

**UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**  
**DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL**  
**Tesis Licenciatura en Trabajo Social**

**El mismo mundo del revés:  
el aporte de la lógica del sentido para las prácticas sociales**

**Mauricio Vitturi Iglesias**

**Tutor: Mónica De Martino**

**2009**

## TABLA DE CONTENIDOS.

1. UNAS PALABRAS INICIALES	p. 1
2. REFLEXIONES PRELIMINARES Y SÍNTESIS DE LA PROPUESTA DELEUZIANA	p. 2
3. OBSTÁCULOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA FILOSOFÍA MODERNA: LOS JUEGOS TRADICIONALES	p. 8
4. ALGUNOS CONCEPTOS ESENCIALES DEL AUTOR	p. 12
4.1. Acontecimiento	p. 12
4.2. Sentido	p. 16
4.3. Cambio de lógica: Multiplicidad	p. 19
4.4. Singularidad	p. 21
4.5. Inmanencia	p. 22
4.6. Univocidad	p. 23
4.7. Imagen de pensamiento	p. 24
4.7.1. Ilusiones del discurso	p. 26
4.7.2. Ilusiones de representación	p. 32
4.7.3. Ilusión de lo eterno	p. 32
4.7.4. Ilusión de lo universal	p. 34
4.7.5. Ilusión de trascendencia	p. 34
5. DISCUSIONES POSIBLES	p. 36
5.1. Planteo problemático, 1	p. 36
5.2. Planteo problemático, 2	p. 40
5.3. Planteo problemático, 3	p. 44
5.4. Planteo problemático, 4	p. 49
5.5. Planteo problemático, 5	p. 53
6. BREVE CARACTERIZACIÓN DEL TRABAJO SOCIAL, ÓPTICA DESDE LA QUE TRABAJA Y POSIBILIDAD DE RENOVACIÓN	p. 57
7. REFLEXIONES FINALES	p. 65
7.1. Beneficios que aporta la lógica del sentido sobre viejas discusiones del trabajo social	p. 65
7.2. Necesidad de reformular subjetividades, necesidad de alterar la profesionalización de las prácticas sociales	p. 67
7.3. Otras implicancias sobre el rol profesional	p. 68
7.4. ¿Caminos posibles?	p. 69
7.5. Finalmente	p. 71
8. BIBLIOGRAFÍA	p. 72
9. DOCUMENTOS	p. 72
10. ANEXOS	p. 73
10.1. Plan de estudios 1992, Udelar	p. 74
10.2. "Historia de un error", por Friedrich Nietzsche	p. 80

## 1. UNAS PALABRAS INICIALES.

Peligra, para quien escribe estas líneas, no sólo la posibilidad de una buena efectucción del trabajo social tal como lo conocemos –en tanto especialización académica formal– sino la efectucción<sup>1</sup> de un trabajo social amplio entendido como práctica y realización de voluntad en tanto acción expansiva y, por ende, política. En tal entendido, se plantea compulsorio generar un pensamiento-acción que realmente constituya una alternativa y pueda romper con las grillas de pensamiento enquistadas en nuestra cultura (entendida tanto como ideología y/o como forma vincular). La propuesta es solamente pensar si esto es posible, inspirados en los difíciles razonamientos de Deleuze, fundamentalmente, los de su texto “Lógica del sentido”.

En otras palabras ¿en qué medida la lógica del sentido planteada por Deleuze puede brindar nuevas perspectivas sobre las prácticas sociales en general y sobre la práctica profesional del trabajador social en particular?

---

<sup>1</sup> Hacemos notar que utilizamos el término “efectuación” tratando de ser fieles al léxico que adopta el autor que tomamos como referencia en el trabajo. Otros verbos de similares significados, tales como implementación, efectivización, etc. pueden dar a entender otras implicancias (relación sujeto-objeto, visión económica de la intervención, por ejemplo) sobre las que Deleuze se esmerará por poner distancia.

## 2. REFLEXIONES PRELIMINARES Y SÍNTESIS DE LA PROPUESTA DELEUZIANA.

Parece necesario explicitar rupturas que consideramos imperiosas para generar nuevos pensamientos. Se trata de una serie de quiebres iniciales a partir de los cuales buscaremos esbozar un sistema de pensamiento menos restringido donde, por ejemplo, se podrían conjugar los largamente irreconciliados opuestos y otros *viejos engaños* de carácter mayoritariamente epistemológicos que permanentes dolores de cabeza nos causan al haber sido creados para imponer una visión miope en las personas que lejos se encuentra de fomentar la liberación de sus propias posibilidades o potencias.

“Ni *cosmos* ordenado, ámbito de las formas puras, de la determinación; ni *caos* indeterminado, reino de la indiferenciación. Disolución radical de la separación entre mundo inteligible y mundo sensible, disolución del dualismo ontológico-moral. Mundo de fuerzas en permanente relación; poder de afectar y ser afectado, universo de pura relacionalidad.” (Lee, 2002: 46)

Proponemos, entonces, un juego de pensamiento diferente que, esperemos sirva como mínimo, para desestabilizar y reducir la seguridad con que muchas veces nos aferramos a las ideas que adoptamos y promulgamos (como técnicos y como personas, transversalmente). Y si no alcanzase para eso, entonces, nos bastará con dejar planteado las pistas de un otro relato posible sobre el vivir.

Nuevamente, en palabras de Annabel Lee, este problema se plantea de la siguiente manera: “En la época actual, y a pesar de los cambios y las revoluciones, el plano de inteligibilidad empírico-trascendente<sup>2</sup> sigue vigente. No desestimamos las modificaciones, superposiciones y enriquecimientos que se han operado, pero tampoco omitimos la vigencia de una modalidad que

---

<sup>2</sup> Es el modo en que denomina de modo general la ciencia de carácter más positivista post Descartes y post Kant. Se irán dando sus principales características de un modo no central a lo largo del trabajo.

sigue presentándose como única que inhibe la inmanencia y que devalúa la vida, puesto que no cesa de proponer formalizaciones abstractas, configuraciones que cristalizan las intensidades mutantes<sup>3</sup>.” (Lee, 2002: 70-71)

Pasando rápidamente por otras características que nos interesa discutir, hallamos que normalmente pensamos la actividad del pensamiento como instancia de reflexión solitaria, relativamente lejana de los fenómenos que lo desatan y, sobre todo, separada de la acción. Si bien proviene desde muchos puntos de vista la intención de aunar la instancia de pensamiento con la acción, nosotros nos hacemos partícipes de esas voces y, dando un paso más, consideraremos el pensamiento desde ya como movimiento en sí. —

“Pensar es crear, no hay otra creación, aunque crear es ante todo engendrar ‘pensamiento’ en el pensamiento.” (Deleuze, 1968: 248)

El pensamiento tiene valor en tanto acción, pues es expansión de la singularidad y su particularidad. Como veremos, no habrá vectores de acción completamente aislados y provenientes concretamente de un individuo. Ni siquiera la noción de individuo se mantendrá. Y en suma, el pensamiento es acción y también efectuación en sí mismo<sup>4</sup>, es acción productiva y creativa. La cuestión estará, en buena medida, en ponerle la vida al pensar y no recluirlo a una soledad inmóvil que distinga un pensamiento aislado de la acción. Y de algún modo esto se ata con lo que dice Rajchman, “Deleuze intenta mostrar que, contrariamente al sentido lógico tradicional, existen tales zonas de indeterminación que acompañan secretamente a la mayoría de las formas de organización, y que el pensar tiene una relación peculiar con ellas. Porque pensar es experimentar y no, en primer lugar, juzgar.” (Rajchman, 2000: 10)

---

<sup>3</sup> Desde ya se aclara que todos los subrayados que se encuentran en el trabajo (se trate de citas a otros autores o no) son nuestros a fines de destacar lo que en cada tramo nos interesa.

<sup>4</sup> Si no es efectuación en sí mismo, es entonces *la casi causa* de esa efectuación, según se toma y se actualiza en Deleuze esta noción del pensamiento estoico (Deleuze, 1969: 110).

En esta propuesta deleuziana adquieren vigor varios elementos, dentro de los cuales queremos destacar: la reposición de principios de la lógica estoica, a lo cual se le suma un férreo nietzscheanismo en múltiples aspectos (como el destaque del plano de los cuerpos y la *superficie*) y por último un importante - no problemático sino deseado- papel jugado por el absurdo, lo indeterminado y los presuntos sinsentidos. Como veremos, tanto absurdos como indeterminados o imposibles, tienen sentido deleuziano.

En la lectura de Annabel Lee, que pone énfasis en el planteo estoico antiguo, lo aparentemente novedoso de esta propuesta se leerá de la siguiente manera: “La *ontología del presente*<sup>5</sup> como modalidad filosófica expresa una insistencia: la necesidad de mostrar la relación indisoluble que existe entre la ontología, la ética y la política, tres dimensiones en relación que en su interacción anuncian un devenir, la emergencia de un espacio de resistencia, un espacio de aparición de nuevos gérmenes de vida comunitarios e individuales.” (Lee, 2002: 21) O sea que la idea no es otra que recobrar la indisolubilidad de esas tres esferas y no al modo posmoderno sino pre aristotélico, donde recobraríamos a un ser entero, no fragmentado, encerrado y predeterminado.

Desde esta lectura, postulamos la posibilidad de pensar la realidad en tanto *acontecimiento*. Si bien nos introduciremos más adelante en algunas nociones básicas del concepto, podemos desde ya realizar aclaraciones primarias. El acontecimiento es el marco interpretativo de lo vital, de aquello que ocurre; y en un sentido gráfico, lo que se respira y nos implica. Por otro lado, no es un hecho o suceso de carácter histórico (con su correspondiente cronología); tampoco es una entidad señalable o enunciable mediante un acercamiento de tipo observacional o proposicional típico: el acontecimiento es más bien el devenir en sí, por lo tanto es inasible mediante conceptos o mediante la comprensión. Sin embargo, el acontecimiento es un marco para la interpretación, es la

---

<sup>5</sup> *Ontología del presente*, es una expresión que Lee toma de Foucault, de su artículo “¿Qué es la ilustración?”

columna vertebral de lo que ocurre, dentro de la cual no hay un área (o una vértebra, para seguir el ejemplo) más importante que otra ni tampoco ocurre que un aspecto suyo sea la consecuencia de otra; al mismo tiempo es objetiva porque está, y por último; no la creamos individualmente pero contribuimos a moldearla.

En el acontecimiento y su peculiar lógica no valen las típicas características que inicia la lógica aristotélica clásica. Por esta razón, principios como los de exclusión, oposición, individuación, universalidad y otros, no encuentran su lugar aquí. Esto elimina la posibilidad de un pensamiento que actúe con la modalidad acción-reacción (donde podríamos tener por ejemplo la lógica problema-diagnóstico, o diagnóstico-planificación).

“Es una lógica de un ‘sentido’ previo a los ‘valores de verdad’ establecidos y los acuerdos públicos, algo que se ramifica o prolifera perpetuamente de manera imprevista. Es una lógica para pensar, no ya en términos de generalidades y particularidades sino de ideas singulares, complicaciones y ‘temas complejos’: no en términos de identidades y oposiciones sino de ‘diferencias’ que no se pueden cuantificar...” (Rajchman, 2000: 56)

La noción de individuo como unidad mínima considerable también es erradicada, en el entendido de que todo ser humano es partícipe de un común denominador que le es propio a la vez que necesariamente colectivo (univocidad). No puede definirse una persona o los límites de ésta. Dirá Deleuze, “...precisamente la disolución del yo deja de ser una determinación patológica para convertirse en la potencia más elevada, rica en promesas positivas y saludables.” (Deleuze, 1969: 284) Siendo más específico, dice el autor que “el descubrimiento de Nietzsche está [...] cuando [...] explora un mundo de singularidades impersonales y preindividuales, mundo al que ahora llama dionisiaco o de la voluntad de poder, energía libre y no ligada. Singularidades nómadas que ya no están aprisionadas en la individualidad fija del Ser infinito

(la famosa inmutabilidad de Dios) ni en los límites sedentarios del sujeto finito (los famosos límites del conocimiento). Algo que no es individual ni personal, y sin embargo es singular..." (Deleuze, 1969: 122-123)

La noción de identidad, en este sentido y en el sentido lógico cartesiano de igualación, también es eliminada. Quedará reducida y a la vez ampliada a la noción de singularidad. Y singularidad, como veremos, tampoco es la clásica esencia, sino una otra esencia, lo que Lee llama *esencia intensiva* y que explica del siguiente modo: "la esencia deja de ser forma o delimitación conceptual. La definición de la esencia como determinación formal fue el efecto de un ejercicio de pensamiento realizado por una inteligencia razonadora con fuerte tendencia a la representación y a la objetividad; una modalidad de pensamiento que ahogó toda posibilidad intensiva de la esencia, que condenó la diferencia a la regencia absoluta de la identidad y la representación. La esencia intensiva disuelve el yugo que sostuvo la razón cognitiva, abandona la regencia tanto de la sustancia, como del juicio de atribución; no se deja capturar por la relación sujeto-objeto..." (Lee, 2002: 61-62)<sup>6</sup>

Al eliminar al individuo, se eliminan los problemas de articulación racional típicos de occidente, de forma "¿qué acción debo implementar para lograr x?". Ahora los problemas nos exceden en tanto personas, pues hay otros (un posible *todos*) que intervienen (incluso en lo que consideramos más personal o particular). Y al mismo tiempo, los problemas no dejan de implicarnos, todo lo contrario; la desresponsabilización no es posible desde que no tiene validez ya

---

<sup>6</sup> Resulta difícil acercarse a esta noción de la particularidad, de poder fundamentar desde palabras de Deleuze la posibilidad de la particularidad en cada persona. Podría decirse, como iremos viendo a medida que introduzcamos conceptos del autor, que la persona es reflejo de los acontecimientos y de los efectos producidos por la inmanencia (acciones y pensamientos de personas), lo cual "define" cierta efectuación o instanciación particular que, claro está, es móvil constantemente. Lee arriesga la siguiente lectura: "Toda diferencia intensiva tiende a perseverar y esa tendencia se realiza como un esfuerzo por singularizarse. La esencia se *esencializa*, encuentra un medio para su diferenciación: los cuerpos. La tierra se vuelve el terreno y el medio propicio para la mutación selectiva de las diferencias intensivas..." (Lee, 2002: 100). Rajchman arriesga esta otra visión: "Lo que es 'peculiar a nosotros' sin ser 'particular de nosotros', entonces, no es algo personal o consciente sino, por el contrario, algo inatribuible, imprevisible en nuestro estar siendo y en nuestro estar juntos" (Rajchman, 2000: 54)

el precepto por el cual *manteniéndose al margen no hay incidencia* en el curso de los hechos, pues no existe la persona aislada que no produce, que no repercute, en definitiva, que no genera inmanencia. Con respecto a la presunta contradicción colectivo-individuo, Lee opina que “las diferentes teorías políticas han abordado dicha oposición [...] sin tener en cuenta que ella misma es el producto de una racionalidad política que se asienta en la antigua contradicción del uno y el múltiple, y que siempre ha encontrado en la unificación la vía de su resolución.” (Lee, 2002: 180) La idea del planteo que intentaremos recoger, será darle una alternativa a esta contradicción.

En síntesis, la lógica del acontecimiento, desde las pocas líneas que vamos planteando, va delineando un nuevo problema en cuanto a intervención se refiere: un problema profundo a nivel de lo ético político. Un cambio de lectura, de enfoque y de acción que obtendrá otros resultados, asentados en una visión más libre y despojada de reglas y prejuicios.

Con todo esto entonces, lejos de tener un problema de racionalidad, si existiese un problema, éste sería de carácter diferente: un problema de relacionalidad, de afectos y respeto. Al decir de Nietzsche: “En lo que se refiere, por lo demás, a la vida, a las denominadas ‘vivencias’, ¿quién de nosotros tiene siquiera suficiente seriedad para ellas? ¿O suficiente tiempo?” (Lee, 2002: 18)

### 3. OBSTÁCULOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA FILOSOFÍA MODERNA: LOS JUEGOS TRADICIONALES.

Guiándonos en nuestro planteo por los razonamientos del autor francés, queremos señalar una serie de nudos problemáticos que Deleuze identifica, enumera y desarrolla brevemente a fines de colocar su línea de pensamiento en controversia con éstos. Estos nudos problemáticos son caracteres que el autor maneja como propios del pensamiento clásico y que en buena medida se identifican con el pensamiento consolidado a partir de Descartes.

1. el principio que “entroniza las verdades del sentido común como base de toda la reflexión filosófica: afirmación de la buena voluntad del pensador y de la naturaleza recta del pensamiento.”

2. el sentido común como dador de facultad de concordia y acuerdo entre sí.

3. el postulado “según el cual conocer es siempre reconocer.”

4. “postulado del elemento o de la representación”, según el cual “se determina la representación como elemento mayor y envite del pensamiento, mediante la cual toda diferencia es sometida a la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio y la semejanza en el objeto.”

5. “presupuesto que coloca al error como lo negativo del pensamiento y su riesgo específico.”

6. “postulado de la función lógica o de la proposición: presupuesto que privilegia la designación como lugar de la proposición donde reside la alternativa mayor del pensar, verdadero/falso, en detrimento del sentido.”

7. postulado que “afirma la primacía de las soluciones sobre los problemas”.

8. postulado que entiende que el fin del conocimiento es el saber y no el aprender.<sup>7</sup>

Concomitantemente, se realiza una crítica permanente sobre el hecho que *el juego*<sup>8</sup> se encuentra completamente pautado, existe solo un juego: el juego de lo posible. Sobre este tema se insistirá a lo largo de trabajo debido a que un juego en apariencia imposible es el que nos puede eliminar las restricciones actuales y brindar nuevas posibilidades. En los juegos vigentes, los imperantes, para jugar<sup>9</sup> es necesario que haya unas reglas claras y preestablecidas antes de tomar parte de la partida; a su vez estas reglas no pueden ser violadas (pues están previstos tanto los controles para que eso no ocurra, así como también las sanciones en casos en que haya ocurrido). Sin dudas, estas reglas manejan una estructura de razonamiento de tipo más dicotómico, donde las posibilidades son ganar, o bien perder. El papel del azar en estos juegos es prácticamente nulo, pues es una condición innecesaria e indeseada. Todo esto lleva a que el punto de partida del juego dé posibilidades limitadas de finales posibles. Por todo esto resulta claro no se vislumbra el imposible, lo no anticipado: siempre se juega con hipótesis que prevén el fin.

El problema es que se está reprimiendo el juego esquivo y sorpresivo del azar, del azar que recibe y da bienvenida a todos los factores intervinientes en una situación que nosotros no controlamos nunca de forma completa; solamente, contribuimos a moldearla o quizás, refractarla hacia algún punto. En este sentido Lee amplía afirmando que “la negación aparece cuando se pretende detener el devenir, cuando se impone un principio que intercepta e impone un

---

<sup>7</sup> Toda la enumeración del punto 1 al 8, es una reescritura o cita textual (en el caso de los entrecorillados) de Deleuze, 1969: 16-17.

<sup>8</sup> Vale como explicación general para la cantidad de veces que se insistirá con los juegos: “...el juego sólo es tomado explícitamente como modelo en la medida en que él mismo tiene modelos implícitos que no son juegos: modelo moral del Bien o de lo Mejor, modelo económico de las causas y de los efectos, de los medios y de los fines.” (Deleuze, 1969: 79)

<sup>9</sup> Como se deja entrever en el pie de página anterior, el verbo jugar es tomado de un modo casi simbólico, ya que Deleuze llama juego a cada acción que emprendemos con el fin que sea. La investigación, la intervención claramente son juegos.

límite excluyente, cuando se domestica la diferencia por medio de la identidad y la representación.” (Lee, 2002: 49)

Dice Rajchman, en la lectura que realiza de Deleuze, que “para que haya pensamiento, es necesario algún tipo de indeterminación y sinsentido” (Rajchman, 2000: 68). No por casualidad el texto de la lógica del sentido no está organizado en capítulos sino en paradojas, por las que entiende: “la inversión simultánea del buen sentido y del sentido común: por una parte, aparece como los dos sentidos a la vez del devenir-loco, imprevisible; por otra, como el sinsentido de la identidad perdida, irreconocible.” (Deleuze, 1969: 95)

En esa línea es que se llega a la propuesta deleuziana. Así el juego que propone Deleuze, que es dentro de lo que nos iremos introduciendo, no tendrá reglas preexistentes, “cada jugada inventa sus propias reglas” y “en lugar de decidir el azar en un número de jugadas realmente distintas, el conjunto de jugadas afirma todo el azar y no cesa de ramificarlo en cada jugada” (Deleuze, 1969: 79). Sobre este juego (el juego ideal) también se dirá ratificando lo anterior, que sus “jugadas no son pues real y numéricamente distintas: son cualitativamente distintas, pero todas ellas son las formas cualitativas de un solo y mismo jugar, ontológicamente uno.” (Deleuze, 1969: 79). Como veremos en las discusiones que proponemos más adelante, este juego ideal echa por tierra la lógica planificadora y racionalizadora del trabajo social de academia. Ese mismo jugar, que es uno, es nuestra vida en sí y más, tiene que ver con el concepto de univocidad que más adelante explicaremos.

Al tener estas características tan peculiares la propuesta del autor francés, éste mismo aclara que “el juego ideal del que hablamos no puede ser realizado por un hombre o por un dios. Sólo puede ser pensado, y además pensado como sin sentido. Pero precisamente es la realidad del pensamiento mismo.” (Deleuze, 1969: 79-80) Nuevamente aparecen unidas, acción y pensamiento (sumándose el sinsentido).

Y el juego no exige solamente un cambio de reglas, una reversión de las mismas para poder vencer el mismo problema de antes, sino que también el objetivo en sí cambia, ya que no se trata de *resolver*, pues lo problemático tiene una naturaleza que no permite (ni exige) ser resuelta, apenas sí trasmutada. Dice el autor, "...debemos romper con una larga costumbre de pensamiento que nos hacía considerar lo problemático como una categoría subjetiva de nuestro conocimiento, un momento empírico que señalaría solamente la imperfección de nuestros trámites, la triste necesidad en la que nos encontramos de no saber de antemano, y que desaparecería con el saber adquirido." (Deleuze, 1969: 74) Esto, establecería diferencias sustanciales desde el comienzo con la orientación general de la formación de los técnicos, con evidentes repercusiones sobre las orientaciones sociales.

Sin adentrarnos en estas reflexiones antes de tener más desarrollados los conceptos del autor, pensamos que ha quedado hecho este planteo inicial donde pretendíamos exponer las principales rupturas que el autor cree imprescindibles para dar el mencionado vuelco.

#### 4. ALGUNOS CONCEPTOS ESENCIALES DEL AUTOR.

Luego de haber tenido un contacto global con las principales reestructuras que Deleuze encuentra imprescindibles, es necesario ahondar un poco en algunos de los conceptos principales del autor, desde los que discutiremos lo que nos propusimos en la presentación.

##### 4.1. Acontecimiento.

El acontecimiento representa quizás el centro de comprensión del planteo de Deleuze en el texto que hemos tomado como inspirador para este trabajo. Es un planteo, como todos los de Deleuze, esquivo pero que se presenta muy sugerente y aprehensible en la medida en que hay una apertura o predisposición del lector. Según el autor, el acontecimiento “es un concepto filosófico, el único capaz de destituir al verbo ser y al atributo” (Rajchman, 2000: 60), así que en él depositamos la confianza para permitirnos estas reflexiones.

Este concepto filosófico nos exige realismo: corporalidad, materialidad, superficie, oponiéndose a idealismos y especulaciones propias de la lógica ordenadora que en definitiva reduce, pues a través del acontecimiento sólo podremos experimentar e inventar, ya no juzgar ni decidir. Queda claro que el vector de la ciencia y de la intervención como siempre la concebimos se desdibuja completamente en tanto acción derivada de razonamientos, y planificaciones *apriorísticas* a las que arribamos a partir de especular, inferir y decidir; en definitiva, a partir de eso que se describe en las ilusiones y paradojas que serán *denunciadas* en el tramo **imagen de pensamiento**. O sea que la *intervención*, por ejemplo, será para Deleuze la instancia por excelencia de experimentación, de juego, de nuevo azar y, asimismo, un desafío de empatía e interpretación de los sentidos en juego. Y al mismo tiempo, este punto de vista se constata también en términos filosóficos, pues la práctica es el criterio de verdad, pues es de donde “toma su fuerza persuasiva” (Mondolfo, 1953: 83), si nos remontamos al estoicismo. Dentro de las apuestas volcadas al azar y la

experimentación de las sensibilidades puestas en interacción se elimina una comprensión “profesional” de la intervención, ya que ésta pasa a ser **un simple hecho natural y propio del ejercicio de la voluntad** con que estamos dotados.

Esta opción no se debe a un interés en el autor por el juego por sí mismo o, como podría acusarse livianamente, por un afán de desorden, de falta de rumbo, sino todo lo contrario, pues este concepto de acontecimiento es la vía que el autor habría hallado para dar cabida a esa preocupación por “afirmar la vida”. ¿Qué cosa podría ser más necesaria para las prácticas que pretendemos encarnar como seres comprometidos ética y políticamente? Por esto, el descrédito planteado hacia las formas tradicionales de conocimiento no constituye un capricho renovador o una forma de *anarquismo*<sup>10</sup> sino un certero diagnóstico que da en el centro de la problemática de la construcción del conocimiento occidental: “*reafirmar la vida* jamás es afirmar una proposición o una tesis sobre la vida; por el contrario, es comprometerse en otro estilo de pensar que nada afirma: en consecuencia, afirmar es quitar peso” (Rajchman, 2000: 77).

Ya adelantándonos a lo que diremos sobre el *sentido*, Deleuze arroja las siguientes pistas: “El acontecimiento es de naturaleza diferente de las acciones y pasiones del cuerpo. Pero *resulta* de ellas: el sentido es el efecto de causas corporales y de sus mezclas.” (Deleuze, 1969: 110)

El acontecimiento si bien tiene existencia objetiva, es al mismo tiempo ideal. Y no hay dos clases de acontecimientos, simplemente uno que “está entre el acontecimiento, ideal por naturaleza, y su efectuación<sup>11</sup> espacio-temporal en un estado de cosas” (Deleuze, 1969: 73) Entonces el acontecimiento es un concepto

---

<sup>10</sup> En su acepción literal, más bien deslegitimante. A este sentido apunta Lee cuando expresa que “la implementación de planos de organización trascendentes se justifica invocando siempre el mismo peligro: el desorden, lo indeterminado. [...] aparece inmediatamente el fantasma del abismo, de lo indefinido; de ese modo, se justifica la efectuación de modelizaciones con fines de control y organización...” (Lee, 2002: 71)

<sup>11</sup> La efectuación, de todas maneras, no es un “calco en la superficie” de la realidad del acontecimiento, es simplemente un reflejo temporal.

que se encuentra en el centro de la producción, de lo que se transforma y ocurre en la superficie<sup>12</sup>. Lee, en esta línea, arriesga una suerte de definición, veamos: “Los acontecimientos son virtualidades que se actualizan en los cuerpos y se efectúan en estados vividos, en hechos y estados de cosas. La inmanencia virtual y actual a la vez es la potencia *poiética* de las singularidades, se realiza en planos de consistencia y se efectúa en los cuerpos que las encarnan.” (Lee, 2002: 55) Lo cual se puede atar con lo siguiente: “El acontecimiento resulta de los cuerpos, de sus mezclas, de sus acciones y pasiones. Pero difiere por naturaleza de aquello de lo que resulta.” (Deleuze, 1969: 189)

- El acontecimiento tiene existencia propia, no es identificable con la historia, ni con un relato de sucesos, ni con la cronología; es lo que sucede en sí, es el devenir que implica a los fenómenos, regido por sí mismo pero sobre el cual actuamos e intervenimos todos y todos participamos.

Referente a esto se expresa el autor: “El acontecimiento no es lo que sucede (accidente); está en lo que sucede el puro expresado que nos hace señas y nos espera. [...] es lo que debe ser comprendido, lo que debe ser querido, lo que debe ser representado en lo que sucede. [...] ser digno de lo que nos ocurre, esto es quererlo...” (Deleuze, 1969: 158)

Como es el concepto central en Deleuze, y comprender las claves del mismo es esencial, insistimos con las citas textuales del autor:

“En todo acontecimiento, sin duda, hay el momento presente de la efectuación, aquel en el que el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona aquel que se designa diciendo: venga, ha llegado el momento; y el futuro y el pasado del acontecimiento no se juzgan sino en

---

<sup>12</sup> En la línea de la aclaración anterior, dice Deleuze: “¿Qué encuentra el sabio en la superficie? Los acontecimientos puros tomados en su verdad eterna, es decir, en la sustancia que los subtiende independientemente de su efectuación espacio-temporal en el seno de un estado de cosas.” (Deleuze, 1969: 146)

función de este presente definitivo, desde el punto de vista de aquel que lo encarna. Pero, hay, por otra parte, el futuro y el pasado del acontecimiento tomado en sí mismo, que esquivo todo presente, porque está libre de las limitaciones de un estado de cosas, al ser impersonal y preindividual, neutro, ni general ni particular [...] porque no tiene otro presente sino el del instante móvil que lo representa, siempre desdoblado en pasado-futuro...” (Deleuze, 1969: 159-160)

Rajchman nos dice que “...en lo que nos acontece -y en lo que nos ha acontecido- hay siempre algo ‘inatribuible’ que, sin embargo, forma parte de nuestro ‘devenir’” (Rajchman, 2000: 60); en tanto que Lee, en la misma línea recalca que “el devenir es el tiempo donde el antes y el después se dan a la vez, el tiempo de los acontecimientos, de lo que pasa y no cesa de pasar. El devenir se distingue de la historia, tiempo de los hechos y de la presencia, pero no se opone a ella. Los acontecimientos no pertenecen a la historia, ocurren y se efectúan en ella.”<sup>13</sup> (Lee, 2002: 15) Los mismos toman lugar en lo que es la historia trazada sobre el devenir, no a la inversa (los hechos en función del paso del tiempo). Por eso Lee destaca que “la temporalidad concebida como lineal e histórica se ha vuelto un obstáculo. No brinda los medios adecuados para pensar y experimentar en toda su riqueza la mutación vertiginosa en la que irremediamente nos encontramos. Limita nuestra experiencia del tiempo, somete y ordena la movilidad relacional impidiéndonos la captación de signos, de conexiones de no contigüidad, de encuentros inusitados.” (Lee, 2002: 78)

No obstante esto y dejando un poco de lado la crítica implícita en Lee, el acontecimiento no conoce determinaciones; esta vez el propio Deleuze explica que “la neutralidad, la impasibilidad del acontecimiento, su indiferencia a las determinaciones del interior y del exterior, de lo individual y de lo colectivo, de

---

<sup>13</sup> Lee entiende que “la historia es la superficie de inscripción de los acontecimientos, en ella se encarnan, se efectúan y modifican.” (Lee, 2002: 29) Incluso, insistimos que de la lectura de Deleuze, se desprende que la historia no tiene una gran relevancia a fines de conocimiento, de aprender.

lo particular y de lo general, etc., son incluso una constante sin la cual el acontecimiento no tendría verdad eterna y no se distinguiría de sus efectuaciones temporales”<sup>14</sup> (Deleuze, 1969: 116). Esto mismo el autor lo ejemplifica con una parábola, según la cual la batalla es el acontecimiento: “la batalla *sobrevuela* su propio campo, neutra respecto a todas sus efectuaciones temporales, neutra e impasible respecto a los vencedores y a los vencidos, respecto a los cobardes y los valientes.” (Deleuze, 1969: 116)

#### 4.2. Sentido.

El planteo del acontecimiento, va de la mano con la noción de sentido a la que hemos hecho referencia sin detenernos mayormente aún. Así como el acontecimiento, el sentido en Deleuze tampoco puede ser enunciado en una proposición ni tampoco es “el objeto o estado de cosas que ésta designa.” (Deleuze, 1969: 42) Tampoco es la vivencia en sí ni la actividad mental: “es irreductible a los estados de cosas individuales, y a las imágenes particulares, y a las creencias personales, y a los conceptos universales y generales.”<sup>15</sup> (Deleuze, 1969: 42) Dice Deleuze que ni siquiera puede afirmarse que el sentido exista y que tampoco hay que “admitirlo en razón de su utilidad”, ya que “está dotado de un esplendor ineficaz, impasible y estéril” (Deleuze, 1969: 42); más bien es importante saber que es útil su existencia (o más bien su *insistencia*, como perfeccionará luego en varias oportunidades el autor) y que en base a lo que nos es dable de interpretar de él, orientamos nuestra voluntad y expansividad.

---

<sup>14</sup> “Pero siempre hay algo en el acontecimiento que se escapa a su efectuación, que se sustrae a toda encarnación, que no puede ser atrapado por la historia en su lineal sucesión de presentes.” (Lee, 2002: 97) Las efectuaciones temporales no son sino los estados puntuales en que los cuerpos se nos muestran a los sentidos en un momento dado: pero nada dice de su verdad objetiva, que está entonces, en la existencia del acontecimiento.

<sup>15</sup> A su vez, el autor agrega la característica de *neutralidad* sobre la noción de sentido y desde varios puntos de vista. “Desde el punto de vista de la cantidad, el sentido no es ni particular ni general, ni universal ni personal. Desde el punto de vista de la cualidad, es completamente independiente de la afirmación y de la negación.” (Deleuze, 1969: 117)

<sup>16</sup> *Aliquid* se puede entender como un “algo”, en este contexto, una “sustancia vaga” quizás.

A lo largo del texto, irán apareciendo como gotas, sentencias que ayudarán a ir componiendo una noción más acabada del sentido, por ejemplo cuando Deleuze manifiesta que: “*el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas*. Tiende una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones. Pero no se confunde ni con la proposición que la expresa ni con el estado de cosas o la cualidad que la proposición designa. Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas.” (Deleuze, 1969: 44) También nos permite aproximarnos al sentido mediante otras pistas; nos dice que si no se confunde “el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas” (Deleuze, 1969: 44), sentido y acontecimiento son la misma cosa.

Dada la dificultad para asir el concepto, dejamos en lo posible al autor mismo, seleccionado aquellos fragmentos que nos permiten ir acercándonos a la noción. Este fragmento que aquí se lee es quizás el más claro y representa la arista que manejaremos para las discusiones propuestas.

“Como atributo de los estados de cosas, el sentido es extra-ser, no es ser, sino un *aliquid*<sup>16</sup> que conviene al no-ser. Como lo expresado de la proposición, el sentido no existe, sino que insiste o subsiste en la proposición. Y esta esterilidad del sentido-acontecimiento era uno de los puntos más destacables de la lógica estoica: únicamente los cuerpos actúan y padecen, pero no los incorporeales, que son solamente resultado<sup>17</sup> de las acciones y las pasiones.” (Deleuze, 1969: 53)

Extendiéndonos en lo sugerido en el párrafo precedente, Deleuze nos dice también que “el sentido es siempre un efecto. No solamente un efecto en el sentido causal; sino un efecto en el sentido de ‘efecto óptico’, ‘efecto sonoro’ o, mejor aún, efecto de superficie, efecto de posición, efecto de lenguaje. Un efecto

---

<sup>17</sup> A esto apunta el autor cuando insiste en “el carácter esencialmente *producido* del sentido: nunca originario, sino siempre causado, derivado” (Deleuze, 1969:111) y, adelantándonos un poco a lo que veremos más adelante, “esta deriva es doble y, en relación con la inmanencia de la casi-causa, crea los caminos que traza y hace bifurcar.” (Deleuze, 1969:111)

semejante no es en absoluto una apariencia o una ilusión; es un producto que se extiende o se alarga en la superficie..." (Deleuze, 1969: 89)

Por último, agregamos otro enfoque sobre el sentido, ya que "es lo que se forma y se despliega en la superficie. Incluso la frontera no es una separación, sino el elemento de una articulación tal que el sentido se presenta a la vez como lo que le sucede a los cuerpos y lo que insiste en las proposiciones." (Deleuze, 1969: 138)

Entonces, si los cuerpos actúan y padecen es porque experimentan, porque son materia de sensación en sí, y ésta debe sufrir su mutación también. Deleuze querrá "arrancar al 'ser de sensación' de la representación y transformarlo en material de experimentación" (Rajchman, 2000: 124), lo cual implica "descubrir algo loco e impersonal [...], algo anterior al 'yo pienso' o el 'juzgamos'; es desgajarlo de la relación sujeto y objeto..." (Rajchman, 2000: 124). Por lo cual el sentido que asignemos tampoco será un juicio, sino una intuición que hace referencia a ese algo anterior que es siempre válido y puro, pero que no tiene sentido en tanto significación intrínseca. Así, Rajchman expresa:

"Separar la sensación de la representación, entonces, es contemplar el espacio y el tiempo como 'formas de intuición' que hacen posible el 'yo pienso' que acompaña toda representación, y hacerlos parte de una 'experimentación' estética." (Rajchman, 2000: 125)

Pasaremos al próximo tramo en el cual incorporamos a lo que venimos planteando la propuesta de *cambio de lógica*. Nos valdremos para ello de los claros aportes de Rodolfo Mondolfo, que ilustra de modo inmejorable aspectos centrales para comprender la lógica estoica que Deleuze retoma.

"La realidad, que confiere el carácter de *comprehensivas* a las representaciones, para los estoicos es totalmente corpórea: ella es capacidad de obrar y de padecer, por eso es cuerpo: y de la misma manera lo son el alma, las cualidades,

los afectos, etc., o sea todo lo que obra. Por eso los estoicos afirman la compenetración recíproca de los cuerpos (comparados al agua y el vino mezclados) y especialmente de la materia y del alma o fuerza: los dos principios, pasivo y activo, inseparables entre ellos. Se tiene así un materialismo dinámico<sup>18</sup>; pero el principio activo [...] es considerado (como en Heráclito) artífice, vivificador y unificador de todo en tanto *Logos* o razón universal: *razón seminal* del mundo, que reúne en sí las *razones seminales* de todas las cosas. Es la unidad multiplicidad, en tanto Mente que lo gobierna todo (*hegemónico*); es Dios inmanente e idéntico al mundo.” (Mondolfo, 1953: 83-84)

#### **4.3. Cambio de lógica: Multiplicidad.**

La propuesta alternativa a la criticada identidad y a la caduca regencia de un sistema de proposiciones es pensar en términos de multiplicidades: “...una multiplicidad no es algo que tiene muchas partes; es algo ‘complicado’ o plegado muchas veces de diversas maneras de modo que no tiene un estado de despliegue total sino sólo más bifurcaciones.” (Rajchman, 2000: 63). Desde allí posicionada, la lógica estará en condiciones de serle más fiel a las *imágenes de pensamiento*, en el sentido de no determinar previamente las cosas sobre el mundo sino de involucrarse en una tarea de creación/interpretación que no tiene final ni única lectura posible (Rajchman, 2000: 53-54). Esta lógica, entonces, está prevista para trabajar con los sentidos de lo que está ocurriendo y no con los valores de verdad que hayan sido establecidos a través de la observación, el sentido común y/o posteriores sistemas de hipótesis<sup>19</sup> (Rajchman, 2000: 56). Para Deleuze “un problema de lógica [...] se transforma en un problema ‘práctico’ de la vida.” (Rajchman, 2000: 80)

Según Rajchman, el autor “se libera de la cuestión de la ‘determinación ontológica’ [...] supone un tipo de gramática o de coherencia lógica distinta de las que se inspiran en sentencias como ‘el cielo es azul’ [...], tiene una relación

---

<sup>18</sup> El mismo Deleuze lo dice en sus términos, tal como aparecerá en el pie de página 36.

<sup>19</sup> En otras palabras “...en su lógica Deleuze elabora una noción del ‘sentido’ anterior a la instauración de códigos, lenguajes y ‘medios’” (Rajchman, 2000: 115)

con el lenguaje que Deleuze compara al balbucear...” (Rajchman, 2000: 59-60). El habla dice algo con la intencionalidad de referirse a algo, sin que necesariamente se aluda a eso. Es sencillamente “otra manera de pensar acerca de las cosas y de conectarlas: otro tipo de construcción lógica con una relación diferente con ‘lo que es’.” (Rajchman, 2000: 60) A esto se suma algo sobre lo que hemos insistido ya, que “el sentido y el sinsentido tienen una relación específica que no puede calcarse sobre la relación de lo verdadero y lo falso...” (Deleuze, 1969: 86)

Constantemente, Deleuze, en el texto “Lógica del sentido”, consulta y brinda ejemplos de Lewis Carroll, en su “Alicia en el país de las maravillas”; ese texto es para el francés una fuente constante de ejemplos de multiplicidad y sentido<sup>20</sup>. Allí, en la Alicia que crece y se empequeñece a la vez, se encontrará la más clara ilustración a sentencias como la siguiente: “La lógica del sentido está necesariamente determinada a plantear entre el sentido y el sinsentido un tipo original de relación intrínseca, un modo de copresencia...” (Deleuze, 1969: 87). Esto viene atado de la lógica estoica ya reseñada y también de las paradojas que maneja Deleuze, las cuales “se caracterizan por ir en dos sentidos a la vez, y por hacer imposible una identificación, poniendo el acento unas veces sobre uno y otras sobre otro de estos efectos”<sup>21</sup> (Deleuze, 1969: 92-93). Sin dudas, esto se remite al pensamiento de Nietzsche, cuando al preguntarse qué es el mundo, se responde/confunde de este modo: “es al mismo tiempo uno y múltiple; que se

---

<sup>20</sup> “¿En qué sentido, en qué sentido?, pregunta Alicia. La pregunta no tiene respuesta, porque lo propio del sentido es no tener dirección, no tener ‘buen sentido’, sino siempre dos sentidos a la vez, en un pasado-futuro infinitamente subdividido y estirado.” (Deleuze, 1969: 94)

<sup>21</sup> Desde otras raíces de pensamiento, puede emparentarse y hasta respaldarse este planteo en Morin quien también rescata parte del pensamiento heraclítico, “La explicación de este problema fue dada por Heráclito, hace ya 2700 años, mediante una fórmula considerablemente densa: ‘Vivir de muerte, morir de vida’. Vivir de muerte ¿qué significa esto? Significa que, en un organismo, nuestras moléculas se degradan, pero que somos capaces de producir moléculas totalmente nuevas que rejuvenecen a las células. De igual modo, nuestras células se degradan pero el organismo es capaz de producir células totalmente nuevas que lo rejuvenecen. Rejuvenecemos sin cesar. Cada latido de nuestro corazón irriga nuestro organismo con sangre desintoxicada por los pulmones. Rejuvenecemos 60 veces por minuto [...] Nos pasamos el tiempo rejuveneciendo, es decir que vivimos de la muerte de esas células para rejuvenecernos. Pero entonces, ¿por qué nos morimos? Porque, a la larga, rejuvenecer es sumamente cansador. [...] Nos morimos de vida.” (Morin, 1994: 428-429)

acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente; un mundo que tiene innumerables años de retorno, un flujo perpetuo de sus formas, que se desarrollan de la más simple a la más complicada; un mundo que de lo más tranquilo, frío, rígido, pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio, y luego de la abundancia, torna de nuevo a la sencillez..." (Lee, 2002: 50)

#### 4.4. Singularidad.

"La singularidad es esencialmente pre-individual, no personal, a-conceptual. Es completamente indiferente a lo individual y a lo colectivo, a lo personal y a lo impersonal, a lo particular y a lo general; y a sus oposiciones. Es neutra." (Deleuze, 1969: 72) Podría considerarse la expresión de un *acontecimiento ideal*, "puntos singulares que caracterizan una curva matemática, un estado de cosas físico, una persona psicológica y moral" (Deleuze, 1969: 72); entonces una singularidad puede ser una efectuación temporal, momentánea de un estado de cosas en proceso: "las singularidades o potenciales aparecen en la superficie." (Deleuze, 1969: 119)

Cabe aclarar que esto no se asimila a la "esencia individual" de una persona o de un proceso dado<sup>22</sup>. Sin embargo, desde el punto de vista de Lee, es igualmente posible referirse a *cierta esencia* dentro de este marco interpretativo; no obstante, tiene marcadas diferencias con la esencia de resabios teológicos. Se constata que con cierto juego casi tautológico o simplemente deleuziano, Lee piensa que "la esencia no se distingue de la existencia, se expresa y se enriquece en ella. Los cuerpos son todo lo que pueden ser, la expresión de su potencia, de su esencia." (Lee, 2002: 62) O sea que la *esencia intensiva*, como la denomina la autora, viene a ser lo que los cuerpos manifiestan, dicen, expresan de esas singularidades que los atraviesan.

---

<sup>22</sup> La singularidad no se debe confundir "con la personalidad de quien se expresa en un discurso, ni con la individualidad de un estado de cosas designado por una proposición [...] La singularidad forma parte de otra dimensión diferente de la designación, de la manifestación o de la significación." (Deleuze, 1969: 72)

Sin desviarnos de la discusión, e hilando fino en el concepto singularidad, Deleuze recuerda a Nietzsche cuando éste “explora un mundo de singularidades impersonales y preindividuales, mundo al que ahora llama dionisiaco o de la voluntad de poder, energía libre y no ligada” (Deleuze, 1969: 122), de tal modo que la singularidad se desgaja de las personas puntuales en las que puede residir más bien como herramienta para su expresión. Las singularidades vienen, se desprenden de un fondo indiferenciado o del sin-fondo<sup>23</sup> y se distribuyen por *emisión* y “poseen un principio móvil inmanente de autounificación por *distribución nómada*, que se distingue radicalmente de las distribuciones fijas y sedentarias [...], lejos de ser individuales o personales, presiden la génesis de los individuos y de las personas...” (Deleuze, 1969: 118)

#### 4.5. Inmanencia.

La inmanencia es entendida como un fenómeno de repercusión de las acciones y pensamientos, cuya magnitud en tiempo y espacio resulta imposible de medir. Es una suerte de derivación intangible –como si se tratase de una estela– de nuestras acciones. En sí, es cómo se manifiestan nuestros cuerpos, nuestras *esencias intensivas* a través de las acciones, en el curso de los acontecimientos. La inmanencia que genera nuestra acción-pensamiento es la capacidad de incidir en los acontecimientos. “De ese modo, se alude a la potencia creativa del universo, a un deseo inmanente propio del universo, una potencia creadora que al crear se crea a sí misma. Los cuerpos que constituyen el mundo y sus devenires son expresión de la potencia creadora propia de la inmanencia *poiética*: el mundo como el permanente auto-producirse en el cual se expresan las singularidades, los cuerpos intensivos que lo pueblan y lo recrean.” (Lee, 2002: 63)

---

<sup>23</sup> Son los términos que utiliza el autor (Deleuze, 1969: 121), ante su no opción por una entidad de tipo infinito o un ente ordenador tipo Demiurgo tras las singularidades. O sea, que en última instancia, los acontecimientos no responden sino al mismo hombre que efectúa, que produce. Las singularidades “no están aprisionadas en la individualidad fija del Ser infinito (la famosa inmutabilidad de Dios) ni en los límites sedentarios del sujeto fijo (los famosos límites del conocimiento).” (Deleuze, 1969: 122-123)

#### 4.6. Univocidad.

En esta misma línea, se desarrolla un concepto no tan central pero que a veces logra transmitir el trasfondo o la cosmovisión de este *marco* de pensamiento. También es un concepto esquivo y que el autor intenta diferenciar de lo que para Platón puede ser un *demiurgo* o lo que en el budismo es quizás el *Uno*, o lo que para Jung puede ser el *inconsciente colectivo*; sin embargo, parece cumplir o encontrarse en similar función en el marco de la teoría.

Así dice Deleuze: “La univocidad significa: lo que es unívoco es el ser mismo [...] Una sola voz para todo lo múltiple de las mil vías, un solo y mismo océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes. [...] A condición de haber alcanzado, para cada gota y en cada vía, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraz, y los hace retornar, girando sobre su extremo móvil.” (Lee, 2002: 59) En otro sitio, el autor francés da el siguiente rodeo: “La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes [...] La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo ‘sentido’ de todo aquello que se dice. [...] Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas...” (Deleuze, 1969: 186) O sea, que cuando se dan giros sobre acontecimientos, inducidos por la acción-pensamiento de las personas, o por el propio vaivén de su existencia objetiva, son todas manifestaciones del fondo<sup>24</sup>, o sea, del Ser, de lo unívoco, lo común y existente en todo.

Lee, quien interpreta y articula muchos de estos conceptos; en particular sobre la univocidad realiza una valoración. Considera que la univocidad es el concepto que permite elevar esta filosofía a su punto máximo, ya que al

---

<sup>24</sup> A su vez, y como veremos más adelante, a este fondo –que es el ser mismo en sí– se le llamará también fondo sin-fondo, ya que no tiene ninguna característica o función especial, más que constituir el marco de lo que somos y podemos ser. En otras palabras, este fondo, esta univocidad, no cumple una función ni ordenadora (como el *demiurgo*), ni controladora o mediadora (como el *leviathan*), ni explicadora de lo metafísico o espiritual como pueden ser otras entidades pasibles de ser comparadas con esta univocidad.

sumarse al papel cumplido por la *inmanencia*, logra enlazar pensamiento y vida (Lee, 2002: 59). Desde nuestro punto de vista, esta valoración parece un poco excesiva en función de las lecturas que hemos tenido de Deleuze, pero corresponde dar lugar a una voz como la de la autora uruguaya que tanto ha dedicado al estudio de esta corriente filosófica.

Estos aspectos tan teóricos, nos servirán de insumo para las discusiones que plantearemos más adelante. En el próximo tramo, destinado a las imágenes de pensamiento y sus ilusiones asociadas ya iremos presentando ejemplos en un esfuerzo por aplicar las ideas manejadas hasta ahora.

#### **4.7. Imagen de pensamiento.**

En una forzada síntesis, las imágenes de pensamiento vienen a cumplir el papel de primer atisbo de pensamiento o de idea desde el cual nos movilizamos para construir conocimiento, pero no en una relación lineal “imagen de pensamiento-conocimiento”. Encontrar definiciones dadas por el propio autor, suele ser una tarea difícil, llena de contradicciones o aparentes contradicciones, por lo cual, a esta noción resulta más sencillo llegar a través de una aproximación por la negativa. Así se logra ver que la imagen de pensamiento no es una figura o representación clara de algo (Rajchman, 2000: 37), sino una sustancia más vaga. Puede tener que ver con un presupuesto tácito pero sin que asimismo estas imágenes constituyan “entidades primeras” desde las que todo derivaría<sup>25</sup> (Rajchman, 2000: 38) y a partir de lo cual se crean los conceptos en filosofía (Rajchman, 2000: 37). Asimismo, de los conceptos de filosofía no se puede deducir ni tampoco inferir un contenido concreto de las imágenes de pensamiento, en el sentido de que guardan una relación más compleja y *extemporánea* con la filosofía, pues se relacionan con lo que todavía está por venir (Rajchman, 2000: 37-38).

---

<sup>25</sup> En caso que fuesen “entidades primeras”, se estaría tratando de “imágenes dogmáticas de pensamiento” (Rajchman, 2000: 38).

Parece ser un punto de partida diferente al sentido común de Descartes, las impresiones de Hume<sup>26</sup>, la inspiración popperiana, o las ideas perfectas platónicas, etc. Se pasa a una noción vaga, difusa y más general de lo que inspira toda creación humana, puntualmente filosofía, ciencia y arte, que nacen de un igual, de un algo común<sup>27</sup> (Rajchman, 2000: 49). De esta manera también conviene desengañarnos de nociones como las de universalidad que nos llevan a pensar que hay elementos obvios, ya dados, pues, “lo que pretende ser una universalidad de contemplación, reflexión o comunicación sólo es producto, de hecho de una imagen de pensamiento que prospera en torno a un problema determinado” (Rajchman, 2000: 49). Y esta evolución de la imagen de pensamiento no nace *neutra* pues el pensamiento resultante ya viene *orientado* “aunque no determinado lógicamente, por una imagen que le proporciona suposiciones pragmáticas o contribuye a determinar” (Rajchman, 2000: 41) lo que luego intentamos establecer como “método”. En otras palabras, las imágenes de pensamiento son personales, difíciles de tornarse un punto de partida universal para un pensamiento de tipo científico. Por otro lado, las imágenes de pensamiento son ciertamente independientes con respecto a la *historia* de tipo cronológica y también con respecto a las “relaciones de verdad”.

A raíz de proponer las **imágenes de pensamiento** como origen profundo del pensar, en alternativa a visiones un poco más mentadas vía razón, Deleuze postula una serie de *ilusiones* en las que suele caer ese conocimiento más racional y que coincide con el tradicional<sup>28</sup>. Vale aclarar que más allá de esta clasificación de las ilusiones –que desarrollamos a partir de Rajchman–, las mismas se hallan íntimamente ligadas y la división no es sino a fines de estudio.

---

<sup>26</sup> Aunque cabe destacar que Deleuze ve en Hume un viraje “desde el mundo de la certeza cartesiana a otro mundo de creencias probables” (Rajchman, 2000: 22) lo que significa un paso positivo que Deleuze considerará que Kant desharía.

<sup>27</sup> Sobre este “común”, Rajchman establece más adelante (Rajchman, 2000: 113) una duda, diciendo que las artes “suponen su propia ‘imagen de pensamiento’”, pero sin embargo, aún siendo una específica, contribuyen con la ciencia y filosofía.

<sup>28</sup> Como se verá, estas ilusiones tienen preeminencia a raíz del descrédito de la filosofía práctica, o sea aquella que considera la mente “‘a la par’ del cuerpo en lugar de estar ‘por encima’ de él, dando órdenes y recibiendo, como ocurre en la voluntad cartesiana.” (Rajchman, 2000: 73-74)

**4.7.1. Ilusiones del discurso.** Consisten básicamente en confundir los problemas con proposiciones y tesis (e incluso llegar a verlos a través de proposiciones y tesis) sin percatarse de la pérdida que se encuentra implicada en ese proceso (Rajchman, 2000: 39). En palabras de Lee: “el pensamiento occidental se presenta como *olvido del ser y olvido de ese olvido*. El pensamiento olvida el ser y se desarrolla como *ontoteología*, se confunde el ser con el ente y el ente adquiere el carácter de lo divino. A la pregunta por el ser, se responde con el ente.” (Lee, 2002: 31). Esta ilusión es común que se dé en las prácticas sociales, máxime con la proliferación constante de categorías analíticas muy específicas (y a su vez, pasibles de una re especificación infinita).

Las intervenciones sociales desde la focalización suelen caer en esta ilusión. Tratemos de pensar algunos casos prácticos para ir articulando las nociones que venimos desarrollando. Los programas con corte de género en que se detectan casos de violencia doméstica, normalmente se ven forzados a no ver en el demandante mucha más que *una víctima de violencia doméstica*, dejando de lado que es ante todo una persona completa, o sea, en constante producción, potencia e inmanencia, con su correspondiente interrelación con acontecimientos que van más allá de la efectuación temporal puntual de la violencia. Ver una *víctima* como hemos mencionado implica un paquete de conceptos y categorías pasibles de ser aplicadas al *objeto de estudio*, que en el extremo del razonamiento, y desde el punto de vista deleuziano, no son más que prejuicios<sup>29</sup> y respuestas incompletas<sup>30</sup>. En lugar de ver una *víctima*, una persona en *carencia*, deberíamos intentar reconocer a una persona en constante producción, generadora de ideas y transformaciones sobre sí. O sea que el esfuerzo estaría en no ver el lado pasivo o “producido” sino el de productor, la

---

<sup>29</sup> Se da lo que Hume denominó la “parcialidad” hacia supuestos grupos particulares, ante lo que Rajchman discute: “La ‘parcialidad’, entonces, no es cuestión de un ‘egoísmo’ superable mediante una organización más racional de los intereses sino que es cuestión de las pasiones y las instituciones que los engendran y, por consiguiente, de ‘virtudes artificiales’ [...] en nuestra manera de ser. [...] La cuestión es que la identidad es violenta por sí...” (Rajchman, 2000: 101)

<sup>30</sup> “...las respuestas no suprimen en ningún modo la pregunta ni la colman, y ésta persiste a través de todas las respuestas. Hay pues un aspecto por el cual los problemas quedan sin solución y la pregunta sin respuesta: es en este sentido que problema y pregunta designan por sí mismos objetividades ideales...” (Deleuze, 1969: 76)

potencia expansiva, la voluntad de sí. Radicalmente, la situación puntual que sobrepasa la persona es en realidad siempre *co-producida* por sí misma, más allá de ser la repercusión de cierto acontecimiento que se estaría proyectando sobre esos cuerpos. En tanto situación que ha repercutido sobre nuestros cuerpos puntuales y que han contado con nuestra participación en su producción, también son efectuaciones puntuales que podemos revertir con nuestra propia voluntad de potencia.

Con una gran claridad, y dejando entrever un diagnóstico certero sobre el fundamente de buena parte de las intervenciones sociales de tipo profesional (haciendo hincapié en la noción de carencia que recién destacábamos), Lee explica:

“Los seres, singularidades intensivas, pura potencia de ser, no carecen de nada, poseen en sí mismos la potencia necesaria para desplegar modalidades existenciales expresivas individuales y colectivas. La relación entre las singularidades es constitutiva de la vida y de la singularidad misma. Pero las formas de saber, los dispositivos de poder, los distintos modos de organización social, están basados en una consideración de que los seres son entidades imperfectas, separadas entre sí. Sólo pueden mantenerse unidas gracias a la acción de una instancia superior y trascendente: el Estado, como modo de organización política que otorga un orden determinado a la multiplicidad.”  
(Lee, 2002: 196-197)

Eso no quiere decir que no exista posibilidad de una “intervención profesional” sobre la situación, pues el colectivo *co-produce* también junto con la persona (de hecho, ni siquiera deberíamos hablar de persona y colectivo, como más adelante se discutirá). Siempre haciendo un esfuerzo por interpretar y articular, podríamos arriesgarnos a decir que lo que sí quedaría dejado de lado es el instrumental categórico de carácter sistemático, los métodos y técnicas de intervención concretas, etc., ratificando la importancia de los factores subjetivos

y fuerzas personales para la reversión (una forma de producción) de las situaciones.

De modo que muchos programas focalizados, siguiendo la perspectiva del autor, estarían dotados de una mirada insensible *al casi todo de la realidad* en pos de una pequeña parte. A su vez, podríamos señalar que esta pequeña parte sería en sí, falaz, ya que entender a una persona o situación entera por una efectuación puntual o un "estado de cosas" particular, no sería desde este marco, sino equivocarse, confiar en un azar reducido, en un juego de reglas lineales, como si fuese realmente un juego de mesa.

-

Otro ejemplo que podríamos pensar es el de *niño en situación de calle*. Se plantea similar al anterior. Una vez detectado el caso, la persona se vuelve la categoría, deja de ser "niño" para ser "niño en situación de calle". Entonces sobre él o ella, se aplica casi indistintamente (más allá de variaciones que los técnicos humanamente articulan para lograr la mejor aplicación) una secuencia de acciones para personas identificadas bajo los caracteres de este tipo de situación. No es para todos igual, están previstos casos diferentes con rutas relativamente distintas. Pero de todos modos, lo dice la palabra, están *previstos*, o sea, el juego está resuelto de antemano. Las variaciones que puede tener están de algún modo previstas y todas (siendo más o menos flexibles) conducen a alcanzar el mismo objetivo, por más rodeos que se dé. Queremos decir con esto que sería posible que la resolución del juego sea "niño en un hogar" o "niño retornado a sus lazos originarios", etc.

Como hemos aclarado en otros tramos, esto no quiere traducirse en una crítica hacia lo que se hace desde la actividad profesional, pues son las gestiones loables que sensibilidad y pensamiento mediante, intentamos llevar a cabo; es simplemente un intento de ejemplificar la gran reducción que Deleuze revela y que contextualiza nuestro lugar de trabajo y la mirada limitante que nos es impuesta sobre las personas, sobre el entorno todo y nosotros mismos. Qué

hacer en lo concreto y ante estas situaciones son pistas que tampoco están dadas por el autor francés y sobre las que más adelante trataremos de reflexionar un poco.

También, un último ejemplo en esta línea puede ser dado por el estudio sistemático del cooperativismo y los correspondientes intentos por fortalecerlo. Sistemáticamente los equipos que allí trabajan incluyen factores que, sin pretender ser exhaustivo (sin distinguir tipo de cooperativa), persiguen objetivos, **a.** para optimizar las gestiones mediante técnicos de especialidades diversas, a fines de –por ejemplo en una cooperativa de trabajo o producción– lograr productos factibles de ser comercializados, obtener bajos costos en las materias primas involucradas, asociarse con capitales ajenos u otras personas jurídicas que faciliten determinados bienes o servicios; **b.** para lograr estándares de eficiencia para que puedan ser obtenidos los resultados en un tiempo suficiente para no caer en el desestímulo, **c.** para mejorar el respeto entre los pares (a través de reglamentos de convivencia, de trabajo, de votación), etc.

Normalmente, todas estas colaboraciones de carácter técnico –en el fondo– no hacen sino confundir y transformar el fenómeno *natural*<sup>31</sup> de resolución de situaciones propias del devenir, en un espacio reducido de mini empresa, que es estimulado bajo parámetros propios de la producción en el mundo del capital. A eso se suma que el modo de la intervención técnica es implícitamente de carácter tutelar y paternalista, fenómeno que se da desde todos los actores (se otorga así y se demanda así –y viceversa–, por más esfuerzos que se hagan por revertir los imaginarios sobre intervenciones técnicas). Los cooperativistas suelen respetar a los técnicos a veces más de lo que deberían, por el solo hecho de ser gente que “tiene estudio”; y a su vez, quienes hemos recibido formación

---

<sup>31</sup> En Ciencias Sociales pocos términos pueden ser más difíciles de utilizar que el de “natural”, pero queremos decir con él y en un contexto de lectura e inevitable interpretación de Deleuze, que en un espacio de vida donde lo que hay son cuerpos, un algo externo a nosotros que no deja de ser un nosotros mismos, y una interrelación permanente e imposible de romper mediante la abstracción, el trabajo conjunto con otro, la concepción de ideas y la producción, son espacios *naturalmente* colectivos, e indivisibles.

profesional solemos entender a los cooperativistas con cierta idealización, viendo en ellos la bondad, el mantener viva la utopía, la ilusión, las imágenes de solidaridad y compañerismo, pero generalmente sin ser “gente preparada”, con menores estudios o, en el mejor de los casos, con habilidades manuales. Entonces sobre estos grupos hay una sobreprotección y una suerte de ternura que, en definitiva, distorsiona aún más la naturalidad que pueda haber tenido el grupo en algún momento. Pero esta ternura, además, es sentida pero reprimida en la acción técnica, o sea que no fluye naturalmente, no logra *coproducir*. Esta ternura, este afecto, constituye lo que Deleuze (y luego también, aunque en otro sentido, lo hará Morin<sup>32</sup>) entiende como una suerte de *ruido* y debemos reprimir o relegar<sup>33</sup>. Los profesionales muchas veces parecen dejar por fuera del discurso oficial y de sus informes, aspectos centrales de los seres humanos, esos poderes de ser afectados y afectar. Y aún así, es indudable que esta represión es incompleta, por lo tanto, la práctica social es técnica a medias, no logra la asepsia que pretende ni logra la empatía que naturalmente debiera tomar lugar en este devenir.

Regresando al planteo de Deleuze, destacamos una faceta no menor de este apartado, pues también es propio de esta ilusión cuando se cree “que los problemas del pensamiento se reducen al tipo de cuestiones que se pueden resolver de una vez por todas deduciendo proposiciones de otras que se toman como premisas.” (Rajchman, 2000: 53) Por otro lado, esta creencia errónea está vinculada a una concepción limitada del tiempo, pues “el tiempo lineal genera las condiciones de una experiencia temporal que focaliza el origen y el fin; los hechos comienzan, terminan, siempre una monótona sucesión de principios y

---

<sup>32</sup> “Debemos, pues, trabajar con el desorden y con la incertidumbre y nos damos cuenta de que trabajar con el desorden y la incertidumbre no significa dejarse sumergir por ellos; es en fin, poner a prueba un pensamiento enérgico que los mire de frente.” (Morin, 1994: 426-427) En otras palabras, “las sociedades humanas toleran una gran parte de desorden; un aspecto de ese desorden es lo que llamamos libertad. Podemos entonces utilizar el desorden como un elemento necesario en los procesos de creación e invención, pues toda invención y toda creación se presentan inevitablemente como una desviación y un error con respecto al sistema previamente establecido.” (Morin, 1994: 430)

<sup>33</sup> “...es notable que la imagen dogmática, por su parte, no reconozca sino al error como malaventura del pensamiento y lo reduzca todo a la figura del error.” (Deleuze, 1968: 248)

finales. Al aceptar sin más el tiempo lineal, aceptamos su imperativo: *todo ocurre de una vez y para siempre*; y, de ese modo, cerramos la puerta al pensamiento y a la experiencia del retorno, de la repetición como producción de lo nuevo.” (Lee, 2002: 94)

Programas de los aplicados en los últimos años, por ejemplo, algunos de los generados por organizaciones como el BID, trasuntan o implican esta creencia, ya que el formato de intervención a término *estipulado a priori* con la certeza de contar con determinados “productos” tangibles y materiales a esa fecha, invita a una lectura de este tipo. Parece implicado en este diseño que una vez ejecutadas y aplicadas con rigor las pequeñas etapas que el *marco lógico* prevé y exige, se llega a un punto necesariamente en que se materializan las intenciones técnicas de un modo tal que parecieran no correr mayores riesgos de “retroceso” (o donde estos riesgos de *retroceso* están y no interesan).

A modo de pequeña reflexión, resaltamos que esa visión de la filosofía que cree resolver todo definitivamente se encuentra desde hace tiempo en descrédito y su crítica no es propiedad exclusiva de Deleuze. Es interesante, sí, el modo como lo trata y lo resalta particularmente su línea de pensamiento. Por último, también destacamos que tampoco los técnicos que operamos en lo social tenemos esta creencia normalmente, más allá que muchas veces ciertos programas sociales parecieran implicarlo.

Volviendo a un área un poco más teórica, queremos resaltar que normalmente, la ilusión trae aparejada una paradoja que podemos denominar de **exceso de lenguaje** que, junto con otras paradojas, “contribuyen a poner de manifiesto la artimaña de la imagen de pensamiento clásica o dogmática que nos quiere hacer creer que fuera de las distinciones y la claridad sólo hay confusión, caos o anarquía, y que fuera del *Sinn*<sup>29</sup> de las sentencias verdaderas-o-falsas sólo hay sinsentido, absurdo o silencio.” (Rajchman, 2000: 68) Ese celo por reducir la

---

<sup>34</sup> *Sinn* literalmente es ‘sentido’, en alemán.

incertidumbre con el que nos movemos al planificar, al ajustar nuestras previsiones no son sino manifestaciones de nuestra necesidad de dominio que hemos adquirido culturalmente y son una extensión de la necesidad de los grupos dominantes que nos contratan. Sobre esta ilusión, ahondar nos llevaría señalar prácticamente toda la intervención de carácter profesional que conocemos. Máxime desde que la profesión en nuestro país adquirió con mayor énfasis un enfoque desde las Ciencias Sociales, enfatizando la necesidad de aséptica claridad, distinción y ruptura con lo denominado “común” o vulgar. Pocos esfuerzos realistas han hecho su esfuerzo por incluir el sinsentido, la indeterminación, o el ruido. En Uruguay salvo ciertas corrientes alternativas - aunque profundamente racionalistas- como la veta de educación popular, tampoco hay un frente cuestionador al mecanismo que lucha contra el sinsentido.

**4.7.2. Ilusiones de representación.** Rajchman alude brevemente a éstas y están muy vinculadas a las anteriores. Consistiría en considerar la existencia de “un vínculo ‘mimético’ entre las entidades primeras (o las ideas claras) y sus instanciaciones (de objetos).” (Rajchman, 2000: 39) Estas ideas claras hacen referencia a los conceptos ya construidos, despojados de indeterminación. En buena medida, valen para esta ilusión también los ejemplos vistos en el punto anterior.

**4.7.3. Ilusión de lo eterno.** Es aquella ilusión que toma lugar cuando se olvida que los conceptos no son los que se encuentran ahí en un estado de inalterabilidad al cual hay que acceder, sino que son creados o se producen (Rajchman, 2000: 39-40). Para atenuar este carácter tan ilusorio, cuando menos deberían crearse o producirse tales conceptos para cada tiempo y para cada espacio, y *sin pausa*. Agregando más sobre esta ilusión decimos que “los conceptos filosóficos se crean o se ‘fabrican’: no los encontramos en algún lugar celeste preexistente.” (Rajchman: 38) Es una clara crítica a la tradición que conoce su primer mojón fundamental en Platón y que aún se extiende a las

teorías filosóficas actuales. Lee formula la ilusión -relacionada con las que vimos antes- sin mencionarla como tal: "al formular la pregunta *¿qué es el ente?* el pensamiento griego problematiza el ente y no el ser. Sustancia es el nombre que recibe el ser del ente, la sustancia es lo que no cambia, es permanente presencia lo que está debajo de las cualidades o accidentes sirviéndoles de soporte." (Lee, 2002: 31)

Siguiendo en la línea de plantear ejemplos que nos impliquen más directamente en tanto profesionales del trabajo social que hemos sido instruidos en la tradición teórica de las Ciencias Sociales, desarrollamos una pequeña reflexión a modo ilustrativo. Pensamos que la realidad de clases sociales que estudió Marx, y sus principales actores tal como él los reconoció, propietarios de los medios de producción (burgueses) y obreros (proletarios), no pueden ser entendidos como categorías estáticas que aún hoy pueden ser aplicadas o utilizables sin más en el estado actual de los acontecimientos. El hallazgo que Marx tituló de científico y que para muchos adeptos tiene la virtud de ser siempre adaptable y repensable, no puede ser considerado así desde esta perspectiva.

Como hemos aclarado en los tramos anteriores, en este caso no perseguimos criticar al propio Marx sino resaltar lo erróneo de quien considere su pensamiento una suerte de teoría *eterna* que siempre puede resultar aplicable. Evocamos el marxismo<sup>35</sup> porque es una visión permanentemente planteada dentro de nuestro marco de formación, y que más allá de las diversas vertientes y adaptaciones que del mismo se realizan, si le aplicamos esta lectura deleuziana, estaríamos en condiciones de reconocer cierta *ilusión de lo eterno* en estos esfuerzos. La filosofía "siempre debe resistirse a quedar congelada a su vez como teoría nueva que, caída del cielo, podría 'aplicarse' simplemente de allí en adelante." (Rajchman, 2000: 112-113)

---

<sup>35</sup> Uno de los ejemplos que desarrolla Deleuze es el del psicoanálisis, sosteniendo que "uno siempre debe *producir* de nuevo los conceptos, y un gran crítico no es quien llega armado ya de una teoría sino quien contribuye a plantear problemas nuevos o sugiere nuevos conceptos. [...] el pragmatismo de las multiplicidades de Deleuze está 'contra la teoría'." (Rajchman, 2000: 112)

**4.7.4. Ilusión de lo universal.** Este conjunto de ilusiones refiere fundamentalmente a cuando se piensa que las entidades primeras o ideas claras explican las cosas, los recortes de realidad, cuando más bien debería ser a la inversa; pues al ser las “ideas claras” construcciones de algún modo artificial, inacabadas, inexactas, no pueden pretender explicar una sustancia que es mucho más que palabras y raciocinio. Más aún cuando esas “cosas” que se busca explicar son constantemente cambiantes y sobre las cuales no podemos aspirar a conocer mucho más que su efectuación temporal, pues se encuentran en constante producción y siempre son parte de un real acontecimiento que las excede. Erigir una imagen, es un método muy válido para resolver o “corregir errores proposicionales” (Rajchman, 2000: 39), pero no más que proposicionales. Como dice Lee, “resulta realmente curioso el empeño puesto por el pensamiento occidental en reducir el devenir, hacerlo inteligible capturándolo en esquemas racionales que permiten la ilusión de su dominio.” (Lee, 2002: 77)

Los ejemplos en esta línea serían menos ilustrativos ya que se trata de una crítica de carácter más general, de corte más epistemológico y no aportarían elementos novedosos con respecto a los ya vistos.

**4.7.5. Ilusión de trascendencia.** Riesgo que se genera “cuando uno reintroduce las entidades o ideas primeras en un ‘plano de inmanencia’ supuesto por una filosofía (una cosmovisión, un marco interpretativo puntual), haciendo de éllo una inmanencia a algo anterior, subjetivo u objetivo” (Rajchman, 2000: 40) pero que logra renovar las ideas primeras para cada nueva situación que pueda irse presentando. Esta situación ocurre de modo más común de lo que creemos, ya que toma lugar siempre que intentamos readaptar un marco teórico a diferentes realidades. Retomando el ejemplo del marxismo previamente reseñado, parece claro señalar que muchísimos técnicos y pensadores en general, intentan reafirmar la vigencia de ese marco de interpretación, al incorporarle “nuevos” elementos (dados por “la realidad cambiante”) a fines de que recupere su

lucidez interpretativa y pueda seguir dando un norte de intervención constante.  
Sobre este caso hay muchos ejemplos que se pueden enunciar.

## 5. DISCUSIONES POSIBLES.

Una vez vistos todos estos contenidos teóricos, intentaremos pronunciar el debate con dudas y cuestionamientos que nosotros mismos nos hiciésemos cuando nos fuimos introduciendo en el marco teórico deleuziano. Trataremos de incorporar la visión de una práctica social en general, de una práctica social profesional en el marco de las Ciencias Sociales, y también como lector de Deleuze, en un esfuerzo por hacer dialogar los puntos de vista tratando de ser relativamente pedagógico. Entonces haremos un planteo en una línea de tono más cuestionadora y otro esforzándonos por hacer una lectura inspirada desde la *lógica del sentido*.

En una primera instancia podrían plantearse varios nudos problemáticos impuestos básicamente por la costumbre del razonamiento aristotélico hegemónico a la hora de intentar visualizar la lógica del acontecimiento en tanto conocimiento-herramienta.

### 5.1. Planteo problemático, 1.

i. Hallo que el sentir de la perspectiva del sentido tiene que ver con un simplemente está allí sin posibilidad de juicio último o verdadera determinación sobre los valores de lo que ocurre: si es correcto o no, si es deseable o no, etc. Genera relativismo político en la lectura de los hechos y en la acción. Como hemos visto, el mismo Deleuze parecería ratificarlo cuando afirma que no puede decirse que el sentido exista o que tenga valor.

ii. Parece, entonces, coherente tener una comprensión (o una interpretación) de lo que nos rodea e implica sin la necesidad o capacidad de emitir juicio alguno al respecto. Hasta parecería tratarse de un ejercicio practicable con un poco de entrenamiento: las cosas suceden, nos involucran, pueden ser entendidas en tanto

acontecimiento o manifestación de éste y no logramos establecer diagnóstico para una posterior intervención.

### Síntesis

Uno está en el mundo, participa de él y lo hace suyo a través de cierta asignación de sentido; el acontecimiento discurre, nos involucra y se escapa, ocurre con y en nosotros.

Lo que se plantea en (i) tiene mucho de cierto, pero el cambio de mirada exige, justamente, no tomar esa presencia de indeterminación como un aspecto reprochable que pueda implicar una visión nihilista o carente de valores éticos. No se trata de sembrar relativismo político sino múltiples miradas políticas, todas de valor en tanto están acompañadas de voluntad. El devenir, que es colectivo, integra y transforma los puntos de vista iniciales y va dando curso a un accionar. Que el sentido sea asignable por alguien, es algo que a Deleuze tiene sin cuidado, pues ese atributo será siempre personal, nunca propio del sentido en sí, ni será el sentido del acontecimiento. Lo *lógica del sentido* no nos invita a descifrar el sentido sino a movernos bajo sus reglas sin-reglas.

En cuanto a (ii), el planteo hasta aquí parece dejar librados varios aspectos que deberían ser discutidos. Primero que nada, en esos párrafos se realiza un tratamiento liviano de lo que puede ser la *perspectiva* del acontecimiento que lleva a confundir, en buena medida, la lógica del sentido con una cierta desresponsabilización por lo que ocurre no sólo alrededor sino implicándonos a todos. El hecho que el acontecimiento exista objetivamente no quiere decir que exista *per se* como una entelequia<sup>36</sup> y en ausencia e independencia de todo cuanto repercute en él. Puntualizando, podemos decir que *el acontecimiento es doblemente causado*<sup>37</sup>: por los cuerpos en acción y, en una segunda incidencia, por

---

<sup>36</sup> Es la metafísica quien "caracteriza un Ser infinita y completamente determinado por su concepto, y por ello poseedor de toda la realidad originaria" (Deleuze, 1969: 121); en la filosofía trascendental de Deleuze, esa *entelequia* no es sino un fondo sin-fondo, un no-ser "que no exprese absolutamente nada de real." (Deleuze, 1969: 121)

<sup>37</sup> "Esto es lo que los estoicos vieron tan bien: el acontecimiento está sometido a una doble causalidad, que remite, de una parte, a las mezclas de los cuerpos que son su causa, y, de otra, a

lo inmaterial, lo inmanente de nuestra acción-pensamiento. Y asimismo, que el acontecimiento tenga esa existencia objetiva pero sin contenido previo (el no-fondo) no quiere decir que no permita la existencia o emisión de juicios, opiniones, etc.; de otro modo, el acontecimiento sería un vacío, inexistente y por ello estaríamos desconociendo la **potencia**, o la voluntad de potencia<sup>38</sup>, móvil esencial en la tradición filosófica de la cual proviene este planteo.

“La acción voluntaria implica el asentimiento, que se halla en nuestro poder, o sea, se deriva de la naturaleza del principio que rige nuestra alma (*hegemónico*). Es, dice Crisipo, como la caída de un cilindro por una pendiente, que no depende únicamente de las causas externas (impulso y declive del terreno), sino también de la conformación propia del cilindro.” (Mondolfo, 1953: 85-86). Esa conformación del cilindro es nuestra construcción personal y social de nosotros mismos, construcción que elegimos y que los demás contribuyen a moldear<sup>39</sup>. Así, las opciones éticas existen y caben –son en realidad, la esperanza de postular un planteo como éste– dentro de esta perspectiva, más allá de que los acontecimientos trasciendan nuestra individualidad particular. El papel del trabajo social no puede ser otro que el de ayudar y contribuir a moldear ese cilindro del modo más dinámico posible, para que su andar se dé sin obstáculos, ya que el declive del terreno y el impulso inicial difícilmente podamos cambiarlo. De esta manera, reafirmamos que sí se necesitan opciones éticas que se compenetren con la acción, porque el sentimiento de “responsabilidad social compartida” lejos de disminuir su margen en esta perspectiva, debe aumentar, ya que no hay posibilidad de concebir un

---

otros acontecimientos que son su casi-*causa*” (Deleuze, 1969: 110), pues “lo incorporal, metafóricamente, actúa a la manera de una *causa*”, aclara d’Alexandrie (Deleuze, 1969: 110). Esto es lo que decía Mondolfo, más arriba.

<sup>38</sup> “Mediante el concepto de voluntad de poder nos aproximamos a la concepción de un principio inmanente. El mundo como relación de fuerzas es voluntad de poder, y ella es el principio múltiple del mundo, metamorfósico e inmanente, que en su transformación permanente crea y se crea, gracias a la animación repetitiva del eterno retorno.” (Lee, 2002: 47)

<sup>39</sup> Tal como decíamos, Mondolfo agrega, “...a su vez, la causa interna se remite a causas externas: de las cuales depende así la forma del cilindro como la naturaleza del *hegemónico* humano, que no es autónomo sino que depende del alma del mundo, de la cual es y permanece siendo parte, reabsorbida en el todo a la muerte del individuo.” (Mondolfo, 1953: 86) Ese *hegemónico* puede ser perfectamente el rol cumplido por el acontecimiento en Deleuze.

individuo aislado que actúa y no produce efectos ni reverberaciones. Ahora bien, habrá que evaluar en cada caso, la forma que deseamos sugerir en las personas y grupos ya que no hay un horizonte definible *a priori* hacia el cual debemos avanzar (así como tampoco hay objetivo alcanzable en todos sus términos). Es necesario alejar esta propuesta de toda propuesta con carácter moral o moralizante. Hacer más dinámico al cilindro no quiere decir hacerlo funcional a la pendiente, es hacerlo liviano de afectos negativos y sufrientes, según la propia voluntad del sujeto deseante. “La elevación de la potencia de una singularidad individual significa también la elevación de la potencia de los seres en relación”, dice Lee (Lee, 2002: 172) y lo ratifica en otras palabras:

“Cada ser vive en el mundo y expresa su peculiar vínculo con el mundo. La experiencia individual enriquece la colectiva y viceversa. La responsabilidad del grupo está comprometida en la acción individual de cada uno de sus miembros.” (Lee, 2002: 201) Por todo lo visto en el párrafo anterior, queda claro que el ideal estoico no es inhumano egoísmo y entiende “la visión del orden no como pura contemplación intelectual sino, más bien, como adhesión voluntaria y operante [...] la razón universal se afirma en el individuo, sólo en la medida en que el individuo sabe identificarse con ella.” (Mondolfo, 1953: 88) La inmanencia implicada en las acciones-pensamiento de cada persona aumenta – analíticamente– lo que podríamos llamar *el grado de responsabilidad que “cada acto” conlleva.*

A su vez, un cuestionamiento como el planteado tiene dejos subrepticios de una cosmovisión típica de externalidad, o sea, la relación sujeto-objeto, sujeto-sujeto. El individuo no es, desde aquí, un sujeto de acción completamente libre del resto como para generar una intervención de racionalidad instrumental con el objetivo de lograr B realizando A<sup>40</sup>. Asimismo, el individuo en esta perspectiva

---

<sup>40</sup> “Una de las mayores audacias del pensamiento estoico es la ruptura de la relación causal: las causas se remiten en profundidad a una unidad que les es propia y los efectos mantienen en la superficie relaciones específicas de otro tipo. [...] los acontecimientos-efectos tienen sin duda

tampoco es un sujeto “plenamente sujetado” por un acontecimiento exterior, sino que la persona es atravesada por el acontecimiento y éste, a su vez, levemente alterado por cada uno. Una acción social de planificación que interviene “sobre algo” no trasluce el carácter homogéneo de la realidad e inmanente de las relaciones ocurridas dentro de esta lógica sugerida.

Lo dicho se puede resumir del siguiente modo: en el planteo problemático obtenemos un sujeto imbuido en la lógica del acontecimiento pero con un uso instrumental de ella, entonces el sujeto incorpora la lógica del acontecimiento como mirada pero no como posicionamiento vital. En otras palabras, se incorpora la lógica del acontecimiento en la vida pero desde una mirada exteriorizante: analiza lo que lo rodea, planifica, actúa (introduce estímulos en un juego colectivo que se percibe ajeno, separado), analiza lo realizado y juzga en consecuencia. ¿Cómo podría desearse una acción que no contemplase que ella misma es múltiple en su concepción y ejecución (si es que pueden separarse con claridad ambas instancias)? Desearla, y por ende planificarla (convirtiéndola en un plan de acción) es de por sí un contrasentido, pues niega (o se abstrae de) la acción de los demás, y la multiplicidad de la acción de uno mismo. En definitiva, no solo no es realista con el plano colectivo sino que es negadora de cada quien (en tanto partícipes de la univocidad).

## 5.2. Planteo problemático, 2.

i. Cualquiera de nosotros puede adoptar la forma del acontecimiento para interpretar(nos) en el mundo, quizás con positivas repercusiones en la subjetividad de cada quien, incluso compartiendo esta óptica del devenir con otros, pero aún así, parece que el asumirla completamente siguiendo las pistas del autor nos arrastra a cierta debilidad a la hora de pensar el proyecto colectivo. En otras palabras, la comprensión del acontecimiento y de las efectuaciones que se plantean y nos envuelven

---

una relación de causalidad con sus causas físicas, pero no es una relación de necesidad, es de expresión...” (Deleuze, 1969: 176)

que propicia esta óptica no determinista, parecería pasible de ser adoptada por cada persona que aprecia la realidad (en un modo subjetivista), y no tanto por un colectivo que tiene metas planificadas y está compuesto de varias personas en acción.

ii. Cualquier proyecto (la vida en sí es uno) que implique la común asunción de ideas, opciones éticas, etc., tiene tras de sí cierto grado de acuerdo o consenso involucrado. Este consenso nace de la relativa coincidencia entre las opciones ético-políticas de cada persona, con sus respectivos grados y matices. Así, parece sensato que asumamos los consensos entendiéndolos en una acepción amplia: “estamos más o menos de acuerdo en lo general del proyecto, pero especialmente de acuerdo en *tales y tales* puntos; eso nos es suficiente para abordar un emprendimiento compartido entre nosotros”.

### **Síntesis**

De este modo no estamos forzando los sentidos que cada cual puede asignarle a los acontecimientos y efectuaciones temporales que tomen lugar, y mantenemos las condiciones de no uso del “correcto” e “incorrecto”. El acuerdo colectivo entendido en términos amplios nos permite ir de la mano y pasar por alto las vivencias particulares y los matices.

La corrección a este planteo (i) se va encaminando al recordar que no existe instancia separada del otro, pues la disolución de las fronteras de lo unitario es primordial en esta lógica; no se puede concebir persona no partícipe de los demás, de su tierra, de su aire, de su tiempo y el constante diálogo producido por la inmanencia de las acciones. Por eso no existe el momento de planificación<sup>41</sup> separado del resto. “En verdad, en cada ser, el fin real trasciende

---

<sup>41</sup> Aunque desde esta óptica no podríamos hablar nunca de “planificación” en los términos racionales que actualmente desde las Ciencias Sociales lo concebimos. Sería impensable un “marco lógico” o planificaciones estrictas de ese tipo en este planteo. La planificación sería una instancia de proyección de deseos, de voluntad de potencia, de asunción de visión ética política orientadora de la acción, y no una instancia “previa” de cálculo, previsión y generación de cronogramas. También Deleuze rompe el tiempo de Cronos, el de la sucesión de pasado,

siempre su individualidad y se inserta en la finalidad universal [...] por ello, el fin individual adquiere su verdad y su validez en la consciente unidad con el fin universal.” (Mondolfo, 1953: 86) La instancia relacional es permanente, la presencial es sólo una modalidad. Además, la relacionalidad no se remite exclusivamente a humanos entre sí. Es, por ende, imposible realizar el planteo si somos estrictos.

“En la actualidad, se sigue sosteniendo la oposición individuo-sociedad. Por un lado, se defiende al individuo y sus intereses; por otro se defiende a la sociedad y sus exigencias. [...] La tensión entre ambos términos es el producto de una racionalidad que tiene por propósito el dominio; crea la oposición y luego busca el modo de resolverla mediante la ejecución de procesos de unificación que son una manera de sostener la sujeción.” (Lee, 2002: 180)

El proyecto colectivo no admite tiempos para su planificación abstracta<sup>42</sup>: ya está ocurriendo y en ella transcurrimos. La asunción de ideas será un resultado subsidiario del devenir y, en todo caso, pocas veces es cuestión resuelta por la razón como entidad abstracta tal como se deja ver en el planteo propuesto a fines de discusión. Las ideas se resuelven por devenir también: “afirmar el acontecimiento es afirmar lo que sucede *en lo que sucede*.” (Lee, 2002: 172)

El planteo que hiciéramos al inicio de este tramo también incurre en la inexactitud de abandonar el sentido a una completa existencia subjetiva cuando asume que cada cual le asigna al acontecimiento el sentido que le resulta más adecuado. Esto, en parte es cierto, pues a nivel interpretativo caben tantas

---

presente y futuro, y proclama el diálogo entre los momentos, que van hacia delante y hacia atrás en función de las exigencias del acontecimiento; “para el Universo entero las dos direcciones del tiempo son pues imposibles de distinguir, así como en el espacio no hay arriba ni abajo”, según retoma de Boltzman (Deleuze, 1969: 94). Igual le sucede a Alicia, primero decrece y luego crece, o las dos cosas a la vez.

<sup>42</sup> El “error e irracionalidad está en el aislamiento del fin particular con respecto al universal [...]se] debe considerar las cosas siempre no en su particularidad, sino en el orden y la armonía del universo...” (Mondolfo, 1953: 87)

vivencias y lecturas como personas o situaciones puedan darse<sup>43</sup>. Pero tal consideración no debe llevar a confundirnos con la posibilidad de cierta existencia subjetiva del acontecimiento. Como hemos dicho en varias oportunidades, el acontecimiento tiene existencia objetiva que no nos es dable abarcar manteniendo tales características. Los fenómenos se trazan sobre lo que normalmente luego escribiremos como "historia", nuestro intento para poder aproximarnos con claridad y realizar una interpretación *objetivamente correcta* que difícilmente sea acorde al sentido general del acontecimiento.<sup>44</sup>

Al tratarse la presente de una filosofía no determinista y con énfasis en las potencias ubicadas en cada ser vivo, el asignarle o no tal o cual valor o interpretación a las efectuaciones del acontecimiento, es una facultad que no entra en conflicto con este marco de pensamiento. No obstante, esos sentidos que puedan asignarse, no son ratificados por la filosofía ni signados como correctos, deseables, etc. No hay un marco para esto. Lee de algún modo aborda este tema basándose en lo que llama, *inocencia*: "la vida no necesita ser redimida, justificada por un sentido exterior a ella; se justifica a sí misma, su sentido es ella misma" (Lee, 2002: 38) y la vida, siendo justa en sí misma, tiene que ratificar constantemente su inocencia como tal desde su accionar, o como dice esta autora mediante "*la inocencia del devenir*" (Lee, 2002: 38). Y no es nihilismo sino darle realmente preferencia a los cuerpos, a la acción y al devenir.

Ya refiriéndonos al tramo (ii) del planteo, tiene que quedar en claro que desde esta perspectiva el consenso como solemos entenderlo –esa entidad que

---

<sup>43</sup> En cierto aspecto se puede decir que el sentido se nos impone: "cuando designo algo, siempre supongo que el sentido está comprendido, que está ya ahí." (Deleuze, 1969: 50) O sea que si bien en última instancia soy yo quien lo identifico, siento que ya está dado desde un comienzo. En otras palabras, "uno se instala 'de golpe' en el sentido. el sentido es como la esfera en la que ya estoy instalado para operar las designaciones posibles, e incluso para pensar sus condiciones. El sentido está siempre presupuesto desde el momento en que yo empiezo a hablar..." (Deleuze, 1969: 50)

<sup>44</sup> Como dice Lee, "pensar el tiempo resulta difícil, no estamos acostumbrados a ver, a oír sus signos, lo hemos subordinado al curso de la historia, a la regencia de los relojes; lo hemos sojuzgado al transcurrir y a la sucesión, a un tipo específico de movimiento." (Lee, 2002: 77)

representa un grado de común acuerdo de ideas al que supuestamente se habría llegado a través de debates e interacciones-, no existe; pues esa idea implica concebir a los seres humanos como entes individuales y aislados que, desde lugares necesariamente distintos, se *oponen* en sus puntos de vista de modo más o menos *racional*. Se podría decir que el punto de vista nunca es definitivo y cambia tan pronto como cambiamos de lugar y todo transcurre, así que no puede asignársele éste como atributo de los individuos. Las opiniones y los puntos de vista son movibilidades comunes que atraviesan e impregnan todo, pues son efectuaciones puntuales, instanciaciones de cada quien (lo cual no implica que dejen de pertenecer al fondo sin-fondo). No se trata, entonces, de poner en acuerdo una *individualidad* con otra ni de ceder; al actuar decididamente sobre colectivos, solamente puede emprenderse tal tarea siendo parte de éstos, y esto no lo resaltamos como si se tratase de un requisito sino que es un dato, ya que se impone.

### 5.3. Planteo problemático, 3.

Como se deriva del planteo realizado, podemos afirmar que la racionalidad, en tanto impulso individual, de adecuación a fines, también pierde validez, pues no hay posibilidad de una acción pura -en tanto individual- ni de propiciar una acción -bajo las mismas condiciones- cuyos efectos se consideren deseables. Pues lo deseable no tiene existencia en sí en ningún sitio metafísico ni de orden jurídico o positivo. Asimismo, ya vimos que lo deseable tampoco obedece a consensos tal como los solemos entender.

- i. Entonces, ¿es posible introducir un vector de acción sobre las situaciones que son socialmente valoradas como indeseables?
- ii. ¿Qué lugar queda para la intervención salvo la aleatoriedad infinita de resultados posibles?
- iii. ¿Qué beneficio obtendríamos con propiciar una infinita cantidad de resultados imprevisibles?

Con respecto a (i.) la respuesta parecería ser que sí se puede, ya que habiendo un sentir social –no consensuado ni explicitado– sobre esas situaciones, bastan las acciones-pensamiento de las personas, las afectividades puestas en movimiento, el actuar como seres deseantes movidos por la voluntad para ya estar introduciendo un vector de acción (que prevemos) hacia una línea (y se traduce hacia otra, con toda seguridad). Estas acciones repercuten en todo, se distribuyen por inmanencia, influyen y crean colectivamente. El resultado de una acción no es ni el resultado de una acción en particular diferenciable del resto de acciones, ni el resultado de la acción de una persona en particular: es siempre manifestación de la obra de muchos. La historia que finalmente queda trazada sobre el tiempo de Cronos, es producto en buena medida, de los desvíos de singularidades producidos por las personas a través de su acción en tanto persona-colectivo. Por otro lado, y en cuanto a lo “socialmente valorado” que es referido en el planteo, hay que tener en cuenta que esa valoración no puede ser identificada de tal forma *previa al desarrollo*, al devenir de tal sentimiento colectivo. Se puede realizar esa interpretación posterior con una mirada parcial del acontecimiento; pero asimismo el acontecimiento nunca está acabado y nos excede en tiempos de vida<sup>45</sup>.

Ya vinculándonos un poco más a (ii.), recordamos que no existe más la imagen del planificador que piensa una intervención ideal, propicia para una realidad previamente estudiada, o incluso para una realidad en la que ya se ha intervenido y que se conoce desde la misma práctica. En esta línea, la máxima contradicción puede ser ejemplificada por los proyectos *for export* que se crean desde una oficina para todo un continente bajo la recomendación de aplicar sin modificaciones, como muchos de los programas elaborados por organismos internacionales. Y como se viene viendo con suficientes elementos, se puede

---

<sup>45</sup> En estos tramos queda implicado lo referente a tiempos de vida que varias veces hemos mencionado: “...el problema de ‘hacer’ o ‘construir’ multiplicidades es un problema de vida, de ‘una vida’ según dice Deleuze, una vida no definida que no debe confundirse con ‘la vida’ del individuo en cuestión. Se trata de una potencia o una ritualidad que excede nuestra especificación como individuos particulares...” (Rajchman, 2000: 83)

decir que la lógica acción-reacción –entendida como una dicotomía más– junto con todos los juegos de opuestos, muere, así:

“Es, pues, la coexistencia de los contrarios, la coexistencia del más y del menos en un devenir cualitativo ilimitado, lo que constituye el signo o punto de partida de lo que fuerza a pensar.” (Deleuze, 1968: 239)

La acción sobre una realidad entendida como A para lograr B (con la cantidad de ramificaciones y contingencias que se puedan prever y se quieran incluir dentro del sistema) desde este punto de vista, no tiene razón de ser. Desde que el lenguaje queda exento de su función de determinación y son rotas las cadenas lógicas de deducción, la posibilidad de un juego resuelto desaparece. “Al mismo tiempo que los cuerpos pierden su unidad, y el yo su identidad, el lenguaje pierde su función de designación<sup>46</sup> (su manera particular de integridad) para descubrir un valor puramente expresivo.” (Deleuze, 1969: 298) Apuntar a una lógica diferente, a una lógica del sentido implica generar libertad en el habla, en la acción y en el pensamiento, en el entendido de que es ilusorio pensar que podemos dominar alguna variable de la “realidad”<sup>47</sup>, razón por la cual la acción es tan esencial como antes, pero con un necesario compromiso personal ético y político que sustente nuestra sensibilidad práctica. “Se trata de hacer de la palabra una acción, volviéndola indescomponible, imposible de desintegrar” (Deleuze, 1969: 105), lo cual aludirá a un resultado de acción, una suerte de “organismo sin partes que actúa siempre por insuflación, inspiración, evaporación, transmisión fluídica.” (Deleuze, 1969: 104) Dicho en palabras de Rajchman, “un problema de lógica (¿qué es una multiplicidad?) se transforma en un problema ‘práctico’ de la vida (‘como construir una multiplicidad’) y, por

---

<sup>46</sup> Deleuze encontrará en la proposición la función designativa o indicativa, la función de manifestación y la función de significación. Éstas perderán su lugar jerárquico y dominante a favor de la cuarta dimensión, la del sentido (Deleuze, 1969: 35-41).

<sup>47</sup> Eliminar la identidad personal, liberar el habla, el tiempo, disolver el yo hasta perder el nombre propio, es obtener la Alicia del acontecimiento puro. Y este nombre propio es el que implica la permanencia de un saber que debemos derrocar. (Deleuze, 1969: 27)

consiguiente, en un problema político, un problema de la 'ciudad'." (Rajchman, 2000: 80)

Los juegos típicos, los tradicionales<sup>48</sup>, son parciales dice Deleuze, "porque no ocupan sino una parte de la actividad de los hombres, y porque, incluso llevados al absoluto, *solamente retienen el azar en ciertos puntos*, y dejan el resto al desarrollo mecánico de las consecuencias..." (Deleuze, 1969: 78) Estos juegos, *ahora* obsoletos, crearon sus reglas de acuerdo a lo que se denomina *buen sentido*, vinculado con la comprensión tradicional de la realidad, cuyas características son "la afirmación de una sola dirección; la determinación de esta dirección como yendo de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de lo singular a lo regular, [...] la orientación de la flecha del tiempo, del pasado al futuro, [...] la función de previsión que de este modo se hace posible." (Deleuze, 1969: 93)

Un juego que queremos sea real y coherente con el devenir de la vida, tiene que, no contemplar las posibles variaciones sino permitir las, abrirlas, serles receptivas. Estamos hablando de un mundo que es "*un mar corriente de fuerzas que se agitan eternamente*"<sup>49</sup>, transformación y mutación permanente que no alberga el monótono juego de la determinación y la indeterminación, de lo definido y lo indefinido." (Lee, 2002: 54) En el juego del azar, el juego del mundo cambiante, cada acción, cuyo símil en la parábola deleuziana es una *tirada*, se puede ilustrar así por el autor: "El tirar único es un caos, del que cada tirada es un fragmento. Cada tirada opera una distribución de singularidades, constelación. Pero en lugar de repartir un espacio cerrado en resultados fijos conforme a las hipótesis, son los resultados móviles que se reparten en el espacio abierto [...] en el que cada sistema de singularidades comunica y

---

<sup>48</sup> Corresponde citar lo más sintéticamente posible a Deleuze cuando enumera las reglas de los "juegos conocidos o tradicionales", "1.º) Un conjunto de reglas deben preexistir al ejercicio del juego; [...] 2.º) estas reglas determinan hipótesis que dividen el azar, hipótesis de pérdida o ganancia [...] 3.º) estas hipótesis organizan el ejercicio del juego en una pluralidad de tiradas [...] 4.º) las consecuencias de las tiradas se ordenan según la alternativa 'victoria o derrota'. Los caracteres de los juegos normales son pues las reglas categóricas preexistentes, las hipótesis distributivas, [...] los resultados consecuentes." (Deleuze, 1969: 78)

<sup>49</sup> Lee cita a Nietzsche, de su texto "La voluntad de dominio".

resuena con los otros...” (Deleuze, 1969: 79) Se trata de permitir la posibilidad del juego ideal, justamente, actuar sin capacidad de conocer el resultado, teniendo en cuenta que el azar perfecto es lo deseable, como manifestación de libertad y de devenir no sujetado (particularmente a la mente racional). En palabras de Lee, “el buen jugador es aquel que es capaz de realizar la doble afirmación, de afirmar el azar. Por el contrario, el mal jugador no afirma el azar. En lugar de afirmar, busca la combinación ideal. Pretende triunfar calculando la serie de tiradas, ser más poderoso que el azar. Intenta sojuzgarlo a las determinaciones causales de una operación finalista.” (Lee, 2002: 48)

Es así que la apuesta de Deleuze será poner en vigencia un juego con principios<sup>50</sup> “inaplicables en apariencia” (Deleuze, 1969: 79), pero que tenerlos como guía de acción nos conducirán a una práctica más sincera, más humana. Deleuze dice que “si se intenta jugar a este juego fuera del pensamiento, no ocurre nada, y si se intenta producir otro resultado que no sea la obra de arte, nada se produce” (Deleuze, 1969: 80); he allí está el espacio para la victoria de esta propuesta, abandonando una visión de la ciencia que excluye al arte.

En lo referente a este tema hacemos una apretada síntesis de dos pasajes de Lee que abordan el tema planteado:

“El conocimiento [de tipo tradicional] ocupa el lugar del juez supremo, manteniendo la vida en el estrecho marco de las reacciones científicamente observables, fija límites a la vida, la cosifica [...] El conocimiento racional, el gran organizador, pone límites, y advierte: franquearlos es inútil, peligroso; transgredirlos es aproximarse al abismo de lo indiferenciado, de la locura misma.” (Lee, 2002: 112) “...la ontología del devenir exige un ejercicio de pensamiento afirmativo [...] *El ser es expresarse o expresar o ser expresado*. Nos encontramos en presencia de una ontología de la afirmación, nada se expresa

---

<sup>50</sup> Los principios básicos de esta nueva posibilidad fueron reseñados brevemente en el tramo “obstáculos epistemológicos”.

como carencia, como falta, *no hay más que el ser, nunca falta algo*<sup>51</sup>." (Lee, 2002: 108)

Finalmente, y refiriéndonos sucintamente al tercer (iii.) punto del planteo que hiciésemos, realmente es difícil darle una respuesta que abarque realmente el pensamiento del autor que intentamos interpretar; no obstante lo cual, en un esfuerzo de ser fiel al sentir del autor y breve, parecería claro señalar que la infinita cantidad de resultados no es algo gracioso o divertido de obtener en sí o un anhelo por dificultar las cosas, sino dar cabida a la real expresión y efectuación de los cuerpos, de los organismos deseantes. El problema sería mentar esos resultados, querer interpretarlos, comprenderlos, clasificarlos, manipularlos para obtener otros, etc. Más allá de la complejidad de la formulación de Deleuze de su propuesta, la misma no es más que una apelación por simplificar la vida, dejarla fluir más cómodamente y derrumbar los conocimientos que han invertido los valores más propios de lo vivo.

#### 5.4. Planteo problemático, 4.

Por otro lado la lógica del acontecimiento me pide comprender desde la diferencia: lo múltiple convive. Parece que nuestro discurrir y nuestro obrar es político, y las opciones vitales podrán ser contradictorias e inconexas unas con otras, pero cada una de ellas traza un vector hacia algo finalmente. Esa acción, más o menos fundada en sentidos que asignamos a acontecimientos (y efectuaciones) y/o en nuestra ética-política de cada momento, es para cada persona, llegados a cierto punto, visceral: una extensión de la voluntad de potencia.

i. ¿Puede esta acción (que podría parecer de generación o implementación "individual" o particular) ser múltiple, tener un sentido múltiple como para ser interpretada de un modo relativamente

---

<sup>51</sup> Los dos tramos en cursiva pertenecen a Deleuze, en su texto "Spinoza y el problema de la expresión".

amplio que permita que el juego colectivo continúe y que haya una asunción colectiva de lo generado a partir de la misma?

ii. Si no existe límite para los sentidos que puedo asignarle a las acciones, ¿dónde aparece el límite de mis criterios éticos, políticos o incluso viscerales?, ¿dónde me es permitido, desde la lógica del sentido, decir “el sentido que están tomando estas acciones-prácticas quebrantan mis opciones ético-políticas”?

Siguiendo la lógica de discusión, tomamos la primera parte del planteo (i). Una acción en definitiva, nunca es de generación individual. Puede ser impulsada principalmente por una persona puntual, pero nunca es expresión puramente particular. Las acciones que son resultado de mi voluntad de potencia, de mi afán, de mi necesidad expansiva son versiones particulares de acontecimientos generales que también me atraviesan y sobre los cuales tengo una forma de actuar. Los resultados de mi acción, de mi práctica social o de mi práctica profesional son múltiples, de doble significación a la vez.

“El complejo individuo-mundo-interindividualidad define el primer nivel de efectuación desde el punto de vista de una génesis estática. En este primer nivel, unas singularidades se efectúan a la vez en un mundo y en los individuos que forman parte de este mundo. Efectuarse, o ser efectuado, significa: prolongarse sobre una serie de puntos ordinarios; ser seleccionado según una regla de convergencia; encarnarse en un cuerpo, convertirse en un estado de un cuerpo [...] por ello, la efectuación es siempre a la vez colectiva e individual, interior y exterior, etc. [...] cada mónada individual expresa el mundo.” (Deleuze, 1969: 125)

Ahora bien, en cuanto al sentido de esas acciones, cualquier persona/colectivo puede extraer o asignar a sus sensaciones el sentido<sup>52</sup> que se le impongan a tal

---

<sup>52</sup> Dice Deleuze: “El privilegio de la sensibilidad como origen está en que aquello que obliga a sentir y que no puede dejar de ser sentido son una sola y misma cosa...” (Deleuze, 1968: 244)

acción y retomarla en una línea de acción x. Por lo tanto, todas las acciones pueden alimentar un juego colectivo, una inmanencia que no somos capaces de controlar. De allí la importancia de la actitud ético política ante toda acción, o sea, de responsabilidad. En esta línea se expresa Mondolfo (1953: 88) cuando analiza la tradición estoica:

“Tal como las leyes anteponen la salvación común a la de los individuos, así el sabio no debe considerar el bien particular de alguno o el suyo propio, sino el común, y a las exigencias de éste debe hallarse pronto a dar su acción y su mismo sacrificio personal: dispuesto a morir si es necesario [...] Por lo tanto no egoísmo, sino entrega total al todo: la razón universal se afirma en el individuo, sólo en la medida en que el individuo sabe identificarse con ella.”

Entonces, como ya se ha visto, si bien este enfoque teórico tiende a destacar la acción ética de cada uno quedando un dejo de desvalorización hacia las prácticas profesionales como poseedoras de una capacidad de acción mayor (y mejor), no son miradas excluyentes siempre y cuando esté presente ese horizonte de razón universal. Entonces la acción profesional en definitiva no es descartada, sólo se le exige adecuación al tiempo del devenir, “no bastan el entendimiento y la imaginación para pensar; se requiere una visión y una audición extraordinarias, que puedan captar las señales del devenir. Una sensibilidad espiritual que dé lugar a una percepción distinta, a configuraciones conceptuales capaces de decir el tiempo. Se requiere del cuerpo que sufre y goza, el gran aliado del espíritu, el único que puede poner en relación el pensamiento y la vida.” (Lee, 2002: 121) Estamos hablando entonces de una profunda trasmutación del sentir en el alma de las personas a quienes nos interese una práctica social transformadora, dentro o fuera del marco profesional.

La parte (ii.) tiene dos preguntas. En lo que refiere a la primera, el límite al que se hace referencia no existe objetivamente; como todo el resto, simplemente se

puede asignar<sup>53</sup>. No podremos jamás encontrar la contradicción flagrante, la violación de principios, ni ninguna de esas cosas que en otros marcos teóricos puede parecer tan claro. Los opuestos se eliminaron como tales, la contradicción también. Los criterios que tenga en ese momento –que pueden obedecer a una coherencia interna con mi pensar anterior o futuro cronológico, o no– dictarán con toda claridad mi opción de cada momento.

La segunda pregunta dentro de este tramo del planteo es donde caben más apreciaciones. Parecería que el límite que se está buscando lo representa una suerte de prejuicio o un juicio apresurado sobre las implicancias de las acciones “de los demás”, pues se estaría incurriendo en una confusión al atribuirle a los demás la responsabilidad total o mayoritaria de la generación de estas efectuaciones actuales, lo cual trae aparejado un desdibujamiento de la responsabilidad que cada cual tiene por esos hechos. Por otro lado, en caso que se pudiera ficticiamente separar las acciones de los demás de las *nuestras*, nunca estaríamos en total capacidad de asignarles una interpretación objetiva al sentido de las mismas como para desvincularme bajo el pretexto de haber quebrantado mis opciones ético/políticas. “Los hechos y las cosas son interpretaciones, pero ¿acaso eso significa apelar a un sujeto trascendente capaz de interpretar y dar sentido? ‘*Todo es subjetivo, os digo yo; pero ya esto es una interpretación. El ‘sujeto’ no es nada dado, sino algo añadido, algo que se esconde detrás.*’<sup>54</sup>” (Lee, 2002: 33).

Pero todo este *planteo problemático* no hace más que reafirmar o hacer hincapié en el cambio de mentalidad que implica pensar desde este otro lugar. Redirigirnos hacia un espacio de relativismo, de subjetividad, pero no de escasez de compromiso. Todo el planteo apunta a tomar una real dimensión de

---

<sup>53</sup> Complejizando un poco más esto y para no ser demasiado reduccionistas, recordemos que Deleuze puntualiza: “si el sentido no es nunca objeto de representación posible, no por ello deja de intervenir en la representación como aquello que confiere un valor muy especial a la relación que ésta mantiene con su objeto [...] La expresión que difiere por naturaleza de la representación, no por ello deja de actuar como lo que está envuelto (o no) en la representación.” (Deleuze, 1969: 154-155)

<sup>54</sup> En cursiva, Lee cita a Nietzsche, en su texto “La voluntad de dominio”.

la importancia de nuestro accionar sin tener reglas de juego ni *Leviathanes* para que nos penalicen si faltamos a consensos o convenciones. O sea que la cuestión estriba en cómo tener una práctica conducente a una mayor expresión y entendimiento de la vida sin que se nos sugieran o indiquen caminos.

### 5.5. Planteo problemático, 5.

Surge la pregunta del real alcance de esta filosofía y de este marco de acción. Pero alcance no en el sentido más reflexivo sino en un sentido material y práctico del término.

i. Concretamente y dada la ausencia o la inviabilidad e inaplicabilidad de los proyectos concretos, ¿qué es lo que uno puede plantearse realizar desde este marco en la acción? ¿Puede uno plantearse metas, objetivos que lograr, cambios alcanzables?

ii. Y en esta misma línea, ¿cuál es el campo de lo posible de la práctica?, ¿hasta dónde puede llegarse?

La discusión que implica el bloque de preguntas (i.) ha sido ya abordada a lo largo de todo el trabajo pero cabe centrarse en ella. Puntualizando, parece claro que el planteo realizado allí tiene coherencia cuando se refiere a la inviabilidad o inaplicabilidad de los proyectos concretos (escritos y con todas sus características técnicas típicas), pues en varias oportunidades señalamos la poca coherencia y el reduccionismo que estas planificaciones implican. La intención de dominio, de control, de manipulación vía conocimiento (primera etapa) y articulación de razón instrumental (segunda etapa) en la que todos los términos y pasos del juego están definidos, no sólo está fuera de la lógica planteada acá sino que es tachada de irreal, de un simple juego engañoso que existe y se justifica para mantener relaciones de dominio de unos grupos sobre otros. Como bien logra sintetizar Lee:

“El sujeto-hombre, que pretendía, mediante el uso de la razón, conocer la naturaleza, apoderarse de ella, dominarla, devino él también, al igual que las

cosas, los ríos y las montañas, objeto. Asistimos a la victoria del conocimiento, del poder desvitalizador de la representación; y esta victoria muestra que la soberbia siempre es mala consejera; la ilusión de los hombres de conquistar y dominar a los objetos se ha revertido, los objetos van ganando la partida.” (Lee, 2002: 111)

Las planificaciones, los proyectos, no son más que un intento más dentro de ese mismo juego tradicional. Una articulación inventada por los inventores del juego. Las prácticas profesionales caen dentro de esto mismo. Ahora, sin desviarnos del planteo problemático, la primera pregunta alude a qué es lo que uno puede plantearse hacer. Justamente, el planteo deleuziano gana fuerza en el sentido de libertad que implica. Deleuze elimina las restricciones previas. Cada persona puede proponerse lo que su voluntad indique, siempre apelando al mejor contenido ético de su acción, pero no debe ser inhibido en su necesidad expansiva<sup>55</sup>. Por otro lado, plantearse *objetivos* o *metas* tal como las concebimos desde la formación profesional, sin dudas no tendría otro valor que el enunciativo. Formular estas premisas con el rigor que solemos hacer no tendría sentido ni utilidad. Sin dudas que cada quien, o incluso un grupo, pueden enunciar sitios o puntos hacia los cuales se quiere ir, pero es la acción-pensamiento del día a día la que irá modificando o incidiendo sobre el o los acontecimientos e irá siendo trazado sobre nuestro tiempo de vida (y todos los tiempos implicados en el acontecimiento). Hay que recordar que la inmanencia tiene efectos sobre el acontecimiento cuyo alcance no puede medirse ni conocerse.

Ya adentrándonos al tramo (ii.) del planteo, tenemos que resaltar que pensar en *términos del campo de lo posible* es un error importante dentro de este enfoque.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Como indica en esta línea Lee, “las más duras amonestaciones están reservadas para aquellos que con esfuerzos denodados intentan abrirse nuevos caminos. La racionalidad occidental trae consigo un viejo proceder: negar la diferencia, estrangularla, no dejar su germinación, interceptar su proliferación.” (Lee, 2002: 114)

<sup>56</sup> Veamos con esta cita de Sartre cuán lejano es el punto de vista de quien acuñara la expresión “campo de lo posible” y lo que pretende Deleuze de la acción humana: “...decir lo que 'es' de un

Implica desconocer la potencia de la acción-pensamiento, cerrar el juego a reglas ya conocidas, al juego tradicional. Deleuze señalaría que en realidad no tenemos justificación para cerrar la acción o la práctica a resultados posibles e inteligibles. Los imposibles no pueden ser visualizados, llevados como tales a efectuaciones de estados de cosas, pero tienen su lugar en el accionar, en el "extra-ser" dirá Deleuze: "los imposibles son extra-existentes [...] y como tales insisten en la proposición." (Deleuze, 1969: 56) O sea, no existen en sí, sólo reclaman estar. La verdad del acontecimiento existe más allá de nosotros e independientemente del hecho que nosotros estemos implicados en el mismo. Los imposibles son extra-seres que no tienen efectuación, pero sí son parte de los acontecimientos. Una vez más recordamos que el acontecimiento no coincide con lo que conocemos como *historia*, ese relato más o menos lineal de los sucesos efectuados más o menos corporalmente y que valoramos como importantes. Es en este sentido que lo no posible reside, existe pero no se efectúa, no se permite asir y no queda escrito en esa historia.

Las implicancias de esto que hemos dicho son patentes al ser pensadas del siguiente modo: "El pensamiento político activo deja de ser el arte de lo posible, ya que lo posible supone lo instaurado como referencia, para ser un pensar-acción como realización de lo nuevo que estimula los encuentros enriquecedores y la creación de espacios-tiempo donde los seres singulares desplieguen su potencia." (Lee, 2002: 25)

---

hombre, es decir al mismo tiempo lo que puede, y recíprocamente; las condiciones materiales de su existencia circunscriben el campo de sus posibles. [...] Pero por muy reducido que sea, el campo de lo posible existe siempre y no debemos imaginarlo como una zona de indeterminación, sino, por el contrario, como una región fuertemente estructurada que depende de la Historia entera [...] El individuo se objetiva y contribuye a hacer la Historia superando el dato hacia el campo de lo posible y realizando una posibilidad entre todas; su proyecto adquiere entonces una realidad que tal vez ignore el agente y que, por los conflictos que manifiesta y que engendra, influye en el curso de los acontecimientos. Entonces tenemos que concebir la posibilidad como desdoblamiento determinado..." (Sartre: 1965: 79). Los tramos que subrayamos son justamente conflictivos con respecto a la apuesta que Deleuze realiza sobre el accionar humano sobre una realidad que no se encuentra predeterminada sino solamente circunscrita al fondo sin-fondo.

Avanzando en esta reflexión, a su vez Deleuze insiste en no definir lo posible pues es tarea infértil. El desfasaje o desequilibrio natural existente entre una serie, como por ejemplo significado-significante, “es lo que hace posible las revoluciones” (Deleuze, 1969: 69). En otros términos, el desequilibrio (que indeterminable) es a quien debemos la posibilidad del cambio. Este desequilibrio es imposible de evitar y su existencia en sí misma rompe con la noción del campo de lo posible<sup>57</sup>. Para dar un ejemplo breve y menos *filosófico*, otra serie de constante y natural desequilibrio puede ser la de la ley (significante) y la materia legislada (el significado, o la realidad).

O sea que la idea es que las prácticas sociales en general jueguen con un pensamiento diferente. Evocar aquello que deseamos, siendo o no utópicos y tender en el día a día una acción cotidiana inspirada en una ética fiel a nuestro deseo. Este pensamiento no necesariamente tiene que ser *nuevo*, pues no se trata de ser novedosos sino de volver a poner como horizonte de acción todo aquello que la “realidad conocida” nos supo indicar como fuera de juego. Como expresa Lee en la misma línea: “Acorde con el sentido único que rige el mundo, tenemos nuestra experiencia, siempre de una sola manera. Por ello, resulta difícil vislumbrar que este mundo que se presenta como único, que posee sus propios transmundos y submundos, no es más que un modo del mundo al cual nos aferramos, y de esa manera no hacemos más que *perder el mundo*, su potencial transfigurador y creativo.” (Lee, 2002: 53)

---

<sup>57</sup> “Hay pues dos errores, en realidad el mismo: el del reformismo o la tecnocracia, que pretende promover o imponer ajustes parciales de las relaciones sociales según el ritmo de las adquisiciones técnicas; el del totalitarismo, que pretende construir una totalización de lo significable y lo conocido sobre el ritmo de la totalidad social existente en tal momento.” (Deleuze, 1969: 69)

## 6. BREVE CARACTERIZACIÓN DEL TRABAJO SOCIAL, ÓPTICA DESDE LA QUE TRABAJA Y POSIBILIDAD DE RENOVACIÓN.

La finalidad de este tramo es poder acercar alguna respuesta al planteo efectuado en la primera página de este texto y a su vez, darnos pie para pensar qué es lo que el trabajo social de modo práctico puede adoptar de esta lógica del sentido.

“...¿qué otro interés tiene [la filosofía] que no sea el de erigir la imagen de un hombre libre y denunciar todas las fuerzas que tienen necesidad del mito y de la inquietud del alma para asentar su potencia?” (Deleuze, 1969: 279)

Como se ha dado por sentado a lo largo del trabajo, con escasas citas al respecto, el trabajo social actualmente impulsado desde la academia, se encuentra en buena medida en una tradición opuesta a la que Deleuze erige como propuesta. A fines de dar un mínimo de fundamento a este razonamiento, hemos seleccionado algunos fragmentos extraídos del Plan de Estudios 1992 de la licenciatura de Trabajo social de la Universidad de la República.

Ilustrando dicha *oposición*, resulta claro este fragmento del Plan: “Cada vez más una buena práctica va a depender de la producción de conocimientos y de la elaboración de categorías científicas.” (UDELAR, 1992: 4) Esta característica buscada desde la academia vigente en nuestro país, se basa en una línea aristotélica donde el conocer no sólo es posible sino que es el punto máximo de la tarea reflexiva del hombre enfrentado (literalmente) a su entorno más o menos ilusorio. A su vez, a esto suma la elaboración de categorías como un nuevo elemento deseable, el cual es estimulado al estudiante y al profesional. Esta práctica de *creación teórica*, desde el punto de la lógica del sentido no solo carece de valor sino que se le considera generadora de un artificio, del mundo que ha llegado al olvido de sí mismo (olvido que ha sido olvidado). O sea que tras una reflexión liviana, se puede ver que esta afirmación del Plan de Estudios

nos remonta a las ilusiones vinculadas a las imágenes de pensamiento que fueron vistas en partes anteriores, así como también nos recuerdan al viejo relato nietzscheano sobre la historia del error<sup>58</sup>. Estos mecanismos que se reivindican en el Plan de Estudios son los que nos aferran a los hechos y su manipulación racionalista, los que externalizan nuestro lugar como trabajadores que estamos ajenos al mundo, posicionados desde fuera.

Otra afirmación que se encuentra en el mencionado texto reza que “el trabajo social es una disciplina cuyo objetivo es la intervención en la resolución de los problemas sociales de individuos, familias, grupos...” (Udelar, 1992: 4) Este carácter buscado del trabajo social, que es básicamente su razón de ser, no entra necesariamente en conflicto con la lógica del sentido, más bien es interpretada de modo diferente. En la lógica del sentido la intervención deja de ser especificidad de un grupo o de un colectivo “profesional” para ser un carácter implicado en toda acción que genera sus inmanencias. O sea que en sí, la “intervención” es ahora un término vaciado de significado específico. Ahora, en cuanto a la orientación de resolución de problemas, es en realidad algo que no puede ser definido, previsto y resuelto *a priori* por un programa social a seguir o por un objetivo redactado con el mayor rigor posible, sino que es algo propio de la voluntad de los actuantes, algo subyacente a la ética que impulsa a esas personas<sup>59</sup>. Deleuze dice claramente: “debemos romper con una larga costumbre de pensamiento que nos hacía considerar lo problemático como una categoría subjetiva de nuestro conocimiento, un momento empírico que señalaría solamente la imperfección de nuestros trámites [...] y que desaparecería con el saber adquirido.” (Deleuze, 1969: 74) Claramente esto nos

---

<sup>58</sup> El sentir de la historia del error, para evitar su transcripción y su dificultosa lectura, puede ser resumido en la forma bajo la cual Deleuze entiende al mito: “El mito, con su estructura siempre circular, es, ciertamente, el relato de una fundación. Es él quien permite erigir un modelo con el que los diferentes pretendientes puedan ser juzgados. Lo que ha de ser fundado, en efecto, es siempre una pretensión. El pretendiente es quien recurre a un fundamento a partir del cual su pretensión se encuentra bien fundada, mal fundada o no fundada.” (Deleuze, 1969: 256)

<sup>59</sup> A lo que se le suma la imposibilidad de definir concretamente el carácter de problematización o no sobre una efectuación temporal particular. Por ejemplo: “que el problema no existe fuera de las proposiciones que lo expresan como su sentido, significa que *no existe*, hablando estrictamente: insiste, subsiste o persiste en las proposiciones...” (Deleuze, 1969: 136)

lleva a colocar la mirada sobre nuestras potencialidades y nuestra voluntad y no en el agente *conocimiento*.

Más allá de esos casos puntuales tomados del Plan de Estudios que nos parecieron de interés de discusión, arbitrariamente hemos seleccionado también algunos objetivos específicos<sup>60</sup> formulados en ese plan, a fines de realizar algunas reflexiones como las recién hechas.

“2. Utilizar una metodología científicamente sustentada que le permita aprender de la práctica en términos teóricos.”

Es interesante resaltar que, más allá de las implicancias contenidas bajo el término “científico” que no vamos a analizar acá, el plan de estudios parece darle cierta prioridad a la práctica sobre la teoría. Esto, salvando las distancias y en un esfuerzo por hacer dialogar marcos teóricos de referencia diferentes, puede ser compatible con el principio estoico según el cual son los cuerpos quienes sufren, viven, crean y por lo tanto dictan el devenir. Pero por otra parte, y dando un contraste, no habría interés de parte de la lógica del sentido de colocar esas experiencias de modo *falazmente sistematizadas* en grillas científicas taxonómicas que podrían colaborar con cierta previsión de futuras situaciones similares, pues esta sistematización así entendida no hace sino cumplir un eslabón en la cadena de los juegos tradicionales ya resueltos.

“3. Identificar demandas, comprenderlas a partir de marcos teóricos, tanto en sus características como en su significado, proponer alternativas de solución, elaborando, ejecutando y evaluando proyectos en el marco de políticas sociales existentes o como alternativa a las mismas.”

---

<sup>60</sup> Figuran ocho en el plan, todos son extraídos de (Udelar, 1992: 8) En Anexos de este trabajo se incluye este documento, por lo que pueden ser consultados estos objetivos en página 77.

Este objetivo lo podemos analizar por partes. En lo que refiere al “identificar demandas”, parece una cosa imposible de establecer o pretender desde la lógica del sentido. Desde que excluimos la identidad como posibilidad dentro del conocer, y el uso determinista del lenguaje, la demanda no deja de ser una suerte de nebulosa interpretada como tal por subjetividades puntuales. Más allá de estas diferencias, por tratarse de cosmovisiones diferentes, que parten de puntos totalmente disímiles, siendo generosos en la interpretación, creemos igualmente posible el hallar núcleos problemáticos, que espontáneamente son asumidos como tales y sobre los cuales se piensa y se actúa.

Lo segundo que podemos destacar del mencionado objetivo refiere a esa comprensión desde marcos teóricos. Esta expresión refiere directamente a críticas deleuzianas hechas desde un comienzo: forzar la realidad, reificarla y reducirla de modo que pueda ser entendida desde un juego plenamente resuelto. Interpretar la realidad usando una herramienta tan artificial como lo es un marco teórico rígido (o aparentemente adaptable), no sería sino expresión de esa ilusión de lo universal que ya hemos visto. En razón de esto, es claro que los marcos teóricos no nos darán ningún elemento de “comprensión” de los problemas, sino un relato particular sobre el mismo que escaso o ningún contacto tiene con el o los acontecimientos devinientes.

Finalmente, el remate del objetivo, una vez más salvando las distancias de estas concepciones tan disímiles, tiene un común denominador: *ejecutar*, tener una acción inspirada por la voluntad expansiva. Por supuesto que desde la lógica del sentido la pretensión de “solución” de algo interpretado como problemático no es más que un dato de la subjetividad de quien o quienes toman acciones pensamiento sobre esa realidad. Desde el trabajo social académico el afán es de solucionar y, como se insiste habitualmente, desmistificar gracias al acerbo teórico analítico. Pero, como recuerda Rajchman, “atacar una estupidez no es lo mismo que corregir un error, disipar una superstición o criticar una ideología: no es exactamente ‘desmistificar’ y no supone ninguna ciencia superior.”

(Rajchman, 2000: 49) La realidad del acontecimiento son cuerpos desplazándose, efectuándose hacia algo y obteniendo otros cuerpos en estado temporal que seguirán plegándose y desplegándose gracias a otras acciones o la inmanencia de éstas o de anteriores: ese acontecimiento no conocerá el valor de verdad (científica, religiosa o de otra índole) ni juicio moral.

No obstante esto, proponemos volver a los encuentros entre los objetivos del trabajador social y los pensamientos de Deleuze: desde los dos puntos de vista hay interés de generar una práctica social con implicancias. Básicamente la diferencia, a grandes rasgos, reside en que un punto de vista interviene desde un lugar muy reducido tratando de llegar a B tras diagnosticar A, y el otro punto de vista, interviene en tanto implicación natural del obrar, de vivir, e intenta modificar el estado de los cuerpos, sin saber si el "punto de partida" es A y sin saber si hay un B que alcanzar o es un C, etc. En esta segunda hay simplemente la necesidad/intuición sentida de lograr un estado de los cuerpos diferente, de hacer refractar el curso de un acontecimiento sin conocer en absoluto sus posibles "consecuencias". Sólo interpretamos aquello que nos rodea y que nos abarca con nuestros parámetros éticos, con nuestras ideas vagas, con nuestras imágenes de pensamiento.

"4. Trabajar interdisciplinariamente con una concepción clara de su rol profesional."

Este objetivo queda muy fuera de foco en el contexto de la lógica del sentido donde las disciplinas tal como las conocemos tenderían a desdibujarse. Tras la lectura deleuziana, las disciplinas dedicadas al conocimiento, al lenguaje determinista, al rigor teórico y taxonómico, quedan totalmente obsoletas. En este sentido, sería más aplicable pensar que se pudieran incorporar elementos propios de la propuesta científica de Morin, la perspectiva de la complejidad. Esa perspectiva, aún encontrándose dentro de una perceptiva marcadamente científica (aunque crítica), tendría muchos más puntos de contacto con un

accionar del devenir, o sea global, lleno de deseo, de impurezas, ruido e igualmente, voluntad ética política.<sup>61</sup>

Los estudios, los ensayos sobre las disciplinas tienden a reforzar las fragmentaciones, los límites entre las mismas, o sea aquellas áreas en las que unas y otras pueden o no pueden obrar, o tan solo opinar. A este respecto, resulta ilustrativo el siguiente párrafo:

“El grupo de los técnicos se encuentra ligado al pensamiento científico [...] Los fines para los cuales este actor social construye el plan no los fija él, aun cuando pueda ofrecerlos en forma condicional como alternativas posibles. Su campo de experiencia es el de los medios y los instrumentos, por lo que su tarea se encuentra presidida por la racionalidad tecnológica.” (Cohen-Franco, 1997: 49)  
Y luego incorporan una idea imposible desde la lógica del sentido, la de *invasión*, veamos: “Uno de los elementos básicos que tiende a producir el enfrentamiento es la tendencia -ya mencionada- de muchos técnicos a invadir espacios propios del político.” (Cohen-Franco, 1997: 50)

Esta tendencia a invadir es justamente lo que necesitaríamos, al punto de no tener técnicos, no tener políticos, no tener burócratas. O sea, la idea no es destruir sino disolver, disolver especificidades, los islotes inconexos.

Toda esta división de tareas, segregación de pensares (o sea, “disciplinas diferentes”), de objetos de estudio y de competencias llega a absurdos

---

<sup>61</sup> “El nuevo paradigma de la antropología fundamental pide una reestructuración de la configuración general del saber. Se trata de bastante más que del establecimiento de relaciones diplomáticas y comerciales entre las diversas disciplinas, lo que no haría más que confirmarlas en su soberanía. Se trata de un replanteamiento del principio de disciplinas que fragmentan el objeto complejo, el cual está constituido esencialmente por interrelaciones, interacciones, interferencias [...] Así pues, se trata, no solo de dar a luz una ciencia del hombre, sino de crear una nueva concepción de la ciencia que ponga en entredicho y cambie de arriba abajo, no sólo las fronteras establecidas, sino también las piedras angulares de los paradigmas y, en un cierto sentido, la propia institución científica. Sabemos perfectamente que la idea innovadora es siempre mal acogida...” (Morin, 1973: 244)

inenarrables que realmente se traducen en última instancia en una gran pobreza humana. Muy claramente, lo expresa Lee:

“El empobrecimiento espiritual y mental de los seres, el deterioro corporal está en relación con las dificultades que presenta el medio para el desenvolvimiento de la potencia creativa de las singularidades. [...] La limitación de las posibilidades expresivas de los seres produce la interrupción de los procesos expansivos y el enquistamiento de la potencia.” (Lee, 2002: 159)

Pero de todas maneras, intentando hacer dialogar los puntos de vista, quizás cuando el objetivo desde el cual partimos este tramo de discusión dice “concepción clara de su rol profesional”, se podría entender “concepción clara y asumida de una ética política” y ya estar logrando una mayor afinidad con la lógica del sentido sin alterar el espíritu de compromiso social. Entonces, podemos también entender que en ambos casos (plan de estudios y lógica del sentido) el acento está puesto en sí en una buena práctica social en armonía con nuestra voluntad, nuestros sentimientos, las demandas de los cuerpos y nuestros pensamientos, o sea, las mencionadas casi-causas. En la lógica del devenir se persigue una buena práctica social, no una buena práctica profesional que puede ser muy sincera como a su vez tener ese artificioso dejo de ser mercenarios de un “deseo de cierto tipo de acción ajena” cuando quedamos sujetos a lógicas mercantiles de sobrevivencia (el trabajo social en tanto profesión que pugna dentro del mercado laboral).

Pese a la insistencia que ya hemos tenido en este sentido, creemos que cabe por última vez en este trabajo aclarar que la idea no es generar una crítica nociva a nuestras intervenciones profesionales y pre-profesionales, sino destacar los puntos débiles que acarreamos como profesión y que, desde esta línea teórica, sólo un cambio abrupto podría revertir.

"5. Utilizar los recursos existentes y disponer de habilidad en la creación de nuevos."

Por último seleccionamos también este objetivo por resultar muy fresco, realmente sentido y por parecer perfilarse en la línea que estamos estudiando. Es un objetivo que da la pauta de una educación diversa, realmente abierta y creativa, que apela al desarrollo humano real de las personas. En esta línea de creación de nuevos recursos a partir de los cuerpos existentes, multiplicar lo existente, es donde encontramos la brecha de lo nuevo. Realmente, consideramos que falta acentuar estos aspectos, perder los prejuicios y los miedos ante la inestabilidad que nos ata a la realidad de tipo objetivo para así poder lograr una primera instancia de liberar pensamiento y su consiguiente acción.

## 7. REFLEXIONES FINALES.

### 7.1. Beneficios que aporta la lógica del sentido sobre viejas discusiones del trabajo social.

Nos gustaría, a medida que vamos cerrando este trabajo, realizar las siguientes reflexiones de un modo sintético, de forma tal que nos sirvan tanto como repaso de ideas ya manejadas, así como de cierre de las mismas.

- a. Asumiendo esta perspectiva teórico-práctica, estaríamos eliminando el problema de la externalidad de la intervención, o sea la intervención entendida como cuestión mutuamente ajena para dos partes: aquella configurada por quien interviene y la correspondiente a *sujetos de tal intervención*.
- b. En el mismo sentido se elimina la externalidad visto desde el punto de los discursos *necesariamente* planificados de modo *apriorístico* en el tiempo y ajenos en el espacio; o sea, esos discursos extraños de pertenencia real al contexto sobre el que se aplicarían, en el que quedan por fuera los directamente implicados.
- c. Otro beneficio que se estaría ganando al incorporar la lógica del sentido a nuestras prácticas, es el de eliminar el componente de intervención en tanto irrupción en cierta vida privada que es vista como un espacio que debería ser digno de total respeto por un lado y por otro intocable. Con la lógica del sentido, la vida deja de ser privada y la intervención deja de ser una invasión para transformarse en un componente natural y propio de la acción expansiva de cada uno. Los otros, los actores colectivos son parte de nuestra acción y experiencia: "...debe cambiar la relación misma de los intelectuales con esos 'movimientos' o 'procesos de subjetivación', abandonando un rol 'representativo' por otro 'experimental'..." (Rajchman, 2000: 100) El respeto por los demás y puntualmente hacia sus ideas se sustituye por la visión ético

política del *actor* trabajando junto con otros y en constante cambio y replanteo del quehacer. “Pensar en las sociedades como ‘todos abiertos’ bergsonianos es imaginar que, debajo de su historia oficial y sus divisiones, existen otras potencias que se actualizan por medio de otros tipos de encuentro e invención.” (Rajchman, 2000: 99) Se vuelve una relación dinámica donde confluyen visiones, se entremezclan, se afectan y al mismo tiempo van actuando, van consolidándose en acción, efectuándose sobre los cuerpos. En palabras de Deleuze, “no hay acontecimientos privados, y otros colectivos; como tampoco existe lo individual y lo universal [...] ¿Qué guerra no es un asunto privado? E inversamente, ¿qué herida no es de guerra, y venida de la sociedad entera? ¿Qué acontecimiento privado no tiene todas sus coordenadas, es decir, todas sus singularidades impersonales sociales?” (Deleuze, 1969: 160)

d. No se elimina la responsabilidad del profesional, sólo cambia de eje. El *profesional* es responsable respecto a sus propias creencias y su propia autorregulación, no responsable jerárquicamente hacia un supervisor o responsable con respecto al conocimiento o a la ciencia. No es responsable hacia algo externo o ajeno a él sino hacia su propia integridad. Al mismo tiempo también la responsabilidad cambia de eje en sobre quien intervenimos, si es que es posible mantener estos términos como tales. El típico sujeto de intervención es ahora potencia en sí, voluntad de desarrollo y acción. Su devenir en parte depende de sus acciones por forjarlo, moldearlo, siempre que lo desee.

e. Por último, en este repaso nos interesa resaltar uno de los cambios más importantes que nos proveería este punto de vista. Las situaciones que valoramos como negativas, retrasadas o de carencia dejan de ser tales comenzando a primar la producción, la voluntad de deseo. Queda claramente ilustrado en la siguiente cita:

“El deseo nada tiene que ver con la carencia, con la búsqueda de algo trascendente, de un objeto exterior. El deseo es producción, es creación, es

apetencia de sí.” (Lee, 2002: 135) “La línea hegemónica del pensamiento occidental unió el deseo a la carencia: se desea porque se carece, y se carece aquello que no se posee. Cuando se liga el deseo a la carencia, se lo separa del devenir, pierde su carácter procesual; se interioriza y demanda un objeto que lo satisfaga. Pero el objeto satisface al deseo solamente en apariencia, puesto que el deseo siempre tiende a lo Otro, a lo inalcanzable, a la trascendencia.” (Lee, 2002: 141)

## **7.2. Necesidad de reformular subjetividades, necesidad de alterar la profesionalización de las prácticas sociales.**

Con todo lo discutido hasta ahora, es claro que asumir la lógica del sentido tal como la hemos expuesto –que, dicho sea de paso, ha sido de una forma altamente simplificada– es imposible de hacer *sin más* dentro del contexto del trabajo social de hoy. Fuera de las márgenes de la profesionalidad, o sea, dentro de prácticas sociales generales, parece más sencillo, más viable de introducir sus visiones, sus ideas. No obstante, sea cual sea el contexto en el que queramos asumir esta lógica diferente, apostamos a la posibilidad de dejarnos permear por estas ideas, pues al ser asumidas nos vamos liberando de muchas restricciones vitales. No sería un proceso automático ni sencillo ni tenemos muchas más pautas para lograrlo más allá de la asunción de tal necesidad en las subjetividades de quienes realizamos prácticas sociales en general. Es simplemente un anhelo por liberar los marcos de acción que limitan al ser humano y lo reprimen constantemente impidiendo su verdadero desarrollo de ser en libertad, en afección.

“Anhelamos una vida diferente, y no nos damos cuenta de que nosotros mismos, con nuestro modo de pensar, con nuestra forma de considerar la realidad, la inhibimos; nos esforzamos en inmovilizar la vida, en detener el devenir, pero la vida no se detiene, resiste, pugna por su afirmación, por la alegría.” (Lee, 2002: 170)

### 7.3. Otras implicancias sobre el rol profesional.

El vector de intervención profesional típico cambia sustancialmente desde el momento en que el técnico deja de ser un ser aislado, un ente aséptico y portador de un proyecto político más o menos ajeno a ser "implementado". No debemos llegar con esto a una conclusión pueril del tipo "el autor insiste en resaltar la importancia del/los otro/s a la hora de intervenir", sino que en realidad estamos buscando la reflexión poco habitual que nos indique que no hay esos otros ni ese ego con que solemos identificarnos. El concepto de identidad, el ego con que solemos identificarnos, deja de tener relevancia analítica y práctica, pues es inexistente por definición. "Siempre hay otro aliento en el mío, otro pensamiento en el mío, otra posesión en lo que poseo, mil cosas y mil seres en mis complicaciones..." (Deleuze, 1969: 298)

En esta línea, el trabajo social deja de ser la acción de un ser que recibió una instrucción específica y es el indicado para tal y tales tareas. En el extremo de las cosas, sólo hay cuerpos, solo flotan cuerpos. Los cuerpos tienen voluntad, se mueven por ésta, actúan por creencias, por intuiciones. Su actuación no es aislada, es social siempre. "Lo que hay en los cuerpos, en la profundidad de los cuerpos, son mezclas: un cuerpo penetra a otro y coexiste con él en todas sus partes, como una gota de vino en el mar..." (Deleuze, 1969: 29) Existe singularidad, una forma particular de ser efectuado (se ha mencionado cierta posibilidad de *esencia*), sí, pero no un ego opuesto a la *otredad* del análisis tipo antropológico. En esa particularidad la persona que intervendría carga con ese posible proyecto político que podría haber mentado o acuñado producto del colectivo del que representa parte (la multiplicidad de ser uno y varios) pero que necesariamente es diluido analíticamente en su formato original por tantos acontecimientos que se van efectuando, invaden y corrompen todo aquello que es pensado y desarrollado desde la mirada de lo único. El juego de lo resuelto, no sólo que *parte de un error* sino que es inviable en su ejecución. En este sentido la planificación es un vano intento por querer abrazar en términos de

conocimiento y tecnicidad lo inasible, el devenir, los cuerpos en constante acción y las inmanencias en inacabable reverberancia.

Al aplicar esta transformación de la lógica aristotélica a la estoica, del trabajador social profesional quedará una persona reducida y al mismo tiempo ampliada, con afán de acción, de desplegar transformaciones, cambios en los cuerpos y en las subjetividades. Desaparece la figura que le otorga al técnico el derecho y la obligación de ser la persona más idónea para efectuar o gestar tales cambios; desaparece su saber, su acopio de marcos teóricos interpretativos; desaparece también su relación laboral de dependencia económica y jerárquica. En sí, el trabajo social (y otras disciplinas intervencionistas) de tipo profesional quedaría totalmente desdibujado, eliminando la noción de expertos en materia de prácticas sociales. La práctica social, lejos de un patrimonio exclusivo de estas profesiones modernas, será una característica humana, propia del afán expansivo de la vida; y la práctica social positiva sería un aspecto deseable en todos: una asunción de una ética de acción comprometida con un deseo de un mejor porvenir colectivo, más afectivo.

#### 7.4. ¿Caminos posibles?

Cabe preguntarnos cuáles pueden ser las vías de encaminar estas prácticas. La propuesta altamente teórica de Annabel Lee que hemos consultado tantas veces a lo largo del trabajo, finalmente sugiere el trabajo comunitario como entorno propicio e idóneo para posibilitar la emergencia de afectividades dinámicas, ajenas al prejuicio y sin restricciones ni trabas.

“Los procesos de colectivización que acentúan la afirmación [...] son posibles cuando los hombres y mujeres [...] abandonan los diagramas de poder instaurados y promueven una práctica política colectiva que involucra a cada uno de un modo distinto. Se generan, así, las condiciones para el despliegue de una potencia expresiva y creativa...” (Lee, 2002: 201) “Los colectivos de

producción desarrollan un modo peculiar de producción inmanente que no parte de la carencia, de la necesidad, no supone la separación de los seres entre sí y de los seres con el universo..." (Lee, 2002: 202) Estos son los espacios privilegiados, pues constituyen esos lugares que eluden las opresiones típicas del estado, son algunas de "las fuerzas que hoy no se dejan 'capturar' en la racionalidad del estado-nación moderno [...] La violencia de esas fuerzas<sup>62</sup> se pone de manifiesto en la porfía con que irrumpen en los territorios y plantean interrogantes que no encajan en las maneras establecidas de hacer las cosas ni en las filosofías políticas heredadas, obligándonos a 'pensar de otra manera'." (Rajchman, 2000: 102)

Deleuze por su parte, fiel a su estilo esquivo, no arriesga en el texto que hemos utilizado como fuente principal ninguna estrategia o punto de partida demasiado claro. Las claves de la propuesta particular de Deleuze son las que hemos visto como *juego ideal* en el tramo de obstáculos epistemológicos. Se trata de afirmar el azar, hacer de él un objeto de afirmación. Pero la misma Lee reitera, tal como hemos dicho nosotros varias veces, que: "para su realización, no hay métodos, no hay estrategias pre-establecidas, sólo su propio ejercicio, en relación a los planos de inmanencia, a las dimensiones trascendentales que constituyen el mundo-Afuera. La política encuentra una dimensión inmanente-trascendental, no se somete al dominio de lo empírico-trascendente, a ninguna instancia exterior al proceso mismo de producción." (Lee, 2002: 204)

"Es, pues, el juego reservado al pensamiento y al arte, donde ya no hay sino victorias para los que han sabido jugar, es decir, afirmar y ramificar el azar [...] Este juego que sólo está en el pensamiento, y que no tiene otro resultado sino la obra de arte, es también lo que hace que el pensamiento y el arte sean reales y trastornen la realidad, la moralidad y la economía del mundo." (Deleuze, 1969: 80)

---

<sup>62</sup> Rajchman también destaca otros movimientos posibles de no dejarse capturar según Deleuze, incluyendo movimientos religiosos, "aldeas globales", otras minorías e incluso "corporaciones multinacionales" (Rajchman, 2000: 102).

### **7.5. Finalmente.**

El trabajo social es una disciplina que, entre tanta disciplina y ciencia, es quizás de las más lejanas en efectucción con respecto a los principios científicos que parecerían inspirarle (o que se intentan imprimir en él) y al mismo tiempo, es una de las disciplinas más apegadas al nivel de los cuerpos, a la superficie. Por esto, la misma cuenta con ventajas importantísimas para desafiarse encarnar esta paradoja de propuesta que promulga la reunión con los aspectos más radicales del sentir vital.

## 8. BIBLIOGRAFÍA.

\*Cohen, Ernesto; Franco, Rolando. 1997. "Evaluación de proyectos sociales" México, ed. Siglo XXI.

\*Deleuze, Gilles. 1968-1988. "Diferencia y repetición" Barcelona, ed. Júcar.

\*Deleuze, Gilles. 1969-1989. "Lógica del sentido (con prólogo de Miguel Morey)" Barcelona, ed. Paidós.

\*Lee Teles, Annabel. 2002. "Una filosofía del porvenir. Ética y política" Buenos Aires, ed. Altamira.

\*Mondolfo, Rodolfo. 1953-2002. "Breve historia del pensamiento antiguo" Buenos Aires, ed. Losada.

\*Morin, Edgard. 1973-1992 "El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología" Barcelona, ed. Kairós.

\*Morin, Edgard. 1994 "Epistemología de la complejidad", en: "Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad" (Schnitman, Dora *et al.*) Buenos Aires, ed. Paidós.

\*Rajchman, John. 2000-2004. "Deleuze. Una guía" Buenos Aires, ed. Nueva Visión.

\*Sarte, Jean Paul. 1965-1987. "Crítica de la razón dialéctica" Buenos Aires, ed. Losada.

## 9. DOCUMENTOS.

\*UdelaR. 1992. "Plan de estudios 1992" Montevideo, ed. DTS-FCS-UdelaR.