

Pensar sin Proyecto

POR UNA PSICOLOGÍA DE IZQUIERDA

he chuec co
y san,
luc
pou

man
co



Velour
Texu

Trabajo final de grado

MATÍAS MOTZ

TUORA: ASIST. MAP. LISETTE EREBERT

REVISORA: PROF. A.P.R. DRA. GABRIELA ETHEVERRY

MONTEVIDEO, 2022

ÍNDICE

PRIMERA PARTE	2
Producción colectiva	2
SEGUNDA PARTE	5
1) Los relieves	5
2) Precisiones. El proyecto y la izquierda	9
3) Afectos y política	13
TERCERA PARTE	15
1) Psicólogo, demasiado psicólogo	15
2) La trascendencia como práctica	17
CUARTA PARTE	23
Sobre cómo extraer un armónico	23
QUINTA PARTE	27
Romper las asociaciones	27
SEXTA PARTE	32
1) Lo artefactual. ¿Cómo luce un cuerpo que se hace una pregunta?	32
2) Un TFG también puede ser un artefacto	35
Referencias bibliográficas	39

PRIMERA PARTE

Producción colectiva

¿Cómo arranca esto? Haciendo explícito, subrayando condiciones, encarnando preguntas, lanzándose e invitando a experimentarlas. Que no quepan dudas: acá hay un pliegue.

Acá hablan varios, varias, acá hay artistas, hay sensibilidades que entran modos de producir, percibir, de alojar. Hay una insistencia y necesidad colectiva: Experimentar otras posibilidades de ensayar problemas. Capricho el de creer en este mundo, pues en este también residen esos otros por venir: ¿cómo hacer visibles o audibles esas fuerzas extrañas que suscitan lo impensado en el pensamiento, que seducen lo imposible en esta precisa trama?

¿Cómo puede una pregunta ser ensayada? ¿Qué modo podría alojar tamaña tarea? Los propios impensados a la hora de ensayar un problema podrán hacer creer que un Trabajo Final de Grado no es territorio fértil para ello. La tarea es, en realidad, bastante sencilla: dar pasaje a las múltiples voces que son condición del pensamiento, dar pasaje a las insistencias colectivas en las que se teje un problema. Lo impensado se constituye por su permanente velamiento. Hay que rasgar, insistir en la necesidad de forzar esa sensibilidad habitual que le recorta a una producción sus condiciones relacionales.

Rasgar, aquí y ahora, es arrimar la escucha, escribir escuchando, alojar escribiendo. Rasgar la palabra y arremeter, inconformarse.

Rasgar es acompañar el dolor frente a la negación de que hay en la imagen que prima en nuestro pensamiento una gran captura de la vida, y así de la escritura, del tiempo, de la clínica, de la salud, de otras tantas cosas.

Rasgar es enternecer y crear amistosamente. Es crear las condiciones necesarias para componer y hacer convivir en el mundo distintas texturas de vida.

Rasgar es un alivio, y es fascinante.

¿En qué momento nos creímos que un TFG no era una producción colectiva? Acá nadie está pidiendo permiso, vinimos a tomar lo que siempre fue nuestro, no porque nos pertenezca sino

porque nos puebla. Se trata de dar batalla, de liberar la vida y la singularidad en que se expresa.

Habrá que crear las condiciones, con cierto descaro, con cierta alegría, con cierta estrategia. Una estrategia creativa, con una cuota de sobriedad y otra de rebeldía en las proporciones justas que nos permitan renegar de nuestro tiempo sólo para experimentar sus posibilidades.

Elegimos posicionarnos haciendo frente a modos que se rigen mediante lógicas individualizantes del conocimiento, que obstruyen y atragantan los procesos formativos deseantes, que se producen en un espacio-tiempo móvil, danzante, entre procesos y trazos pujantes por otras posibilidades de existencia. Desafiar esas lógicas, atreviéndonos y sosteni ndonos para generar otros vínculos con lo académico desde lo afectivo, artístico, singular, anónimo, desde la composición e impulsados por el deseo, son posibles maneras de habilitar nuevos habitares y corrimientos frente a ciertas violencias institucionales. Entender al pensamiento como motor de potencia creadora, en una enunciación colectiva que resiste, grita, disrumpe, desarma y comienza a tejer en una red infinitamente plegada, en un canto filosófico y sensible donde las intensidades y velocidades se dan en un plano de flujos transversales que hacen tambalear ciertas prácticas. Encontrarnos en una escritura múltiple, difusa, afirmativa y alegre que juegue y se desdibuje entre los límites de los quienes, es una forma de rebeldía y un ensayo de otros modos de posibilidad.

Si hacemos esto es simplemente para que no quepan dudas. Todas las autor as est n rotas, siempre es un flujo el que escribe, siempre es una necesidad la que ensaya una pregunta. Siempre se trata de ese  Qu n? indiscernible. Se nos ocurrió este movimiento, este soporte, para dar pasaje a la inquietud, para afirmar la necesidad de crear otras y nuevas coordenadas que sean condición de otros modos de producción de conocimiento, aquellos que carezcan de la cobardía necesaria para recortarse del plano en el que se producen.

Estamos acá por el poco interés que nos produce seguir haciendo de cuenta que esto se trata de una producción individual. No vemos en este trabajo un formalismo que tiene que realizar un estudiante para egresar de la Licenciatura en Psicología, encontramos un frente, un campo de batalla. La necesaria afirmación de que las producciones en un marco académico pueden ser composiciones artísticas: pliegue singular/colectivo, perfumes de muchxs en estas manos. Resistir entonces, en conjunto, a los formalismos asfixiantes que cortan los flujos del devenir.

Resistir, no desde la impotencia, sino desde la alegría y la afirmación. Resistir, como hormigas que mueven la tierra y trazan senderos siempre nuevos e insospechados, buscando devenir imperceptibles, impersonales... ¿Quién habla? ¡Qué importa quién habla!

¿Cuáles son nuestras posibilidades en los modos de producción académicos actuales, y cuales son en ellos los movimientos posibles, de qué manera podemos aquí lograr otras captaciones, trazar otros procesos, otras velocidades, plegar otras luces, ensayar otros mundos? ¿Cómo ensayar esos mundos posibles en un dispositivo previsto para la individualidad? ¿Cómo torcerlo, llevarlo hacia los lindes de su propia configuración, donde se denuncia su carácter provisorio y se plantea la necesidad de crear nuevos modos/mundos?

Dista esto de ser un reclamo. Acá no se demanda nada, acá se escribe afirmando. Se escribe como quién camina un territorio del cual se tiene la sospecha de que nunca puede ser totalmente tomado, capturado (¡y qué alegría de sospecha!). Se escribe ensayando una pregunta porque ésta urge. Se escribe afirmando la necesidad del gesto de insistir en lo imposible. La necesidad de poder contagiarse de estas fuerzas, de estos gestos, de estos tonos, de estos gritos y murmullos, de estos colores, de estos aromas, de estos relieves. Habrá que estar atentas, habrá que forzar sensibilidades. Porque acá hay un viento que se atreve.

Un viento que enfurece, que arrastra y conmueve todo gesto de vida posible a través de su movimiento: a veces circular, a veces hereje. Con esa misma furia irreproducible que nos acalora es que escribimos. ¿En qué momento supusimos que al escribir un TFG debíamos esconder que aún podemos sentir? ¿Qué sentido tiene escribir sin fascinarse?

Esta acción revela una intención clara. La misma es quitarle el velo a la fantasía de la individualidad en los procesos de producción. Pero más allá de la escritura de un TFG, esta intención de sospecha desenmascara la frágil idea de que se pueden individualizar los recorridos por nuestra facultad. Esto es un manifiesto de honestidad, de poner a jugar tránsitos que se han compartido, y los modos de esos encuentros hacen que estemos aquí en este momento. Es un grito por actuar y sostener lo colectivo en las formas de producción y que en la producción académica no quede invisibilizado lo que debería ser obvio: que uno no conoce ni escribe si no es con otros.

Texto escrito entre amigas, desde el *entre*.

SEGUNDA PARTE

1) Los relieves

Un plano velado es condición para operar de forma automatizada a nivel de la forma y de los efectos de producción. Luego, se libran discusiones mezquinas y abstractas sobre las temáticas de turno, incapaces de crear problemas ni producir preguntas. Prácticas que tienden a la endogamia, respuestas prefabricadas para problemas mal planteados, deudoras del registro de la información y que se limitan a mendigar convenciones contemporáneas para perpetuar ciertos modos de ser y estar en el mundo que nos permitan al menos sostener con cierto nivel de certidumbre una cotidianeidad.

Este ensayo intenta subrayar la necesidad de seguir insistiendo en la creación de condiciones para un pensamiento creativo que no se restrinja a los dogmatismos habituales, a los caminos ya conocidos, a repetir lo instituido según la moral y la discursividad de turno. El pensamiento requiere condiciones que no están dadas y crearlas supone un corrimiento tanto de lo supuesto como de lo esperable. Nos preguntamos aquí ¿Cuáles son los movimientos que nos permiten producir preguntas, crear problemas como condición del pensamiento?

Las preguntas, como cualquier otra cosa, se fabrican. Y si no os dejan fabricar vuestras preguntas, con elementos tomados de aquí y de allí, si os las «plantean», poco tenéis que decir. El arte de construir un problema es muy importante: antes de encontrar una solución, se inventa un problema, una posición de problema. (Deleuze & Parnet, 1980, p.5)

Sabemos de los modos de producción de conocimiento que no hacen otra cosa que perpetuar el orden establecido de las cosas y promulgar por las metodologías que mejor representen la realidad. Es un hecho que “ciertos tipos de esclavitud no suponen ningún obstáculo en el camino de la ciencia” (Feyerabend, 1975, p.5).

Intentamos seguir ensayando en estas líneas un modo de producción que no se reduzca al conocimiento y al acceso a la verdad, sino que ejercite la lectura de otros devenires, de otras intensidades, otras fuerzas que nos pueblan y configuran este quien que somos. Es un

posicionamiento que asume que se trata siempre de investigar un proceso de producción (Passos, Kastrup & Tedesco, 2014).

Hacer de la escritura un modo de experimentación posible. “Escribir es cartografiar, o dibujar mapeando, ya que este modo posibilita crear una imagen creativa y no dogmática del mundo” (Grebert, 2016, p.34). “De ahí la triple definición de escribir: escribir es luchar, resistir; escribir es devenir” (Deleuze, 2015, p.71). Hacer un ensayo no para dar cuenta de un resultado, sino para ensayar una posibilidad, una experiencia, orientarse en el pensamiento. Hacer una inmersión en un problema y ver cuáles son sus posibilidades, de qué somos capaces, qué nos permite percibir.

Se trata de la curiosidad, por lo demás, que vale la pena de practicar con cierta obstinación, no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimiento y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? (Foucault, 2008, p.14)

¿Qué sucede en nuestra cotidianeidad cuando nada configura una pregunta? ¿No sería esa nuestra labor prioritaria, poder configurar un problema y en el mismo movimiento ensayar sus posibilidades? Ahí, en nuestra cotidianeidad más desnuda, más pueril e insípida, en dónde pareciera que nada ocurre, en el punto ciego, ¿cuales son los movimientos que nos permiten extrañarnos, crear un problema?

Plantear un problema consiste en trazar un plano. El pensamiento filosófico plantea un problema y traza el plano. El plano conforma una multiplicidad de planos, cada uno es un milhojas en movimiento y cada uno retiene un conjunto de movimientos, pliegues y despliegues de las líneas mutantes. (Teles, 2018, p.153)

Se trata de seguir pensando nuestras prácticas y el campo de condición de posibilidad en el que se producen. Continuar ensayando el ejercicio de trabajar a nivel de las condiciones de emergencia se vuelve imprescindible para la exploración de otros mundos posibles. Nos hastiamos de los dogmatismos disciplinares y de practicarlos impávidamente con “la capacidad que tiene cualquier disciplina de engendrar sus propias ilusiones y ocultarse detrás de una bruma que desprende con este fin” (Deleuze & Guattari, 2019, p.12).

En menester enunciar la necesidad que este ensayo tiene de trazar y subrayar los diálogos con la filosofía, abogando por una psicología cuyos bordes sean difusos y corriéndose de la captura subjetiva de ser psicólogo, *demasiado psicólogo*. A decir de Deleuze sobre Nietzsche:

Cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz. La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraria a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas. (...) en fin, hacer del pensamiento algo alegre, activo y afirmativo. (Deleuze, 2019b, p.152)

“Este es el estatuto de la agresividad: es lo negativo, pero lo negativo como conclusión de premisas positivas, lo negativo como producto de la actividad, lo negativo como consecuencia de un poder de afirmar” (Deleuze, 2019b, p.175).

Afirmar en un ejercicio creativo de pensamiento que niega por efecto de afirmación y no por reactividad. “Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo” (Deleuze, 1988, p.236).

La imagen dogmática del pensamiento hace del mismo “un ejercicio natural de una facultad, en el presupuesto de un pensamiento dotado para lo verdadero, afín con lo verdadero, bajo el doble aspecto de una buena voluntad del pensador y una recta naturaleza del pensamiento” (Deleuze, 1988, p.234). Reduce pensar a conocer y nos presenta un universo de formas acabadas en el que sólo sería necesario asegurarnos un buen método que nos permita enunciar asépticamente cómo la cosa *es*.

Lo que hay que reprochar a la imagen del pensamiento es haber fundado su supuesto derecho sobre la extrapolación de determinados hechos, y de hechos particularmente insignificantes, la trivialidad cotidiana en persona, el Reconocimiento, como si el pensamiento no tuviera que buscar sus modelos en aventuras más extrañas o más comprometedoras. (Deleuze, 1988, p.229)

Hete aquí la necesidad ética y política de dejar de habitar meramente el mundo de los efectos de producción para poder ver las condiciones en los efectos y los efectos en las condiciones. Lisa y llanamente, la consecuencia de un plano velado es gravísima: *diagrama todo el campo de experiencias posibles*. Salvando los tecnicismos, estamos hablando de nuestras vidas, nuestras calles, nuestras guerras, cómo nos vivimos.

Se trata de las imágenes que nos habitan y habitamos, que practicamos y actualizamos, de la impotencia de simplemente ser tomados por *causas externas (Spinoza)* sin poder crear ni componer nada, de practicar sin ningún tipo de tapujos las violencias institucionales, los modos habituales y gastados de practicar esto que decimos llamar vida.

[Nos sumamos a] los gritos, aislados y apasionados. ¿Cómo no iban a ser aislados si niegan que “todo el mundo sabe”? ¿Y cómo no apasionados, puesto que niegan lo que, según se dice, nadie puede negar? La protesta no se hace en nombre de prejuicios aristotélicos: no se trata de decir que pocas son las gentes que piensan, y saben lo que significa pensar. Sino, al contrario, alguno hay, aunque no sea más que uno, con la modestia necesaria para darse cuenta de que no sabe lo que todo el mundo se supone que reconoce. (Deleuze, 1988, p.223)

Velado el plano de inmanencia la imagen trascendente del mundo configura experiencias impotentes, donde todo está inventado, donde la resistencia se reduce a la reactividad, la política al gobierno, la libertad a pretenderse indeterminado. “Esta es la famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados” (Spinoza en Tatián, 2019, p.27).

Seguir pensando qué psicología queremos. Para esto trabajamos, para esto nos juntamos en distintos espacios, a investigar, leer, experimentar, contagiarnos de alegría. “Para poder mostrar cómo el pensamiento como tal produce algo digno de interés cuando alcanza el movimiento infinito que lo libera tanto de lo verdadero como del paradigma supuesto y reconquista una potencia inmanente de creación” (Deleuze & Guattari, 2019, p.141).

Captar el juego de fuerzas que nos determinan, captar el acontecimiento, crear, imaginar otros modos de crear mundo, esa es la apuesta ética. Cuando se ve el problema, sus derrames, sus límites, cómo funciona y cómo produce, cuando un problema se derrama por tantas velocidades que unas ya no están en relación de dependencia con otras sino que son todas

solidarias con todas y cada una vale en tanto sí, ahí un problema se vuelve la cosa más concreta del mundo. En ese momento un problema está tan en nuestra carne que podemos elevar su temperatura tan sólo frotándonos las manos, tiene tanto que ver con nuestros barrios que podemos caminarlo, podemos hacerlo sonar en cada palabra que pronunciamos. Invisibles no porque se oculten, sino por no ser habitados jamás en la mirada. Se trata de habitar el acontecimiento. Ser habitado sin habitar, esas son las tierras de las antípodas del amor.

2) Precisiones. El proyecto y la izquierda

Crear un problema es crear las condiciones de una expresión que posibiliten dar “un salto en el mismo lugar” (Deleuze, 2018, p.605) a la vez y como condición del pensamiento. Es en este ejercicio que radican nuestras posibilidades de imaginación política (Foucault, 2012), de creación de otros mundos posibles.

Gilles Deleuze distingue dos concepciones distintas de la palabra “plan”. Una de ellas refiere a un plan teológico o trascendente (que opera como proyecto o programa) y la otra a un plan de inmanencia. Pensar sin proyecto refiere a la perforación de una ontología trascendente como imagen y organización del pensamiento para poder captar en ella su composición y sus efectos en el mismo movimiento de ensayar otras experiencias posibles.

Hay dos concepciones por completo opuestas a la palabra “plan”, o de la idea de plan, aunque estas dos concepciones se mezclen y pasemos de una a otra insensiblemente. Se llama plan teológico a toda organización que proceda de arriba y que se refiere a una trascendencia, aunque esté oculta: designio en el espíritu de un Dios, pero también evolución en las supuestas profundidades de la Naturaleza, o incluso organización de poder de una sociedad. Tal plan puede ser estructural o genético, o ambos a la vez; concierne siempre a las formas y a sus desarrollos, a los sujetos y sus formaciones. Desarrollo de formas y formaciones de sujetos: este es el rasgo esencial de este primer plan. Se trata, pues, de un plan de organización y de desarrollo. Por eso será siempre, dígame lo que se diga, un plan de trascendencia que dirige tanto formas como sujetos y que permanece oculto, que nunca está dado, que sólo puede adivinarse, inducirse, inferirse a partir de lo dado por él. Dispone en efecto de una dimensión de más, implica siempre una dimensión suplementaria a las dimensiones de

lo dado. Por el contrario, un plan de inmanencia no dispone de dimensión suplementaria: el proceso de composición debe captarse por sí mismo, a través de lo que da, en sus datos. Es un plan de composición, no de organización ni desarrollo. (Deleuze, 2004, p.156)

La apuesta ética y política consiste en pensar nuestras prácticas instalándose en este plano modal como condición de hacer experiencia del pensamiento. Un pensamiento que abogue por un desendurecimiento de los modos instituidos de hacer mundo en pro de ensayar otras sensibilidades que nos permitan hacernos otras preguntas, configurar otros problemas, aquellos que permitan volver sensibles las fuerzas que nos pueblan para pensar otros modos de vida, otras prácticas, otras psicologías.

Pensar sin imagen previa a la vez que el pensamiento crea su propia imagen (Deleuze). Librarse de la operatoria del sentido común que todo lo absorbe, todo lo representa, todo lo describe, todo lo presenta como dado. Lo dado entristece. Si todo está pronto, si poco tenemos que ver en este presente que nos implica, si no nos conmueve la idea de trabajar para ver las cosas como por primera vez, quizás entonces deberíamos vivir como si fuera posible conformarse.

Quizás ya vimos demasiado, quizás aún no hemos visto nada, pero en algún punto lo visto no nos alcanza. Necesitamos ver el juego de luces. No las que iluminan las cosas, sino las que las componen, No buscamos la fuente de todas las visibilidades, buscamos una tormenta que nos permita ver la batalla huracanada que hace posible nuestro cielo.

¿Qué es ser de izquierda? Gilles Deleuze coloca la izquierda en una cuestión de percepción y de devenir. Por un lado, una percepción de izquierda es aquella que mira al horizonte, el plano compositivo, para comprender lo que se produce. Al mismo tiempo “Ser de izquierda es estar por naturaleza allí donde se trata de devenir, es un problema de devenir, de no dejar de devenir minoritario” (en Boutang 1996, 02:47:44).

Esto implica un corrimiento de las capturas subjetivas para dar cuenta de un proceso constante de subjetivación que se inscribe en un campo que es ético y político a la vez. “El saber de la contingencia de las actuales formas de nuestra subjetividad es lo que nos permite un primer gesto en la transformación de las relaciones que nos constituyen” (Monetti, 2020, p.81).

Devenir es resistir, crear. Hacer de la problematización de nuestra formación, de nuestras prácticas, de nuestros modos de habitar, un campo fértil donde se puedan generar las condiciones para los movimientos necesarios que den lugar a las preguntas y los problemas vitales. “Es intentar pensar-vivir distinto esas percepciones problemáticas y librar nuevas y otras luchas en otros territorios como modo radical de transformación en el plano de pensamiento” (Grebert, 2016, p.22).

El devenir conlleva el problema del *tiempo* y del *ser* a la vez. Siguiendo a Annabel Teles (2018): “La temporalidad concebida como lineal e histórica se ha vuelto un obstáculo, (...) limita nuestra experiencia del tiempo, somete y ordena la movilidad relacional impidiendonos la captación de signos, de conexiones de no-contigüidad, de encuentros inusitados” (p.103).

El pensamiento del tiempo, desde la perspectiva de una ontología del devenir, vislumbra una modalidad del tiempo multidimensional, que supone la apertura a un pensamiento, a una experiencia del tiempo como presentación directa del tiempo. El tiempo como universal variación, como una materia-ser-devenir en constante configurabilidad, composición y descomposición. (Teles, 2018, p.95)

Por otro lado, enuncia Deleuze que no existen los gobiernos de izquierda porque la izquierda no es una cuestión de gobierno, lo cual no quiere decir que no haya diferencias entre los gobiernos. El gobierno en este trabajo es entendido como una práctica derramada en todo el tejido social, y no como una entidad sustancial o el ejercicio de unos pocos. Una psicología de izquierda implica dar relieve a estas coordenadas ya que la propia disciplina se inscribe en todo un entramado de tecnologías de gobierno que reproduce y actualiza.

Según Foucault (citado en Dreyfus & Rabinow, 2001):

El ejercicio del poder consiste en "conducir conductas" y en arreglar las probabilidades. En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno. Se le debe dar a esta palabra el amplio significado que poseía en el siglo xvi. "Gobierno" no se refería únicamente a las estructuras políticas o a la gestión de los Estados; más bien designaba el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos. No solo cubría las formas instituidas y legítimas de sujeción económica o política, sino también modos de acción, más o menos pensados y calculados, destinados a actuar

sobre las posibilidades de acción de otros individuos. Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros. (p.253)

¿Cuál es el plano ontológico que supone la acción gubernamental pensada en este sentido? ¿Cómo pensar una psicología que no se reduzca a su dimensión gubernamental sino que pueda instalar allí un campo de problemas? Entendemos necesario subrayar estas dimensiones ya que la no problematización de las mismas implica ejercicios y prácticas muchas veces estigmatizantes, patologizantes, que operan según la norma y paradigma de turno, actuando muchas veces sin saberlo según la agenda de gobierno.

Las prácticas psicológicas no son inocuas ni ajenas a la racionalidad gubernamental y juegan un papel preponderante en la discursividad necesaria para la conducción de las conductas: lo normal, lo patológico, lo real, la verdad. ¿Cuáles son las condiciones, el régimen afectivo que implica la configuración de estas prácticas? Y lo que más nos interesa, ¿cómo instalar allí un campo de problemas que permita imaginar otras psicologías que no sean meramente una cuestión de gobierno?

Trazar un plano que sea condición de una transformación, de una mutación del pensamiento. Nunca fué otra la necesidad. Hacer de nuestras prácticas no el arte de la conducción ni la diagramación del campo de experiencias posibles, sino el arte de trazar las líneas que producen el modo en que nos vivimos y en el mismo movimiento ensayar sus posibilidades.

Desde esta perspectiva la producción de un problema se produce en el mundo a la vez que produce mundo. Por ello el carácter del problema es relacional y productivo, pero también inmanente (Spinoza, 1980) en tanto se produce mientras produce realidad en el territorio que es producido. (Grebart, 2016, p.12)

Hacer de los encuentros una posibilidad. Si pensar los encuentros se vuelve prioritario es porque devenimos en aquello en lo que nos encontramos. Se trata simplemente de saber de qué afectos queremos contagiarnos. Instalarse allí, a la izquierda, como una provocación a nuestra sensibilidad habitual, como una posibilidad exploratoria.

3) Afectos y política

Estar allí donde se puede devenir implica atender a los afectos. “El afecto se define exactamente así: «lo que en un momento dado llena mi potencia, efectúa mi potencia” (Deleuze, 2019a, p.98). Se trata entonces de una política que se pregunta por los regímenes de afección, que hace de la pregunta por los regímenes de afección una cuestión política. Es lo mismo que preguntarse por las condiciones de emergencia de los modos existenciales, ¿en qué condiciones se produce tal o cual cosa? Se trata de buscar los modos de existencia involucrados y no los valores trascendentes. Es la operación de la inmanencia.

Necesario es quitar lo afectivo del registro del mundo bueno. Todo se inscribe en un régimen de afección, o es producto de este. Las matanzas más brutales, las atrocidades más intolerables, suponen, implican y comprometen un régimen afectivo que las hacen posibles. No se trata de preguntarse por cuáles son los caminos para crear un mundo afectivo, sino más bien, de poder pensar las condiciones en que se producen nuestros regímenes afectivos actuales y cuales son en ellos nuestras posibilidades.

La política afectiva (Teles, 2018) atiende a las tramas relacionales. Lejos de la política de la abstracción de las categorías universales, de la política del valor de nada o del todo vale, lejos de la ingenuidad que homologa afectividad a cariño o emoción, la política afectiva se enlaza a la ética y por lo tanto a la ontología para trazar un plano inmanente como condición de ensayar otras posibilidades de mundo. Se trata menos de la aplicación de una grilla de inteligibilidad de carácter moral y trascendente para poder hacer una lectura aséptica de la realidad, que del ensayo de los movimientos necesarios que nos permitan pensar y sentir de otro modo, crear los problemas que liberen la potencia creativa del pensamiento.

Si trazamos y subrayamos una y otra vez las velocidades filosóficas es porque en esos regímenes de afección encontramos nuestras posibilidades de imaginación política. La necesidad del ejercicio filosófico no radica ni en un esclarecimiento ni una depreciación intelectual de nuestro presente. Por el contrario, es necesario por su actualidad. “Lo actual en el pensamiento es mucho menos una identidad con lo contemporáneo y mucho más una complicidad con las potencias innovativas del pensamiento que busca expresarse bajo otras figuras” (Monetti, 2020, p.81).

Si el spinozismo como ética de la alegría y la felicidad en la lucidez y en la acción tiene sentido, lo tiene con los ojos bien abiertos frente a la realidad de un mundo sumido en la aniquilación y el sometimiento de hombres y mujeres, en deportaciones y en desapariciones de personas, de pueblos y culturas, en el desprecio de los otros. Contra toda ideología de la alegría, tiene sentido en cuanto conciencia del inimaginable dolor. Es precisamente allí donde el amor intelectual tiene su origen paradójico. Paradójico, pues la alegría más alta y constante a la que son capaces de acceder el pensamiento y la acción, hunde sus raíces, por así decirlo, en la devastación. No se trata, desde luego, de una alegría perversa por la devastación: ni, mucho menos, de una evocación impotente del sufrimiento y la tristeza. Nadie como Spinoza ha sido capaz de denunciar de manera tan aguda la morbosidad en cualquiera de sus formas: intelectual, política o teológica. Amor *Dei intellectualis* no como indiferencia por “lo que el hombre le hace al hombre”, ni a pesar del sufrimiento humano, sino precisamente debido a ello, *en medio de ello*, como trabajo del pensamiento y de la acción. (Tatián, 2019, p.124)

TERCERA PARTE

1) Psicólogo, demasiado psicólogo

Necesariamente debemos insistir en la distinción entre una moral y una ética, y la soldadura entre esta última y la ontología. Dijimos anteriormente que la Imagen dogmática del pensamiento es a la vez una imagen moral. “El pensamiento sigue estando sometido a la imagen que de antemano lo prejuzga todo, tanto la distribución del sujeto y el objeto como la del ser y el ente” (Deleuze, 1988, p.224).

“En la ética no hay ni bien ni mal, hay bueno y malo. He aquí exactamente la soldadura entre la ética y la ontología. «No hay ni bien ni mal» quiere decir que el bien no es superior al ser” (Deleuze, 2019a, p.66). Hablamos entonces de la ética para afirmar una ontología inmanente. “La proposición especulativa de Spinoza es: no hay más que una única sustancia absolutamente infinita (...) cuyos productos son los modos, las maneras de ser” (Deleuze, 2019a, p.28). Entonces los modos no son sustancia o esencia, son maneras de ser de esta sustancia o esencia.

En el registro de la moral las cosas *tienen* una esencia que las determina, y pensar se reduce a conocer como la cosa *es* en virtud de su esencia. Es el registro de la imagen dogmática del pensamiento (Deleuze) que anula cualquier posibilidad de extracción de la *diferencia*. “Es siempre por relación a una identidad concebida, a una identidad juzgada, a una oposición imaginada y a una semejanza percibida como la diferencia se convierte en objeto de representación” (Deleuze, 1988, p.234).

¿Cuál es el problema de la imagen moral del pensamiento? El universo que configura, los modos de relacionarnos con nosotros mismos, con los demás y con el mundo. Se nos hace insensible “el trabajo de las fuerzas establecidas que determinan el pensamiento como ciencia pura, el trabajo de los poderes establecidos que se expresan idealmente en lo verdadero tal como es en sí” (Deleuze, 2019b, p.150).

Una moral es una operación que nos devuelve a la esencia, es decir, a nuestra esencia, y que lo hace a través de los valores. (...) ¿Cuál es la esencia del hombre, que está en potencia en el hombre, desde el punto de vista de una moral? Es bien sabido, la esencia del hombre es ser «animal racional». La definición clásica en Aristóteles: «el hombre es un animal racional». (Deleuze, 2019a, p.73)

Ocultas las fuerzas, velado el plano de inmanencia, invisibilizadas las condiciones de producción, nos vivimos según valores trascendentes que se nos presentan como dados: nuestra esencia es ser animales racionales. Ese es nuestro punto de partida, nuestra captura subjetiva, y desde allí hacemos ciencia y nos deleitamos investigando para juzgar la vida y por lo tanto entristecerla. “Ahora bien, la vida no es juzgable, la vida no es objeto de juicio. La única manera de que puedan someterla a juicio, es inoculándole primero la tristeza” (Deleuze, 2019a, p.95).

No es sólo ni en primer lugar un problema epistemológico. Es un problema vital. La trascendencia es una abstracción de esas que no logra hacer *máquina* (Deleuze & Guattari) con nuestras vidas, y si lo hace, es sólo para juzgarla y despreciarla.

El conocimiento no comunica con existencias, se desconecta. Cada categoría, cada universal, cada clasificación desconecta. O es función de una desconexión. Para cada desconexión una noción universal. El problema con lo abstracto no es de epistemología, es de comunicación de la existencia. (...) Cuando damos la respuesta total y universal, sabemos muy bien que estamos mintiendo. Hay que compartir una vida para no mentir. (Cactus en Deleuze, 2019a, p.13-14)

La moral nos devuelve a la esencia, ya que en una ontología trascendente los entes, los existentes, las criaturas, *tienen* una esencia, a diferencia de una ontología inmanente en donde la esencia de los existentes es ser una expresión de la sustancia. En el registro moral, “la esencia del hombre debe ser tomada como fin por el hombre existente. Entonces, conducirse de manera razonable, es decir hacer pasar la esencia al acto, es la tarea de la moral” (Deleuze, 2019a, p.73).

¿Qué es el sabio? Es alguien singularmente competente en las búsquedas que conciernen a la esencia y todo lo que deriva de ello. El sabio es aquél que sabe cuál es

la esencia. Entonces hay un principio de competencia del sabio porque está en él decirnos cuál es nuestra esencia, cuál es la mejor sociedad, es decir, la sociedad más apta para realizar la esencia, y cuáles son nuestros deberes funcionales, nuestros officia, es decir bajo qué condiciones podemos realizar la esencia. (Deleuze, 2019a, p.82)

La moral nos conduce a la esencia. El sabio es quien tiene la competencia para decirnos cuál es nuestra esencia y cómo realizarla. Tal es la discursividad necesaria para dar sustento a la conducción de las conductas. Cualquier psicología que implique un conocimiento de la esencia y se adjudique el saber competente de cuáles son los mejores caminos para realizarla no es más que eso: una práctica deudora de la moral.

“Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla” (Foucault, 2008b, p.15). También lo hay en la psicología cuando uno se pretende *psicólogo, demasiado psicólogo*, y se transforma en un mero agente de gobierno, aquel que se jacta de tener un saber competente sobre cómo un otro debe conducirse.

El punto de vista gubernamental es en sí mismo un proyecto moral. Las conductas se dirigen sobre el supuesto de cómo la vida debería ser. Mientras tanto, se patologiza, se medicaliza, se sofoca todo lo que atente contra una estrategia derramada en todo el tejido social y sostenida en las relaciones de saber-poder dominantes.

El velamiento es doble: se velan los derrames gubernamentales de la propia disciplina y se velan las fuerzas que producen por efecto el sojuzgamiento de la vida a la moral. El resultado es alarmante, generaciones de tecnócratas aplicadores de grillas de inteligibilidad. Estos son los psicólogos demasiado psicólogos: “Estampas de todo lo que alguna vez fue creído” (Nietzsche, 2020, p.208).

2) La trascendencia como práctica

“La trascendencia nunca es primera, es la producción de la potencia genésica de la inmanencia” (Teles, 2018, p.264). La trascendencia no es una entidad sustancial, una ley superior abstracta, es una práctica. Esto no quiere decir que no exista ni que no produzca

efectos. Hacemos todo el tiempo experiencia de lo dado, producto de la operatoria de abstracciones trascendentes: el Estado, el Sujeto, el Capitalismo, el Cuerpo. Nos dirá Deleuze (2015):

El Estado no existe, lo único que existe es un estatismo. (...) si la forma Estado, en nuestras formaciones históricas, ha capturado tantas relaciones de poder, no es porque esas relaciones deriven de ella, sino, al contrario, porque una operación de “estatismo continuo”, por lo demás, muy variable según los casos, se ha producido en el orden pedagógico, judicial, económico, familiar, sexual, que tiene por objetivo una integración global. (p.105)

Decir que la trascendencia es una práctica no es negar su existencia. Es decir que es un efecto de inmanencia, no una instancia superior a esta. Nada de esto le quita gravedad ni importancia al asunto. Es un efecto de inmanencia que diagrama todo el campo de experiencias posibles.

Sabemos de la hipocresía que acarrear los principios con validez universal, los principios trascendentes que fundamentan el obrar humano; puesto que, en nombre de tales principios, no se ha dejado de pretender el acatamiento dogmatizante, la dirección de las conductas y el sometimiento de las personas. (Teles, 2018, p.36)

¿En qué momento invocamos la trascendencia, cuales son las condiciones en las cuales puede producirse?. En el momento en que no comprendemos en absoluto las causas por las cuales somos determinados. El velamiento del plano de condiciones de emergencia en el cual cada formación se produce es condición de lo dado. Ese es el peligro de lo velado. Configura un mundo que simplemente se nos impone.

Adán no comprende nada, ignora el juego de las causas. Está reducido al efecto de la manzana sobre su organismo. ¿Cuál es la impresión de la manzana sobre su cuerpo? Es que la manzana lo envenena, descompone sus relaciones. Él ve allí una causa final. Hace de la idea del efecto una causa final y dice: «Es la orden de Dios: no comas del fruto». (Deleuze, 2019a, p.307)

Imaginamos para la serie de desconexiones que no podemos entender, una totalidad que la hace funcionar, dotada de una voluntad o un telos. Más precisamente de una voluntad y un telos, pues sólo de un ente dotado de voluntad puede esperarse que se ponga fines. (Cactus en Deleuze, 2019a, p.14)

Ignorantes de las causas, creemos que tendemos hacia algo porque es bueno, esa es la operatoria moral. La operatoria inmanente es inversa: algo es bueno, porque tendemos hacia ello (Spinoza). La diferencia es radical, hay toda una forma de habitar el mundo de distancia. Dice Deleuze (2019a): “En este momento, cuando han erigido ese mito de las causas finales, ustedes viven en un mundo en el que tienen perpetuamente la impresión no solamente de que las cosas están hechas para ustedes, sino de que alguien las comanda” (p.306).

Estas son las condiciones necesarias para producir una cierta imagen del poder y un modo de la resistencia relativa a ella. Un poder que tiene por fin nuestro avasallamiento, nuestra sumisión, una política contractualista que se nos hace ajena, que no logra librarse de la forma gobierno-grupos de presión, una resistencia que se reduce a demandar que quienes tienen el saber competente cumplan con lo prometido.

Hacemos de la Iglesia, de la moral, y del Estado los señores o detentores de toda jerarquía. Nosotros, que somos esencialmente reactivos, que tomamos los triunfos de la reacción por una metamorfosis de la acción, y los esclavos por nuevos señores – nosotros, que no reconocemos la jerarquía más que al revés, tenemos la jerarquía que merecemos. (Deleuze, 2019b, p.89)

La imagen de un poder estructurado de forma jerárquica supone que el valor de un elemento depende del lugar que ese elemento ocupe en la estructura. De esta manera no solo se produce una distinción entre la estructura y el elemento sino que se consolidan como dados los lugares que un elemento puede ocupar. “Se continúa pensando las relaciones de poder en términos de dominación y obediencia; a partir de lo cual, en reiteradas oportunidades, la apuesta política más arriesgada es proponer que el juego de las relaciones sea móvil y flexible” (Teles, 2018, p.237).

Ubicados entonces en cierto lugar de la estructura nuestro ejercicio político se limita a una posición de demanda a una supuesta cúspide o al escalón superior más inmediato. Es la

concepción dialéctica del poder, la concepción del esclavo. “Una concepción semejante es la del esclavo, es la imagen que el hombre del resentimiento se hace del poder” (Deleuze, 2019b, p.19).

“Nietzsche llama débil o esclavo no al menos fuerte, sino a aquel que, tenga la fuerza que tenga, está separado de aquello que puede” (Deleuze, 2019b, p.89). A su vez también dice Deleuze (1988) “nadie es superior ni exterior a aquello de lo que se beneficia: el tirano institucionaliza la imbecilidad, pero es el primer servidor de su sistema y el primero instituido, siempre es un esclavo el que manda a los esclavos” (p.252). “La esclavitud como modo de vida y no como estatus social” (Deleuze, 2019a, p.94).

El poder no es esencialmente represivo. Violentar, someter, no son los fines últimos del poder, si bien este puede configurarse como violencia y sometimiento. Foucault (2008a) nos propone despojarnos de una concepción jurídico-discursiva del poder: “Hay que liberarse de esa imagen, es decir, del privilegio teórico de la ley y de la soberanía, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos” (p.87).

La imagen jerárquica del poder es solidaria con la reducción de la política a su dimensión gubernamental. “Se opina que sólo teniendo el poder es posible actuar, hacer política. Lo que significa suponer que sólo algunas personas tienen el poder, los demás no lo tienen, puesto que, según el sistema de representación, lo donaron” (Teles, 2018, p.237). Es la imagen del esclavo que habiendo delegado su poder, demanda que el sabio competente encuentre el mejor de los mundos posibles para realizar su esencia. La resistencia aquí es un mero reclamo por el incumplimiento de un acuerdo que nunca tuvo garantías.

Podemos vivirlo con el único mundo posible, como algo que está dado. No por ello deja de ser efecto de inmanencia y ser producto de regímenes afectivos. Se trata de explorar nuestras posibilidades de vivir de otro modo, de inventar otras formas de sentir, pensar, percibir, crear.

Se presenta así la urgencia de avanzar en un pensamiento político que no se limite a los caminos habituales, a las observaciones de los hechos, a los análisis de situación, a tácticas y estrategias preestablecidas. Una política que deje de ser el arte de lo posible, que necesita lo instaurado como referencia, para ser una política artística capaz de estimular el surgimiento de nuevas posibilidades de vida. (Teles, 2018, p. 239)

Se presenta la necesidad de pensar en clave de desmoralización de las relaciones de poder. La idea de un poder que es siempre contrario al deseo y copta nuestras posibilidades, no nos deja otra alternativa que reaccionar e ilusionarnos con la eventual posibilidad de lograr una inversión de las jerarquías, o de ubicarnos en algún momento en un *afuera* absoluto del poder, como si eso fuera posible y garantizara la resistencia y la libertad.

El poder es poder de las fuerzas de afectar y ser afectado (Foucault). La resistencia no es eso que se escapa del poder, ni lo que se ubica por fuera de este. “En el corazón mismo de las relaciones de poder, y 'provocándola' de manera constante se encuentran la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad” (Foucault en Dreyfus & Rabinow, 2001, p.16).

Instalarse en un plano compositivo implica saberse institución, saberse dispositivo, saberse sujeción, saberse actualizador constante de estas configuraciones. Es verdad, “no nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos” (Deleuze & Guattari, 2019, p.109). Y sin embargo afirmamos esta vida, afirmamos este presente, afirmamos nuestra capacidad creativa no para despreciar lo que somos, sino para experimentar lo que podemos.

“Uno se puede sublevar contra un tipo de relación familiar, contra una relación sexual, uno puede sublevarse contra una forma de pedagogía, uno puede sublevarse contra un tipo de información” (Foucault, 2016, p.84). Sin suponerse ajeno al régimen afectivo en el que se produce, uno puede encontrar otros trazados, otras posibilidades, ensayar otros modos de relacionarnos, de encontrarnos, crear las condiciones para otras experiencias. No criticar para devaluar la vida, sino para crear las condiciones que den lugar a otras existencias.

Hay algo del paisaje que se afea cuando habla un «crítico». Dibuja mil miserias y una mueca de asco en nuestras caras. Mil miserias diarias desde el crítico de cine hasta el crítico filósofo, pasando obviamente por el político y el periodista: los sufrimientos del país, la vanidad humana, la vacuidad, la tragedia. (Cactus en Deleuze, 2019a, p.14)

¿Cómo explorar nuestras posibilidades? ¿Cómo hacer de nuestras prácticas un ejercicio de exploración y no una mera reproducción de lo instaurado?. Una psicología que no sea simplemente un terminal de actualización de lo instituido, una producción de conocimiento

que pueda desligarse de tener que representar la verdadera realidad, que pueda hacer del pensamiento no lo iluminado, sino lo lumínico.

Habría que Instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento continuuns de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra. Sólo así, manteniendo una relación meticulosa con los estratos, se consigue liberar las líneas de fuga. (Deleuze & Guattari, 2015, p.165-166)

CUARTA PARTE

“Tendrán que decir: o se han vuelto completamente locos, o son unos canallas, o han sido incapaces de continuar”.¹

Sobre cómo extraer un armónico

De cualquier cosa se puede extraer un armónico pero no cualquier cosa permite extraer un armónico. No todos los movimientos son apropiados. Nada garantiza que algo suceda, pero se trata de producir chispazos. No cualquier tipo de chispazo, de poco serviría crear bujías de frenetismo o cables pelados que no discriminan la humedad de los suelos.

El armónico no tiene nada de maravilloso en sí mismo. Se torna bello si funciona con lo inaudible o con aquello de lo que sólo era esperable que emitiera un cierto sonido. Por eso los armónicos de la guitarra (generalmente fácilmente extraíbles en los trastes cinco, siete y doce) poco nos deslumbran, ya que es esperable que una mano pueda ejecutar los movimientos necesarios para extraerlos. Sería necesario ponerlos a funcionar con otra cosa para que recuperen todo su vigor o volver a plantear la pregunta ¿Qué es un armónico? para poder pensar que no es tan obvio que un instrumento deba desprenderlos.

En la guitarra se han vuelto un recurso musical bastante recurrente. Es común escuchar piezas que finalizan con los armónicos del traste doce como broche de oro, como cierre, un guiño que dice “ahora si, pueden aplaudir, sonaron los armónicos”. Entonces la sala se llena de una mezcla de aplausos y residuos del último movimiento de la pieza que lentamente se disipa.

Ahora bien. ¿Cómo y por qué extraer un armónico? Ambas preguntas deberían ser trabajadas de forma imbricada, ya que uno sólo entiende el por qué cuando practica el cómo.

El procedimiento es relativamente sencillo. Uno coloca la yema del dedo en la cuerda de su elección justo por encima del traste. No debe presionar la cuerda, simplemente debe generar un leve contacto. Luego (y aquí tal vez venga la parte más compleja en tanto que exige cierta coordinación) se debe pulsar la cuerda seleccionada el instante anterior inmediato al cual se quita la yema del dedo del pedazo de nylon o acero.

¹ Deleuze, G. (2014). *Conversaciones*. Valencia: PRE-TEXTOS.

Si los movimientos son los apropiados, se podrá escuchar un sonido peculiar, casi como si la guitarra estuviera en otro lado. Parece como si emitiera sonidos que no le son propios, como si los tomara prestados de otra cosa, de algo muy delicado, muy agudo, algo más lejos. Ni siquiera queda claro qué nota es. Quien se jacte de tener oído absoluto miente cuando dice el nombre exacto de una nota, esta siempre se escapa a su nombre, lo desborda por todos lados.

Podemos llamarle ondas estacionarias, modos de vibración, armónicos, resonancias... tecnicismos varios. Lo interesante es que extraer un armónico es lo mismo que crear las condiciones de una expresión. Cuando se coloca la yema del dedo sobre el traste (por facilidad puede ser el doce), estamos creando un nodo en ese punto de la cuerda. Los modos de vibración de la cuerda que no coincidan con el nodo en cuestión se verán imposibilitados de sonar. En cambio, aquellos cuyos nodos coincidan con el nodo que acabamos de crear sí sonarán.

Quizás eso sea el armónico del traste doce. Un modo de vibración de la cuerda que se escucha en ciertas condiciones. Desde cierta perspectiva el armónico ya le pertenecía a la cuerda. Desde otra perspectiva, hubo que crear las condiciones (poner un dedo levemente en cierto lugar de la cuerda) para poder escucharlo.

Cuando escuchamos una nota cualquiera nuestro oído tiende a escuchar una frecuencia fundamental. “Es un Re, es un Fa sostenido”. Pero a la vez están sonando una cantidad enorme de frecuencias cuya combinación constituye el timbre característico de cada instrumento. En este sentido es que quien reconoce una nota y puede nombrarla siempre es un mentiroso. Puede nombrarla, pero no entiende nada de la nota. Puede decir “ah sí, es un Do de un Cello”. Reconoce el efecto, pero eso no dice absolutamente nada sobre la combinación de armónicos que lo hacen posible.

Extraer un armónico es arrancarle algo a ese Do. Es hacerlo decir “Bueno sí, soy un Do, pero aquí tengo un armónico en Mi... aquí otro en Sol... Soy un Do de un Cello pero si me tocas muy fuerte puedo hacer vibrar tu ventanal. Soy el Do de un Cello pero si me exploras lo suficiente podrás escucharme desbordándome por toda la casa”.

Los estudiosos de la música y la física podrán objetar imprecisiones técnicas y conceptuales. Cualquier lector que haya llegado hasta aquí podrá preguntarse qué está leyendo hace dos

carillas y por qué estas líneas se enmarcan en un trabajo final de grado de la licenciatura en Psicología.

Aquí no hay intención de hermetismo ni misticismo, de abstracción ni desconexión. Se trata más bien de un ensayo, de la escritura como posibilidad de experimentación y de creación, de producción de otras imágenes, de creación de problemas. Ensayar, experimentar un problema escribiéndolo. Escribirlo para habitarlo y desde ahí, ver qué puede, de qué es capaz, cómo funciona y con qué se conecta.

El problema no deja de ser el de la relación con el propio pensamiento y cómo esta relación es a la vez la relación que mantenemos con nosotros, con otros y con el mundo. ¿Cuáles son los armónicos del pensamiento? ¿Qué es todo eso que se nos escapa cuando reconocemos la nota fundamental? ¿Cómo captar lo que desborda y en qué sentido esa captación nos transforma? ¿A qué suenan hoy nuestras vidas?

Los armónicos como un movimiento posible de ensayar otros movimientos, como posibilidad de perforación. No se trata tanto de poder decir “ah sí, es el do tres de un piano” sino más bien de preguntarnos ¿hasta dónde llega ese sonido? ¿Qué pasa si subimos el volumen? ¿Se rompen nuestros vidrios o se erizan nuestros pelos? ¿Qué es eso que sólo empecé a notar cuando dejé de sonar? Ah... el motor de la heladera.

De relieve la imaginación, siempre la imaginación. Y no la imaginación ingenua que no logra escapar de la lógica identitaria. No alcanza con decir que ahora somos topos y cavamos nuestros propios sistemas de tuberías. Decir que somos otra cosa no necesariamente implica experimentar lo que podemos.

Es con y *en* lo que hay. Ciertas coordenadas extensivas son necesarias para escapar de los idealismos conceptuales y las apologías de la felicidad individual. No alcanza con imaginarme feliz. Nuestras calles nos devoran, nuestros trabajos nos agotan, nuestros huesos duelen, pongamos o no una sonrisa.

¿En qué movimientos radican otras posibilidades de imaginación política? ¿Qué experimentaciones nos permiten percibir diferente? No en pro de un desentendimiento de

nuestra actualidad, sino en el seno de ella. Ensayar otra sensibilidad que sea condición de otras imaginaciones y en el mismo movimiento crear otros mundos posibles.

Sería necio pensar que los reproches se libran contra la taxonomización de la existencia, contra los universales, o contra los anclajes subjetivos. Si lo hacen, es sólo en parte, el reproche más grande es contra el velamiento. ¿Queremos hablar de taxonomías? ¡Perfecto! pero a plano desvelado, a fuerza de problemas, a fuerza de dar relieve a las condiciones que las hacen posibles y de ver si aún así uno puede sostenerlas y hacerlas funcionar con otras cosas, visualizar sus armónicos.

Esto nada tiene que ver con quejarnos impotentes e impávidos y eventualmente asumir la resignación de quien piensa que fue demasiado revolucionario para su época, renegando en silencio por entenderse un incomprendido. No tiene nada que ver con disolver todas las formas, virtualizar cada consistencia, hacer de *todo* un collage de superposiciones y decir que a fin de cuentas todo podría ser de otra manera.

Se trata de afinar la puntería. Si, todo podría ser de otra manera pero se trata de ver cuáles son nuestras posibilidades en nuestro plano de inmanencia actual. Ensayar otras percepciones, probar otras luces, devenir minoritario.

Las personas siempre piensan en un devenir mayoritario (cuando sea grande, cuando tenga el poder...), cuando en realidad el verdadero problema es el de un devenir minoritario: no aparentar, no hacer o imitar al niño, al loco, a la mujer, al animal, al tartamudo o al extranjero, sino devenir todo eso para inventar nuevas fuerzas o nuevas armas. (Deleuze & Parnet, 1980, p.9)

QUINTA PARTE

Romper las asociaciones

Los conceptos, las ideas, implican una forma de sentir, de percibir. Cada imagen, cada formación que entendemos como dada, supone un régimen afectivo en el que se produce y produce de forma inmanente y en el que se diagrama un campo de experiencias posibles. Perforar lo dado implica poner las cosas en relación con las fuerzas que las componen. “La música, por su cuenta, se encuentra frente a la misma tarea, que ciertamente no es volver el grito armonioso, sino poner el grito sonoro en relación con las fuerzas que lo suscitan” (Deleuze, 2009, p.66).

Es necesario subjetivarse en ciertos regímenes afectivos para habitar un universo dado. Es necesario practicarlo y actualizarlo. Se necesitan ciertos conceptos, ciertas ideas, ciertas percepciones, ciertas sensibilidades que sean condición y produzcan un plano de estas características: trascendente, moral, teológico. Lo que se nos escapa todo el tiempo es el movimiento. Nos dice Deleuze “Se supone que todo está dado” cuando el movimiento no se realiza más que si el todo ni está dado ni puede darse” (Deleuze, 1984, p.21). “Si el todo no se puede dar es porque es lo abierto, y le corresponde cambiar sin cesar, o hacer surgir algo nuevo; en síntesis, durar” (Deleuze, 1984, p.24).

Un universo de objetos discretos cuyos elementos se trasladan espacialmente sobre un plano. Tal es la operatoria del movimiento en este registro. Para que el movimiento pueda realizarse se necesita suponer como dados el elemento y el plano sobre el cual el mismo se traslada.

Un mundo en el que el movimiento es simplemente un cambio locativo y el tiempo “un número o medida del movimiento según el antes y el después” (Teles, 2018, p.111), inmutable al propio movimiento. Ese es el mundo de lo dado. El plano está pronto y sólo podemos recorrerlo espacialmente. Vivimos recortados, no somos parte del plano, somos un elemento que se traslada sobre él.

El problema no es el movimiento, es el plano ontológico que supone. Desde esta perspectiva el elemento, el sujeto ya está dado, también el plano sobre el que se traslada. Todavía no

dimos un paso, y ya estamos listos para movernos en función de las capturas subjetivas entendidas como dadas, prontas para usar.

Y sin embargo, devenimos aire de pasillo cuando caminamos de una habitación a la otra, humo en cada pitada, barrio en cada calle. “El movimiento es una traslación en el espacio, ahora bien, cada vez que hay traslación en el espacio hay un cambio cualitativo en un todo” (Deleuze, 1984, p.22). “Por obra del movimiento en el espacio, los objetos de un conjunto cambian de posiciones respectivas. Pero, por obra de las relaciones, el todo se transforma o cambia de cualidad” (Deleuze, 1984, p.25).

Los estudios sobre cine de Gilles Deleuze² abordan la imagen cinematográfica y explora sus posibilidades. Propone a través de lo que denomina *imagen-movimiento* un modo del movimiento que se produciría a partir del esquema *sensorio - motor* en una operatoria de *acción-reacción entre actuales*

¿Qué pasa a este nivel? Lo vimos. Se corresponde completamente con lo que Bergson llamó el conocimiento sensorio-motor, o el conocimiento habitual, o el conocimiento automático: se pasa de un objeto actual a otro objeto actual situado sobre un mismo plano. Hay una situación, una acción, una nueva situación, otra acción... una cadena de situaciones sobre un mismo plano. (Deleuze, 2018, p.631)

¿En qué sentido podríamos decir que el movimiento como cambio locativo, la operatoria del movimiento según el esquema sensorio-motor regido por acciones y reacciones, supone o es efecto de una imagen trascendente del pensamiento?. En el sentido de que siempre podríamos agregar una instancia suplementaria al movimiento. Para cada reacción, una acción, y así sucesivamente. Este universo mecanicista de acciones y reacciones necesita eventualmente una acción que no sea causa de una reacción. Una causa primera, un origen, un dios.

La prueba de la existencia de Dios llamada «cosmológica» es muy simple. Consiste en decirnos: «Y bien, ven ustedes que una cosa tiene una causa. Esta causa es a su vez un efecto, tiene una causa. La causa de la causa tiene una causa, y etc., etc., al infinito. Es preciso sin duda que lleguen a una causa primera que no remita ella misma a una causa, sino que sea causa de sí». A partir del mundo ustedes concluyen la existencia

² Deleuze, G. (1984). La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1. Buenos Aires: Paidós.

de una causa del mundo. El mundo es la serie de las causas y de los efectos. Es preciso llegar a una causa que sea como la causa de todas las causas y efectos. (Deleuze, 2019a, p.381)

El tiempo se ve reducido a la sucesión de causas y efectos que provocó este presente que poco nos entusiasma, y que no promete un futuro demasiado alentador. La experiencia del mismo se vuelve una historización cronológica de origen incierto a la que hay que agregar una dimensión superlativa para hacerla comprensible. El efecto es siempre el mismo. La depreciación de nuestro presente y la imposibilidad de otras captaciones que permitan otras experiencias.

¿Cómo romper las asociaciones? ¿Cómo generar las condiciones para otras experiencias? ¿En qué movimientos radican las posibilidades de mutar la capacidad sensible de nuestro pensamiento? ¿Y todo esto para qué? Quizás sólo para volver a conmovernos. Conmovernos como acto de rebeldía, como condición de creación. El acto real de descubrimiento no consiste en encontrar nuevas tierras sino en ver con nuevos ojos (Proust, 2013).

Una política que no suponga ni el plano ni el elemento, ni el sabio ni el loco, ni el Sujeto ni el Estado, ni el origen ni la finalidad, ni la norma ni lo esperable. Una política que no nos suponga, que no nos dé por sentado. No estamos ya prontos ni en vías de terminarnos. Ni vamos hacia adelante ni se nos termina el tiempo. El cuerpo no tiene memoria, la memoria tiene cuerpo.

Las fuerzas que mutan con cada movimiento, la experiencia de habitar los pueblos que nos pueblan, la posibilidad de darles relieve, escuchar un grito, amplificarlo, desprivatizar lo que nos pasa, los conjuntos no pueden cerrarse sobre sí mismos y “ocupamos en el tiempo un lugar inconmensurable en el espacio” (Deleuze, 2018, p.612).

Romper las asociaciones como movimiento posible que nos permita dislocar la imagen habitual del movimiento, para habitar un tiempo en el que ya no se trate sólo de reaccionar y buscar la concatenación de sucesos que dieron como resultado este presente roto. Un tiempo que nos permita extraer de esa ruptura la posibilidad de una incomodidad, no la de no estar a gusto con algo, sino la de no reconocer nada, esa extraña sensibilidad en la que dejamos de ser obvios.

Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos. Son variabilidades infinitas cuya desaparición y aparición coinciden. Son velocidades infinitas que se confunden con la inmovilidad de la nada incolora y silenciosa que recorren, sin naturaleza ni pensamiento. Es el instante del que no sabemos si es demasiado largo o demasiado corto para el tiempo. Recibimos latigazos que restallan como arterias. Incesantemente extraviamos nuestras ideas. Por este motivo nos empeñamos tanto en agarrarnos a opiniones establecidas. Sólo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes, y jamás la asociación de ideas ha tenido otro sentido, facilitarnos estas reglas protectoras, similitud, contigüidad, causalidad, que nos permiten poner un poco de orden en las ideas, pasar de una a otra de acuerdo con un orden en el espacio y del tiempo, que impida a nuestra fantasía (el delirio, la locura) recorrer el universo en un instante para engendrar de él caballos alados y dragones de fuego. (Deleuze & Guattari, 2019, p.202)

Se trata simplemente de saber lo que se quiere. ¿Queremos salir o queremos vivir y morir así? Habrá tiempo para vivir y morir así. Y luego reventaremos aún más tarados de lo que nacimos. Romper las asociaciones. Siempre fue esa toda la razón de la vida, toda la razón del arte. Y desde entonces, el arte y la vida son estrictamente lo mismo. Si no se rompen las asociaciones... bueno, uno curra en su rincón, Está muy bien. Uno puede curar 10, 20, 40 años. Tanto como resista. (Deleuze, 2019a, p.309)

¿Qué captamos cuando la traslación en el espacio ya no es suficiente, cuando las acciones y las reacciones comienzan a fallar, los cuerpos ya no reaccionan, sino algo sucede, hay otra instancia, algo más se percibe. “¿Qué ve el vidente? Ve el tiempo” (Deleuze, 2018, p. 632). Romper las asociaciones para temporalizar el pensamiento y con ello explorar otros movimientos, aquellos que nos permitan crear otras preguntas, configurar otros problemas. “La verdadera perspectiva es el tiempo. No hay perspectiva en el espacio, o son falsas perspectivas. Sólo cuenta la perspectiva temporal. Pero alcanzar la perspectiva temporal es devenir apto para percibir lo que no se dejaba percibir al principio” (Deleuze, 2018, p.180).

Habitar entonces otras traslaciones, explorar sus límites, explorar sus modos habituales, llevarlas a su máximo, poner en relación el movimiento con las fuerzas que lo suscitan. Ahí, en nuestra cotidianeidad más tediosa, en nuestras contracturas más crónicas, en nuestras contaminaciones más naturalizadas, en nuestras violencias más practicadas. En nuestros saludos más cordiales y desinteresados, en nuestros besos por compromiso. En lo inmutable, en la velocidad infinita. Ahí, un gesto, que haga sensible una pregunta.

Una escritura topológica, palabras con relieve, un mapa de fuerzas, una cartografía. No buscar en otro tiempo que no es este, ni la libertad ni el buen mundo. No despreciar nuestros movimientos, sino explorarlos, ver qué pueden, cómo se componen, con qué funcionan, de qué somos capaces en ellos, hasta dónde llega, qué posibilidades nos ofrecen.

El pintor no pinta sobre una tela virgen, ni el escritor escribe sobre una página en blanco, sino que la página o la tela están ya tan cubiertas de tópicos preexistentes, preestablecidos, que hay primero que tachar, limpiar, laminar, incluso desmenuzar para hacer que pase una corriente de aire surgida del caos que nos aporte la visión. (Deleuze & Guattari, 2019, p.205)

SEXTA PARTE

1) Lo artefactual. ¿Cómo luce un cuerpo que se hace una pregunta?

¿Cómo ensayar otros movimientos? ¿Cómo practicar otros modos de producción de saber que logren desmarcarse del imperativo de la representación?. Dislocar los movimientos habituales probablemente implique gestos inusitados que no están dados, que hay que crear, experimentar, explorar.

La práctica enmarcada en la formación de grado de la Licenciatura en Psicología (UdelaR) titulada “*Reconfigurar y cartografiar la ciudad sensible. Experimentar el mundo y practicar nuevas imaginaciones políticas de una vida colectiva*”, propone en una de sus etapas la confección de artefactos estético-conceptuales como un movimiento posible para ensayar problemas de pensamiento.

La experimentación artefactual durante la práctica no se reduce a la confección de los artefactos sino que los mismos se montan en una activación estético-conceptual que invita a ser explorada, mapeada, reconfigurada. Tal experiencia es condición de este trabajo final de grado, el cual intenta insistir en la necesidad de explorar otros movimientos y ensayar otras sensibilidades que nos permitan crear otros problemas, aquellos que nos permitan *pensar* como ejercicio de libertad y como práctica emancipatoria.

Entendemos aquí el ejercicio artefactual como un movimiento que permite la extrañeza, el poder extranjerarse en lo conocido como condición para la creación, como condición de orientarse en el pensamiento, hacer experiencia del pensamiento, y en el mismo ejercicio mapear otros mundos posibles.

Podríamos pensar lo artefactual como el ejercicio estético de provocación de la sensibilidad habitual en vistas de explorar su composición y sus líneas de fuga (Deleuze & Guattari), así como una experimentación de las condiciones en las cuales nos producimos para crear allí otras posibilidades. Se trata de “componer con las formas de una determinada experiencia, para abrirla, para hacer visibles los múltiples regímenes de fuerza que la componen y potencian lo heterogéneo” (Farina, 2005, p.366). “Este saber experimenta con las formas del

terreno vital: inocula lo irregular en su trazado, se desliza sobre él, lo desnaturaliza, lo boicotea, lo intensifica, lo desbloquea, lo expone” (Farina, 2005, p.18).

Un artefacto es un cuerpo. Un cuerpo que se hace una pregunta, que ensaya un problema. No es el efecto de una problematización, es en sí mismo una cierta velocidad del pensamiento, un modo en que éste se derrama. No es un resultado. Es la posibilidad de una exploración, la experimentación de un límite que provoca la creatividad.

¿Cuáles son los movimientos que nos permiten crear problemas? ¿Mediante qué procedimientos estético-conceptuales un artefacto logra hacerse una pregunta? ¿De qué está hecho? ¿Cómo y con qué funciona?

Un artefacto es un agenciamiento “que hace que el propio pensamiento devenga nómada” (Deleuze & Guattari, 2015, p.28). “Un agenciamiento es precisamente ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones (...) Las multiplicidades se definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras” (Deleuze & Guattari, 2015, p.14).

¿Cómo luce un cuerpo que se hace una pregunta? Derramado, intentando siempre nuevas conexiones, haciendo resonar distintas dimensiones, tomando elementos de distinta naturaleza, poniendo el límite siempre en relación con otra cosa, algo que haga de ese límite un efecto y que ponga al efecto en relación con las condiciones en las cuales se produce. “Todo límite es ilusorio, y toda determinación es negación, si la determinación no está en relación inmediata con lo indeterminado” (Deleuze & Guattari, 2019, p.120).

Un cuerpo ensayando una pregunta es un cuerpo intentando otras condiciones de enunciación, otras condiciones de visibilidad. Eso es un artefacto, un agenciamiento colectivo de enunciación (Deleuze & Guattari, 2015). Es un cuerpo que pone en evidencia constantemente su *afuera*, “el elemento informe de las fuerzas” (Deleuze, 2015, p.70), un cuerpo abierto, perforado, que no puede nunca cerrarse sobre su propio conjunto de elementos, sino que se produce siempre relacionamente en un *todo*.

El todo no es un conjunto cerrado, sino, por el contrario, aquello por lo cual el conjunto nunca está absolutamente cerrado, nunca está completamente a resguardo, aquello que lo mantiene abierto en alguna parte, como un firme hilo que lo enlazara al resto del universo. (Deleuze, 1984, p.24)

¿Qué puede operar como un artefacto? Cualquier cosa. A condición de que ese cuerpo ensaye posibilidades, permita otros pasajes, comprometa los flujos necesarios para configurar una pregunta asignificante, experimental, problemática. Un cuerpo que permita la apertura de su propio conjunto.

El vaso de agua es efectivamente un conjunto cerrado que encierra partes, el agua, el azúcar, quizá la cuchara: pero el todo no está ahí. El todo se crea, y no cesa de crearse en una u otra dimensión sin partes, como aquello que lleva al conjunto de un estado cualitativo a otro diferente, como el puro devenir sin interrupción que pasa por esos estados. (Deleuze, 1984, p.25)

“Siempre hay un hilo que enlaza el vaso de agua azucarada al sistema solar, y un conjunto cualquiera a un conjunto más amplio” (Deleuze, 1984, p.33). Enlazar el agenciamiento concreto y la máquina abstracta (Deleuze & Guattari). Ese es el gesto artefactual, el cual implica el ensayo de las operatorias estético-conceptuales necesarias para crear las condiciones que denuncien el velamiento que produce por efecto lo dado.

Las operatorias no están dadas, hay que crearlas. “Lo que es suficiente para las ideas corrientes no lo es para las ideas vitales, las que hay que crear” (Deleuze & Guattari, 2019, p.208). No sabemos hasta que lo ensayamos, cómo luce un cuerpo que se hace una pregunta, pero sí podemos decir que hay ciertas relaciones de velocidades y lentitudes (Deleuze, 2019a) que configuran un problema de pensamiento, y que el ejercicio artefactual es un modo posible de trazarlas.

De un artefacto sólo interesa saber si es capaz de afectar la capacidad sensible de otro cuerpo y si esa afectación implica la posibilidad de pensar y sentir de otro modo, de aumentar la realidad de ese cuerpo. A un artefacto sólo vale la pena hacerle una pregunta: ¿Qué puedo, de qué soy capaz en tal régimen de afección?

Se trata de “una apuesta por la producción de un territorio de ensayo con la potencia de la experiencia estética que contienen el arte y la vida” (Farina, 2005, p.14). Los artefactos “se apropian y se benefician de la potencia de las formas de vida, para producir saber sobre la vida. Un saber estético y político a la vez, que interviene estéticamente sobre la política de lo colectivo, e interviene políticamente sobre la estética de las relaciones” (Farina, 2005, p.17).

No se puede ensayar un problema sin crearlo, y no se puede crear un problema operando según los movimientos habituales, en los lugares conocidos. Hay que ubicarse a la izquierda, ahí donde se pueda devenir, no en términos locativos, sino sensibles. Habitar lo que nos habita y dibujar las fuerzas que lo componen. La ciudad no es un lugar, es un modo en el que la vida se pliega. Los artefactos no son objetos de exposición, son en sí mismos pensamiento expuesto, vibrátil, incómodo, explorador. Pensamiento que hace una inmersión en ciertos mares no para salir mojado, sino para devenir marítimo.

Romper las asociaciones, pensar sin proyecto, ubicarse a la izquierda como coordenada sensible del pensamiento. Vivir sin darse por sentado, no aceptar el velamiento de las luces que nos componen, no pactar con la trascendencia. Crear el territorio, trazarlo, borrarlo, volverlo a trazar, ensayar, practicar, probar nuevas conexiones. “Si el pensamiento busca, lo hace menos como un hombre que cuenta con un método que como un perro que se diría que da brincos desordenados” (Deleuze & Guattari, 2019, p.58).

2) Un TFG también puede ser un artefacto

¿Cómo instalarse en un dispositivo y ensayar sus posibilidades? ¿Cómo forzar una tierra prevista para ciertas producciones, con las expectativas y pretensiones propias de los academicismos e intentar allí otros movimientos posibles? ¿Cómo contar que aquí intentamos construir un artefacto sin velarlo, sin generar los movimientos que atenten contra las propias posibilidades artefactuales de la escritura?

Dice una amiga que el gesto es no hacerlo explícito. A la vez hay que sentar las coordenadas necesarias para que algo funcione. Deben ser sutiles. A veces deben ser colocadas meticulosamente, a veces deben ser enunciadas de forma muy clara, otras veces hay que asumir la torpeza de no poder colocarlas de otra manera. Por algo hay que empezar,

aceptando las limitaciones de uno mismo y del propio soporte, haciendo de la aceptación no una resignación, sino la posibilidad de un ensayo.

“Las creaciones tipográficas, léxicas o sintácticas sólo son necesarias si dejan de pertenecer a la forma de expresión de una unidad oculta, para devenir ellas mismas una de las dimensiones de la multiplicidad considerada” (Deleuze & Guattari, 2015, p.26). Es verdad, los capítulos pueden leerse de forma secuencial, al estilo de una melodía. También es verdad que ese ejercicio podría permitir escuchar una armonía, un acorde en el cual los capítulos suenan en simultáneo, que resuenan entre ellos, que se sacan chispas, se provocan y se estimulan. Quizás este capítulo no sea el último, quizás sea un cierto tono.

Así queremos situar este momento del recorrido formativo. Con la convicción de que es posible ensayar otros movimientos, otras formas de producción académica y que estos urgen, que son impostergables y que ya fueron suficientes los titubeos y la necesidad de excusarnos. No buscamos hacer de esto un aporte a la disciplina, como si de acumulación se tratara. Poco nos interesa instalarnos en el registro del progreso. El conocimiento no avanza, deviene.

Es cierto que la tarea aquí asumida fué relativamente sencilla. Sabemos que una producción escrita tiene un campo fértil para crear posibilidades en un dispositivo previsto para la escritura. También sabemos de los diversos y nutridos recorridos formativos cuyas investigaciones no encuentran hoy dispositivos capaces de alojar propuestas de otro tipo. La producción de conocimiento en psicología sigue subordinada a su carácter escrito, como si fuera esa su única posibilidad de enunciación, como si otros modos no trabajaran también nuestras problemáticas contemporáneas y crearan otros problemas.

Tenemos gran necesidad de aliados. Tenemos la impresión de que nuestros aliados están ya por ahí, que se nos han adelantado, que hay mucha gente que está harta, que piensan, sienten y trabajan en una dirección análoga a la nuestra: no se trata de una moda, sino de algo más profundo, una especie de atmósfera que se respira y en la que se llevan a cabo investigaciones convergentes en dominios muy diferentes. (Deleuze, 2014, p.38-39)

Aquí creamos condiciones para trabajar diferente, poblamos este escrito de diversas maneras, nos interrumpimos, nos acentuamos. Usamos un nombre propio y un seudónimo, el primero como excusa y el segundo como afirmación.

Sería gravísimo dar instrucciones de cómo este trabajo debe ser leído, lo único interesante es saber si esto hace cuerpo con otras inquietudes, con otras insistencias. ¿Qué leemos cuando leemos? ¿Cómo nos relacionamos con la lectura cuando damos por supuesto el texto, cuando el encuentro queda supeditado a recordar información, a aprehender una realidad supuestamente descubierta por un escrito? Un plano velado produce por efecto letra muerta que simplemente encandila sin poder dar cuenta de las fuerzas que lo componen.

“Pero hay otra manera: considerar un libro como una máquina asignificante cuyo único problema es si funciona y cómo funciona” (Deleuze, 2014, p.16). Considerar un libro, un escrito, un TFG como un artefacto, una máquina, un cúmulo de vibraciones y velocidades que componen un paisaje y que funciona con otros paisajes. Un escrito traza un territorio y sólo es interesante saber de qué somos capaces en esa relación compositiva.

Cuando la escritura se preocupa menos por dar una respuesta que por explorar un problema, ahí la lectura es una cuestión climática, tonal. Los textos escritos en alturas, con armonías que se compactan, se entreveran, que encuentran una salida melódica y escalan a otros tonos que luego se disuelven y se confunden con el aire, tanto que sólo son audibles si hay viento; luego vuelven a una rítmica intuitiva, anticipable, hacen guiños a los jingles, construyen la recursividad de turno, una progresión armónica conocida.

Parecen ser más improvisados que estrategias. Al terminarlos uno puede sentir que fueron pocos los momentos premeditados pero muchos los momentos de certidumbre. Algo había, por algo era necesario ir hasta ahí, hacer esa parada, abrir ese documento, contar ese poema, reírse de la anécdota, mostrar ese dibujo.

No son escritos. Son gritados, cantados, manchados, susurrados, son versos empapados en vida. Los renglones se cruzan, se aumentan, se desplazan, se derraman, hacen foco y desenfocan. Se ríen. Podría jurarlo... hay capítulos que se ríen.

Hay capítulos que son como trucos que al finalizarlos uno se sonríe al ver un rostro que por un momento volvió a creer en la magia. Son risas cómplices, humores muchas veces clandestinos, que pueden prescindir tranquilamente de la carcajada.

Los grandes escritores son siempre bufones, son puro truco, puro amague. No juntan letras, crean geografías, movimientos. El movimiento se crea, el movimiento se escribe. Se escribe sin proyecto, sin saber lo que se va a decir, para crear la página exacta; no por ser perfecta, sino por comprometer al movimiento.

Hay que escribir fuera de la página, en sus armónicos. Escribir para hacer sonar, lograr una emisión que nos comprometa en tanto mundo, que nos ponga en relación con un flujo, con una velocidad, con una textura, con una pregunta, con un problema. Un texto no tiene que ser importante, tiene que ser necesario. “La fórmula del juego es: engendrar una estrella danzante con el caos que se lleva en sí” (Nietzsche en Deleuze, 2019b, p.47).

Referencias bibliográficas

Boutang, P. A. (Productor). (1996). *El Abecedario de Gilles Deleuze* [Programa de televisión]. Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=edjRtDgvQu0&t=10074s>

Deleuze, G. (1980). *Diálogos*. Valencia: PRE-TEXTOS.

Deleuze, G. (1984). *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*. Buenos Aires: Paidós.

Deleuze, G. (1988). *Diferencia y Repetición*. Madrid: Ediciones Júcar.

Deleuze, G. (2004). *Spinoza, filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

Deleuze, G. (2009). *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid: Arena libros.

Deleuze, G. (2014). *Conversaciones*. Valencia. PRE-TEXTOS.

Deleuze, G. (2015). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.

Deleuze, G. (2018). *Cine 3. Verdad y tiempo. Potencias de lo falso*. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2019a). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2019b). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: EDITORIAL ANAGRAMA.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2019). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: EDITORIAL ANAGRAMA.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2015). *Mil mesetas*. Valencia: PRE-TEXTOS.

- Dreyfus, H. & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Farina, C. (2005). *Arte, cuerpo y subjetividad. Estética de la formación y pedagogía de las afecciones*. (Tesis doctoral). Universidad de Barcelona, España.
- Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos, S.A.
- Foucault, M. (2008a). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2008b). *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Grebert, L. (2016). *Cartografía de diálogos entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico: configuración de un atlas de imágenes-pensamiento*. (Tesis de maestría). Universidad de la República, Facultad de Psicología, Uruguay. Recuperado de: <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/9219/1/Grebert%2c%20Lisette.pdf>
- Kastrup, V., Escossia, L. D., & Passos, E. (2012). *Pistas Do Metodo Da Cartografia*. Porto Alegre: Sulina.
- Monetti, S. (2020). Spinoza, potencias de lo común. *Nuevo Itinerario*, 16 (1), 75-103. Recuperado de: <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit/article/view/4346>
- Nietzsche, F. (2020). *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Grupal.
- Proust, M. (2013). *La Prisionera. En busca del tiempo perdido V*. Madrid: RBA.

Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Buenos Aires: Tinta limón.

Teles, A. L. (2018). *Una filosofía del porvenir. Ontología del devenir, ética y política*. Entre Ríos: Fundación La Hendija.