, deformando, desorganizando y descomponiendo los centros de gravedad sociales y políticos. Se reformula lo común desde los modos de sensibilidad que instauran e instituyen experiencias con otros, como señalamos anteriormente, estableciendo una composición relacional, no estando ajena a procesos de subjetivación política ya en respuesta a las estrategias de delimitación identitaria. Se despliega una política del contagio que descompone la configuración de la experiencia dada desde procesos de desterritorialización, fractura y deshacimiento, pero que posteriormente recompone a partir de las relaciones entre los modos de hacer, de ser y de enunciar que definen la organización sensible de la comunidad. Irrumpe un potencial institucional plegado a otros modos de existencia, a una política de alianzas que recorre los territorios existenciales y que apela a la creación de consistencias colectivas e invención de formas de vida sin *telos* implicados en esta lógica etológica.

Se visualizan articulaciones entre la intervención *en lo social* y la cuestión institucional en este modo de ‘traducir el común’, relacionándose con premisas filosóficas, epistémicas y políticas del contagio. Se propone otro modo de pensar la institución a partir de diferentes singularidades que se entretengan con algo que no es ni universal ni particular. Más bien, es un trabajo político-institucional que produce un ‘sujeto en tránsito’ siempre excedido y nunca totalizado. Entrelazar el modo propuesto de intervención con esta noción institucional sugiere la idea de “vivir lo común como excedencia”, implicando una forma de subjetividad política que resiste a modos de subjetivación estandarizados (Mezzadra y Neilson [Border as method](#), p. 298).



Articulaciones entre la intervención social cartográfica e instituir el contagio

En esta perspectiva oblicua, nuestra aproximación a la institución desde el contagio se piensa entrelazando la participación y la conformación de territorios existenciales. Ello, desde la clave de un devenir-menor, posibilita un tipo de andamiaje para nuevas formas de enunciación que dan sustento a otras “*formas de vida* para toda deriva existencial” (Sztulwark [La ofensiva sensible](#), p. 38). Por lo tanto, esta noción de institución leída en clave menor logra desplegar la singularidad de los procesos de constitución que permiten su emergencia. Se ilustra la capacidad de reinención de la crisis y la crítica de un modelo de institución que se adhiere a la posibilidad crítica frente a ‘lo dado’ y al sistema de representaciones colectivas que mantiene. En este gesto articulado y releído entre ‘crisis y crítica’, retomando los inicios de este trabajo, se apertura una cartografía de las existencias que transforman en ambas direcciones los modos de intervención, del campo social y del presente, permitiendo nuevos enclaves metodológicos y epistémicos despuntando otras acciones políticas.

Esta relación y el mismo proceso de individuación que conlleva nos permite evidenciar la formación de nuevos vínculos sociales que no se piensan bajo el horizonte de una restauración ni representación del orden. Esta institución se desmarca de una naturaleza asociativa coercitiva que recorre las relaciones sociales y sus modos interventivos. Se hace parte de la trama de la intervención social cartográfica en la propensión a múltiples procesos de subjetivación, que abrigan en su devenir la posibilidad de nuevas individuaciones. Se presentan formas de existencia y asociación inventiva y creativa que no se reducen a una dominación unilateral.

Al comprender lo anterior etológicamente, estamos afirmando que hay relaciones que aumentan la potencia de lo relacionado y lo abren a nuevas conexiones, y existen otras que disminuyen dicha potencia y se repliegan sobre las estructuras estratificadas. Ahora bien, lo singular de esta aproximación refiere a que la problemática que entrelaza los procesos de individuación y la institucionalidad pueden entenderse coextensivamente a cuerpos humanos y cuerpos no-humanos. Es una invitación a pensar procesos de individuación e institución vinculados a la afección, a una variedad de afectos que, experimentados por múltiples modos de vida, permiten su “instauración” (Lapoujade [Las existencias menores](#), p. 73) como desplazamientos de las formas de entender antropológicamente estos vínculos, para más bien definirse por especificación y conjunción desde los afectos. La problematización de esta institución nos lleva a un nuevo horizonte de comprensión de lo social y sus modos de intervenir, que desplaza su definición entendida como prácticas puramente administrativas, gubernamentales, normativas y/o de control de las existencias, las que pretenden “anticipar, desde lo alto, el sistema de consecuencias que provoca, el sistema de relaciones que pone en funcionamiento” (Chignola [Foucault más allá de Foucault](#), p. 239). Es un desplazamiento hacia la aparición de “nuevas variaciones de sentido” para reentender prácticas, “modos de registros” y de existencia en el vínculo entre la invención de otra institución y la intervención social cartográfica (Fernández et al. [Variaciones sobre la intervención y la institución](#)).

Un cierre posible

Las potencias que se habilitan al pensar desde una ontología social y relacional del contagio como la que hemos propuesto, implican movimientos de fuga que, en la imprevisibilidad de sus composiciones, vuelven imposible su control, por más gestión, prevención e inmunización de la que se pretenda dotar la vida. Por eso insistimos en pensar la intervención social cartográfica también



como gesto metódico que implica volver sobre los distintos modos de organización, lo que trae consigo un fuerte potencial ético, epistemológico y político.

Ético, al permitir encuentros y formas de contagio rizomático al modo de una filosofía inventiva que entrelaza afectivamente posibilidades de vida. La intervención como una producción de relaciones: cadenas de variación que se acoplan permitiendo nuevos umbrales de sensibilidad. Un tipo de intervención *en* lo social atravesada por un ‘estar atentos’ que permite construir nuevos mapas y trazar conexiones entre modos de existencia humanos y más-que-humanos que no están siendo atendidos, aun cuando están existiendo a la luz de otras formas de agenciamientos. Se abre también una trama epistemológica, pues desde la afirmación existencial de otras formas de vida se engendran “nuevos modos de la crítica” (Sztulwark [La ofensiva sensible](#), p. 75).

Y político, al pensar esos movimientos o líneas de fuga no solo como elementos “que visibilizan el poder en sus formas locales y específicas” desde el ejercicio de resistencia que oponen, sino también como una “*sustracción*” de las relaciones de fuerza establecidas “que pliega y despliega de otro modo las normas o las convenciones de una época” (Chignola [Foucault más allá de Foucault](#), p. 240). De esta forma, se propone otro modo de intervenir lo social y el presente que no pretende desprenderse de los modos de instituirse y de regular cierta política institucional, redibujando también en otras líneas a lo estatal, a lo molar y sus disposiciones impuras. Por lo mismo, sostenemos que las articulaciones que permiten las potencias del contagio con este nuevo modo de concebir la intervención pueden, eventualmente, operar las dimensiones transformativas de la institución. Se puede asumir otro esquema de composición de fuerzas y multiplicidad de singularidades que no tema a la exposición de lo común, y que, por tanto, tampoco esté determinada *a priori*, sino que emerja soportada por diversos modos de subjetivación singulares.

Lo anterior, desplaza las fijaciones soberanas de la noción de institución toda vez que se asume que las líneas de fuga que constituyen aquellas otras formas de vida -y que devienen procesos de subjetivación- nunca son neutralizadas completamente por los mecanismos de sujeción. Por el contrario, “es precisamente la dificultad de pensar al mismo tiempo la irreductible resistencia del gobernado y un poder ya incapaz de mantener la *factio* de la soberanía ... la que obliga a una gubernamentalización del Estado” (Chignola [Foucault más allá de Foucault](#), p. 248). En tal sentido, insistimos en que las cartografías inventivas, sostenidas desde una filosofía del contagio, permiten otras posibilidades no solo en la relación intervención-institución, sino también en la forma en que enfrentamos las crisis del presente; entre ellas “la de saber que la ‘bestia magnífica’ del poder jamás logra retener completamente o preformar lo que puede un cuerpo; lo que puede la radical, incapturable línea de fuga, que es la libertad como forma de vida” (Chignola [Foucault más allá de Foucault](#), p. 252).

Agradecimientos

Este trabajo es parte de la investigación Proyecto ANID/Fondecyt Regular 1210033 “Cartografías críticas de la intervención para una invención institucional: por otros saberes y otra política” (2021-2024, Grupo Filosofía, Chile).



Bibliografía

- Cadahia, L. (2017). *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Fondo Cultura Económica.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos*. Pre-Textos
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos, textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-Textos.
- Fernández, C., Ceruti, C., Garay, J. y Castro-Serrano, B. (2022). Variaciones sobre la intervención y la institución: otros modos de existencia y composiciones menores. *Propuestas Críticas en Trabajo Social*, 2(3), 73-93. <https://revistas.uchile.cl/index.php/RPCTS/article/view/65779>
- Heredia, J. M. (2014). Dispositivos y/o agenciamientos. *Contrastes*, 19(1), 83-101. <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1080>
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2013). *Border as method*. Duke University Press.
- Stiemsma, L. , Reynolds, L., Turvey, S. y Finlay, B. (2015). The hygiene hypothesis: current perspectives and future therapies. *ImmunoTargets and Therapy*, (4), 143-157. <https://doi.org/10.2147/ITT.S61528>
- Villalobos-Ruminott, S. (2018). Dispositivos: Historia e inmanencia. En L. Follegati y R. Karmy, *Estudios en gubernamentalidad. Ensayos sobre poder, vida y neoliberalismo*, pp. 89-136. Editorial Communes.

Recibido el 30 May 2023

Aceptado el 23 Jul 2023