



Trabajo final de grado
modalidad ensayo-otros

Br: Iara Pereyra Cubas

Tutora: Asist.Mag. Lisette Grebert
Revisor: Asist.Mag. Daniel Fagundez
Agosto, 2022. Montevideo.

A tu memoria, que también es la del mundo.

"Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos"
(Deleuze, Guattari, 2015).

No soy yo quien escribe, somos varixs que piensan. Entre estos devenires la escritura posee la potencia de poblar y dar vida a una tribu que piensa conmigo. Cada trazo de este mapa trae consigo gestos amistosos, hilos envueltos en un mar de afectos. Así la autoría se traza como un esbozo posible y singular de un paisaje que no cesa de ser imaginado y creado colectivamente.

Sentimos el movimiento de una fuerza subterránea, el eco de una ola nos susurra que es posible pensar de otro modo. La escritura de este ensayo es un llamamiento a escuchar esos sonidos, a dejarnos afectar por esa fuerza.

ÍNDICE-MAPA

Construcción del problema.....	5
De cómo las imágenes hacen mundo(s).....	7
La imagen dogmática del pensamiento.....	9
Orden de la imagen dogmática y de las instituciones en relación a la locura.....	12
La locura: tramas visibles e invisibles.....	17
Problematización de la producción de conocimiento y de las prácticas psicológicas.....	25
Otros modos posibles: Por una psicología creativa.....	32
Mapa de imágenes-gesto.....	36
Referencias bibliográficas.....	42

Construcción del problema

El presente ensayo se afirma desde una ontología del devenir y una política afectiva (Teles,2018) desplegando la inquietud por las imágenes de pensamiento (Deleuze,1996) y por cómo estas hacen carne en los modos de existencia.

De allí se sitúa y critica la concepción de imagen dogmática del pensamiento -que plantea un modo de entender la realidad y un tipo de relación particular con el pensamiento, la vida y lo minoritario- (Deleuze,1996), con la intención de interrogar y hacer visible cómo ésta opera en relación a las prácticas de producción de conocimiento -particularmente las prácticas psi- y como en su ejercicio se afirma un diagrama que comprende a la diferencia como desvío del orden dominante.

De esta manera se busca abrir la discusión sobre cómo se despliegan los efectos de producción de la imagen dogmática del pensamiento, proponiendo problematizar y dislocar en particular uno de los efectos más visibles dentro del campo psi como lo es la concepción sanitarista que existe sobre la locura. Se pretende hacer visible cómo se articula la visión sanitarista con la imagen dogmática del pensamiento y cómo esta perspectiva acerca de la locura da cuenta de prácticas y modos hostiles de relacionamiento con la vida y con los diversos modos de habitarla; pues este ensayo se recuesta en la línea conceptual que concibe la locura como un modo de subjetivación singular y una sensibilidad inherente y transversal a la vida, y no como un estado particular de algunos sujetos.

De este modo podemos pensar que el modo en como una sociedad se relaciona con la locura, da cuenta de cómo ésta se relaciona con el pensamiento y la vida, con los misterios que hay en ella, con la diferencia, la desobediencia, así como con lo incierto e inexplicable de nuestro mundo.

Por otra parte, y apoyándome en los gestos que la locura permite y hace ver, este ensayo propone intensificar la posibilidad creativa que puede desplegarse cuando nos atrevemos a pensar de un modo más heterogéneo y desobediente, dando pasaje a imágenes de pensamiento singulares que en su devenir producen una relación afirmativa con la vida.

Dentro de este entramado es posible comprender la locura como devenir minoritario (Deleuze, Guattari, 1990), como aquello que derrama y se diferencia del modelo mayor que sostiene la imagen dogmática del pensamiento. De esta manera, la locura se afirma como un modo singular de subjetivación, de producción y organización disidente de la vida singular y colectiva, que hace posible otro tipo de relación con el pensamiento y la diferencia, intensificando la enunciación de existencias que han sido históricamente invisibilizadas y/o rechazadas desde discursos dominantes.

Siguiendo estas líneas este ensayo invita a crear un modo de relación con la producción de conocimiento y con la psicología que permita a esta afirmarse en su potencia creativa, dejándose

afectar por la filosofía y el arte , para poner el acento en la imaginación y la experimentación del encuentro con otros. Una psicología que se inquiete por la relación y la diferencia, insistiendo en la producción de un pensamiento moviente y afectivo que no cese de crearse, (con)moverse y problematizarse a sí mismo.

En relación a ello, finalmente se despliegan a modo de Atlas algunas imágenes, escritos y paisajes a las que en su entramado denomino imágenes-gesto, es decir, pequeñas composiciones y narrativas que emergen de encuentros colectivos y de espacios de pensamiento, y que dan cuenta de esta insistencia caprichosa por imaginar y experimentar la vida como laboratorio de afectos, volviendo posible el ejercicio de efectuar modos amorosos y amistosos de relacionarnos y de producir mundo.

De cómo las imágenes hacen mundo(s)

"Puede ser que haya otro mundo dentro de éste, pero no lo encontraremos recortando su silueta en el tumulto fabuloso de los días y las vidas, no lo encontraremos ni en la atrofia ni en la hipertrofia. Ese mundo no existe, hay que crearlo como el fénix."¹

Una Imagen puebla nuestro pensamiento hasta despoblarlo, nos asfixia y arrasa, nos inmoviliza agotando nuestra imaginación. De la mano de ella, la tradición nos enseña a ensamblar una historia única, lineal y evolutiva, que proclama ser la de todos los pueblos aun cuando niega e invisibiliza su existencia.

Esta historia que determina una Imagen mayor (Deleuze, Guattari,1990) de mundo, estableciendo una relación particular entre el ser y el tiempo, supone un origen en el sujeto y una sucesión que avanza por contigüidad de hechos y traza un recorrido que es el de los grandes momentos, presentando al destino como fin último.

El presente entonces será entendido como efecto de un pasado que ya ocurrió y condición de un futuro que siguiendo los moldes de la representación se encuentra condenado a la reproducción idéntica.

Pareciera vislumbrarse un tiempo que grita por encontrarse apretado entre las agujas de los relojes.

La regencia de esta imagen aún hoy domina nuestras relaciones produciendo siempre esquemas de lo mismo, encandilándonos con las destellantes luces de la razón.

Para Annabel Lee Teles (2018) "en nuestros días, seguimos gobernados por planos de organización trascendentes; ya no el ser supremo, sino trascendencias desacralizadas que ofrecen instancias coercitivas, globalizadoras y abstractas que se presentan como evidentes y necesarias."(p.96).

Mediante la afirmación de un modelo regido por el plano de inteligibilidad empírico-trascendente (Teles,2018) con principios que garantizan la racionalidad objetiva, se sostiene un modo de pensamiento que encarna la tristeza de lo uno. (Deleuze, Guattari,2015)

De esta manera, se considera a este plano como realidad única, en lugar de entenderlo como "una dimensión entre las múltiples dimensiones que constituyen la realidad temporal en la que estamos insertos"(Teles,2018.p.103). Siguiendo a la autora, arraigarse a este plano nos significa abrazar la inhibición de nuestra potencia creativa singular y colectiva.

En este territorio donde nada es fértil pues todo ya está dado, pareciera que nos condena lo irrespirable. Las fuerzas reactivas (Deleuze,2019) adormecen nuestra imaginación y detienen el

¹ Cortázar, J. (2010) Rayuela. Montevideo: Santillana

movimiento de producción de otros modos de vivir y de relacionarnos. El desierto afectivo (Pal Pelbart,2019) crece y parece sumirnos en una pasividad absoluta. Desde allí, nos arrasan las pasiones tristes, aquellas que como anuncia Deleuze (2017) en consonancia con la filosofía de Spinoza, propician un pasaje de disminución de nuestra potencia y actúan sobre nuestros cuerpos impidiendo que se efectúen y conserven las relaciones que nos son convenientes y nos componen.

Pero el pensamiento se produce, no es algo dado de antemano sino que envuelve y se deja envolver por relaciones, derramando estos esquemas que parecen condenarnos. Convoca a las fuerzas cósmicas para cuestionar las certezas del presente e instala la necesidad de liberarse de las líneas rígidas que le ordenan aplacar su movimiento.

Cuando Deleuze (2019) habla de un pensamiento sin Imagen, nos propone suspender los ecos de la imagen dogmática, abandonar la representación para liberar al pensamiento del orden de lo preconcebido. Este ejercicio, al ponerse en acto traza nuevos posibles, y de modo inmanente crea nuevas imágenes de pensamiento, pero estas son móviles y siempre devienen otras, no hay una que prime sobre el resto sino pura relacionalidad.

Si las imágenes hacen mundo, si crean realidad encarnando los cuerpos y los modos en los que nos relacionamos con el pensamiento y con la vida, entonces quizá sea hora de cuestionar y problematizar la regencia de una única Imagen y hacer visibles sus efectos descompositivos, situando de esta manera un problema no solo ontológico y epistemológico, sino también político. En esta dirección se vuelve necesaria la insistencia por pensar de un modo que se aleje de estos esquemas.

Desanudar al pensamiento de esta trama, requiere una sensibilidad desquiciada (Canavera, 2015), componer “una lógica de la sensación capaz de «captar fuerzas», siendo así mismo el pensamiento”(…)“a quien incumbe la tarea de hacer sensibles y pensables fuerzas que no lo son, de igual manera que la música debe hacer sonoras fuerzas insonoras, y la pintura visibles fuerzas invisibles”(Canavera, p.85).

Estas andanzas implican habitar un movimiento que nos libere del sentido común, invocar la fuerza de un pueblo a ser creado (Deleuze, Guattari,1990), abandonando los criterios de la verdad y la moral para afirmar un pensamiento que se arriesgue a captar aquello que parece inaudible, pero sin embargo reverbera subterráneamente.

La imagen dogmática del pensamiento

"En manos de certezas, todas las ideas se llevan como collares que ahogan."²

Para acercarnos a la noción de imagen del pensamiento es preciso encontrarnos con Deleuze (2019) y su crítica a un modo de pensar que se ha instaurado y ha constituido un modo particular de relación entre el ser y el mundo, en el transcurso de la filosofía occidental.

Como menciona Alvarez Asiáin (2007) siguiendo al filósofo, la imagen del pensamiento es aquello que vuelve posibles las coordenadas de producción y emergencia de este, determinando una orientación que visibiliza lo que afecta y moviliza al pensamiento en un momento determinado.

De esta manera, el modo en el que habitualmente pensamos insinúa algo del orden de lo dado, sirviéndose de un sistema de referencias preestablecidas que guían al pensamiento y lo orientan otorgándole una forma.

La tradición filosófica anclándose en el esquema del dogma, ha dominado al pensamiento negando toda otra imagen posible y entregando su voluntad a la regencia de la verdad como fin último de la filosofía. Doblegando así su propia potencia, y capturando su devenir al servicio de un régimen productivo determinado, configurando lo que Deleuze (2002) llama imagen dogmática del pensamiento.

En palabras del filósofo (2002) "No hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto" (p.205).

Siguiendo a Deleuze y Guattari (2015), este orden, regido por la representación, configura un modelo arborescente que siempre propone un centro de significado y subjetivación, configurando una unidad superior de la cual surgen uniones que se agrupan acorde a un orden preestablecido. Las relaciones que a partir de allí se despliegan producen lógicas jerárquicas que determinan el interjuego de oposiciones duales y toda una estratificación de la realidad, que tiende a reducirla.

Al dialogar con Deleuze (2019), concebimos que desde esta Imagen (con I mayúscula puesto que hace referencia únicamente a la existencia de sí misma), el pensamiento se presenta como ciencia pura, siendo la búsqueda de la verdad su fin último. La conciencia, entendida como interioridad, tendrá aquí un lugar privilegiado, puesto que es quien posee la capacidad de vislumbrar lo verdadero, aquello que está allí esperando a ser descubierto.

Así, la verdad como origen y fundamento del pensamiento hace al buen pensador en tanto le permite desplegar su buena voluntad, mediante el ejercicio natural de sus capacidades para alcanzar el conocimiento verdadero.

² Percia, M. (2017) Demasías locuras normalidades. Bueno Aires: La cebra

Desde aquí, pensar, involucra un proceso que se da en un sistema cerrado, que busca replicar, definir y explicar la realidad e implica evitar las trampas del exterior de la conciencia, guiándose por el sentido común. Como afirma Julien Canavera (2015) conversando con Deleuze: “Tal presupuesto de un pensamiento naturalmente dotado para lo verdadero se expresa a su vez bajo el doble aspecto de una «recta naturaleza del pensamiento» y de una «buena voluntad del pensador», que configuran las dos alas (o mitades) del «sentido común».” (p.90)

De esta forma, la conciencia como interioridad del ser, afirma la noción de un sujeto aislado de su medio, que mantiene con éste relaciones organizadas, reguladas y estables, acordes a la moral y al buen sentido, siendo este último encargado de imponer una determinación temporal, espacial y ontológica particularmente sedentaria.

Si la imagen dogmática aborrece y condena el Afuera es precisamente porque éste admite la “intrusión de lo heterogéneo en el pensamiento”(Sauvagnargues, 2009, p.80). Para ella el pensamiento es lo uniforme, aquello que se guía por la lógica de lo claro y distinto mediante un proceso de interiorización que como menciona Canavera (2015), es inherente a la lógica del reconocimiento y que opera “en el campo de lo homogéneo de los objetos reconocidos y/o de las significaciones explícitas”(p.426).

Encontramos en Julien Canavera, quien rigurosamente estudia el pensamiento de Deleuze, la pista de que para desplegar una variación en el ejercicio del pensamiento, es necesario pensar las fuerzas que lo determinan.

La noción de Afuera, entonces cobra sentido como aquel diagrama o campo informal de fuerzas en donde se conectan todos los posibles. Es lo que Gilles Deleuze precisa como plano de inmanencia y en donde se vislumbra lo marginal del pensamiento, lo imperceptible, aquello que escapa a toda lógica de representación, lo puramente relacional. (Canavera,2015)

Por su parte la imagen dogmática niega este modo de designar el Afuera, constituyéndose esta negación, junto con el culto a la interioridad como sus principios rectores. (Canavera,2015).

En este sentido, como acucia el autor:

El rechazo en el no-ser —lo imperceptible y/o impensable— de todo aquello que no pasa por la red conceptual de la representación es sintomático de ese estado de «bloqueo» y «fatiga», cuando no de «dogmatismo» y «ceguera», al que aboca el imperativo de «orientarse en el pensamiento» cuando sucumbe a la presión de lo

que se da a conocer, a partir de Nietzsche y la filosofía, como «fuerzas reactivas» de conciencia. (Canavera,2015 p.425)

Negar el Afuera y asumir la reducción de estas relaciones implica entonces considerar al sujeto desde una concepción molar (Guattari, Rolnick, 2013), que captura la expresión del ser en el agente individual, otorgando a la conciencia y a las instancias intrapsíquicas un valor preponderante en los procesos de subjetivación y dejando de lado el plano infinito de relaciones que también los compone. Esta concepción de sujeto individual, a la vez portador de una identidad que lo define, lo separa y recorta de la naturaleza y de las fuerzas del mundo, se realiza como efecto de la relación entre la interioridad y la exterioridad afirmando una visión dicotómica y estratificada de lo viviente.

Así se define un único modo en el que el ser se expresa, reconociéndose siempre en comparación a un modelo prefabricado que responde a lógicas que determinan el estado de poder y dominación del orden mayor (Deleuze, Guattari, 2015).

Siguiendo esta línea, la diferencia no es tomada por la diferencia en sí, sino en relación a una identidad ya establecida, “la anomalía singular (o diferencia real) ya no es abordada en y por sí misma; antes bien, sólo se vuelve pensable pasando por el filtro de la identidad y la semejanza que el acto mismo de reconocer le impone”(Canavera p.93).

Lo inmovil aprisiona al pensamiento y lo deja a merced del dominio del orden establecido, configurando un modo de conocer en el cual no hay lugar para la creación inventiva, pues el fin siempre es el mismo.

Dentro de estos cánones no es posible habilitar la extrañeza de lo novedoso, ya que la diferencia será silenciada al ser tomada como transgresión de lo verdadero, fugándose del orden de la representación. “Todo aquello que no se armonice con el canto monocorde de lo Idéntico será necesariamente rechazado e inaudible” (Canavera,2015, p.99).

Orden de la imagen dogmática y de las instituciones en relación a la locura.

"Entonces no había desorden, entonces el mundo seguía siendo algo petrificado y establecido, un juego de elementos girando en sus goznes, una madeja de calles y árboles y nombres y meses."³

Como hemos visto, en su hacer mundo la Imagen dogmática constituye y estratifica un saber dominante, que interpreta la realidad mediante la afirmación de la verdad y la primacía de la razón. De esta manera se entiende al sujeto y se promueve el valor de la existencia en relación a su capacidad de pensar racionalmente. Por lo que quienes carezcan de estas facultades se verán condenados a los avatares de la sin razón, siendo esta asociada históricamente como efecto de la locura, disturbio errático que en su habitar se deslinda de las percepciones de lo verdadero (Foucault,1998).

De tal manera la locura queda reducida y exiliada del pensamiento, evidenciándose su derrota filosófica.

Como menciona Michel Foucault (1998) en la edad media ya se encontraba presente el dispositivo de confesión ejercido por el poder pastoral de la iglesia como instancia reguladora y moralista del alma, siendo la locura producto de su perturbación demoníaca. El pasaje a la modernidad trae consigo un movimiento de este poder, que comienza a desplegarse con mayor fuerza aliándose en primera instancia con la medicina y posteriormente con la psiquiatría como dispositivo que se inscribe sobre el cuerpo de los alienados (Foucault,1998), definiendo y moldeando sus bordes.

En el tomo I de historia de la locura en la época clásica, Foucault (1998) hace una precisión que resulta exquisita, en torno a la alienación. Pues ésta da cuenta del movimiento que traza el encierro de la sinrazón y de cómo la locura se relaciona con este movimiento, siendo determinada por los discursos y lo que estos hacen ver.

Sigamos las palabras del filósofo:

Alienación: esta palabra, aquí al menos, no quisiera ser totalmente metafórica.

Intenta, en todo caso, aquel movimiento por el cual la sinrazón ha dejado de ser experiencia en la aventura de toda razón humana, y por el cual se ha encontrado rodeada y como encerrada en una casi-objetividad. Entonces, ya no puede seguir

³ Cortázar, J. (2010) Rayuela. Montevideo: Santillana

animando la vida secreta del espíritu, ni acompañarlo con su constante amenaza. Ha sido puesta a distancia, a una distancia que no es tan sólo simbolizada, sino realmente asegurada en la superficie del espacio social, por los muros de las casas de internamiento.(p.87)

Como nos cuenta Paulo Amarante (2006),“a partir del siglo xix, se da la producción de una percepción dirigida por la mirada científica sobre el fenómeno de la locura y su transformación en objeto de conocimiento: la enfermedad mental” (p.20).

De aquí que tanto el dispositivo de medicalización como el dispositivo terapéutico tomen fuerza y se legitimen en la esfera de las prácticas médicas psiquiátricas, delimitando un saber que es el de la verdad objetiva y la ciencia.

De esta manera la medicina y el poder médico hegemónico toman una posición jerárquica en relación a las producciones de conocimiento así como los discursos que son desplegados en torno a la locura, limitando su existencia y reduciendola al binomio salud-enfermedad.

Esto nos lleva a pensar de la mano de Foucault (1998) el modo en el que los hospitales psiquiátricos siendo parte constitutiva de las técnicas y las instituciones disciplinares, regulan, controlan y vigilan los cuerpos, produciendo toda una trama de fuerzas que se ensamblan y ejercen su poder mediante prácticas y discursos que operan produciendo modelos de normalización.

Uno de los efectos del disciplinamiento entonces, tendrá que ver con que los cuerpos se adecuen a las formas de las estructuras rígidas, y funcionen acorde a sus lógicas, es decir que se vuelvan obedientes y útiles al régimen del orden. Así, dirá Foucault (2006) el disciplinamiento requiere que los cuerpos se vuelvan dóciles y se entreguen a las condiciones que el poder les exija. La disciplina, es una técnica que, en palabras del filósofo francés, "centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez" (Foucault, 2006, p. 225).

Judith Revel, pensando con Foucault, expresa que “el régimen de disciplina se caracteriza por cierta cantidad de técnicas de coerción que se ejercen según un control sistemático del tiempo, del espacio y del movimiento de los individuos, e invisten particularmente las actitudes, los gestos, los cuerpos” (2008, p. 32).

Siguiendo estos esquemas, el régimen se asegura que la perturbación o desviación de aquello que escapa de la norma, sea asociada directamente a la locura como viva expresión de la diferencia, justificando el modo en el cual la misma es segregada en favor de la seguridad y el bienestar social.

Los discursos y saberes dominantes volverán posible un escenario en el que los cuerpos que encarnan la diferencia sean determinados como cuerpos enfermos, siendo las instituciones de

encierro, a las que Foucault (1998) ha estudiado exhaustivamente, productoras de dispositivos destinados a reorganizar el funcionamiento de los cuerpos.

Experiencias delirantemente desorganizadas, realidades aparentemente incongruentes constituyen existencias invisibilizadas, o enunciadas y enclaustradas en la alteración de lo normal. Lo distinto es visto como amenaza, a tal punto que el miedo a lo extraño legitima prácticas de invisibilización y exclusión.

En este punto se torna necesario dar cuenta de cómo las instituciones de encierro producen y forman parte de la trama que erige el régimen disciplinario. Para ello dialogamos con Goffman (2001), quien en su ensayo titulado *Internados*, despliega la descripción y el análisis de los hospitales psiquiátricos, categorizando a estos dentro de lo que denomina como instituciones totales.

Ellas comprenden el lugar de residencia en donde los individuos (catalogados como internos), son aislados del campo social, compartiendo las rutinas que la institución determina como necesarias para encauzar su disciplinamiento.

Esta tendencia totalizadora es acompañada de un diagrama de los espacios y los flujos de fuerzas que configura y adquiere una forma material particular. Así puertas cerradas y altos muros, constituyen obstáculos que impiden la interacción de los internos con el exterior.

Como menciona el sociólogo “todos los aspectos de la vida se desarrollan en el mismo lugar y bajo la misma autoridad” (Goffman, 2001, p.19).

De esta manera la vida en tales instituciones adquiere un carácter homogéneo y estrictamente programado, que le es útil a las lógicas disciplinares e institucionales.

De ello se sirve Ervin Goffman para decir que “ toda institución absorbe parte del tiempo y del interés de sus miembros y les proporciona en cierto modo un mundo propio; tiene, en síntesis, tendencias absorbentes” (2001, p.17).

Estos planteos evidencian hasta qué punto la existencia en la institución no pasa por afirmar la vida sino por resistir, ya que el encierro disminuye la potencia de los cuerpos, descomponiéndolos y dejándolos a merced de las pasiones tristes (Deleuze, 2017).

Si las instituciones de encierro de regímenes disciplinarios (Foucault, 1998) y sus lógicas persisten es gracias a cómo pensamos el ser, de esta manera la imagen dogmática construye y erige un modo de entender al sujeto, que es funcional a ellas.

Cuando Knut Boesers interroga a Michel Foucault respecto a la escritura de sus obras y sobre si esta se corresponde con la necesidad de retratar la historia de los perdedores, el filósofo responde lo siguiente:

Quienes fueron vencidos - en caso de que los haya, además- son aquellos a quienes, por definición, se les ha quitado la palabra. Y si pese a ello hablaran, no lo harían en su propia lengua. Se les ha impuesto una lengua extranjera. No están mudos. No es que hablen una lengua que no hayamos escuchado y nos sintamos hoy obligados a escuchar. Por el hecho de estar dominados, se les impusieron una lengua y ciertos conceptos. (Foucault, 2012)

Lo que nos ayuda a visibilizar Foucault (2012), y es sumamente relevante insistir en este punto, es cómo en relación a las instituciones de encierro, el poder-saber de la medicina (Foucault, 2012) ha hecho de los cuerpos y los sujetos un territorio de dominio para el despliegue de sus discursos y prácticas. De esta manera estas mismas prácticas han dejado a la locura en un lugar de pasividad y estigmatización, precipitando su silencio, justamente porque se habla por ella.

En la línea de lo discursivo, sucede que la homologación de la locura con el padecimiento psíquico e incluso con la noción de salud mental, dificulta poder salirse de los moldes de la imagen dogmática. Cuando solemos hablar de salud mental, lo hacemos mostrando la cara de su reverso, de alguna manera nos seguimos posicionando desde el lugar de la enfermedad, en una relación de pares opuestos. Seguimos perpetuando la escisión.

Si bien se reconoce que desde una perspectiva de derechos humanos es necesario un ejercicio político de reivindicación y problematización en torno al campo de la salud mental, y que es relevante visibilizar que esta noción abrió el debate y la crítica en relación a categorías tales como enfermedad mental y trastorno mental, asumiendo que a su vez políticamente este concepto debió tomar consistencia para volver posible un plan de pensamiento colectivo en relación a la creación del pre-proyecto de ley de salud mental y la posterior aprobación de la ley 19.529, ésta no deja de ser en sí misma una noción problemática, que expresa reduccionismos y dificulta crear una relación singular con la locura, puesto que la sigue ubicando en relación a lo mental, separada de cualquier otro tipo de proceso o territorio, poniendo de manifiesto nuevamente el plano de lo racional como algo preponderante.

En un mundo donde todo está determinado por el lenguaje, las palabras son como hechizos. Si hablar de ciertas nociones obtura al pensamiento, entonces se vuelve necesaria la pregunta sobre cómo nombrar ¿es posible nombrar saliéndose de categorías que solo enraizan? ¿se puede liberar a la locura de las cadenas significantes que la atan?

Hilvanando este pensamiento, Marcelo Percia dirá que “no saber nombrar no equivale a difundir vaguedades ni a nombrar sin saber. Se trata de aprender a pensar lo sin nombre”(2018, p.23).

Así mismo el autor (2017) trae la noción de demasía como aquello que desborda todo intento de captura. Ella derrama el orden, provocando una fisura que turbulentamente se fuga de lo establecido. Así, en las demasías también hay locura, pero desde un tenor estético y político, pues en ellas se presenta un des-orden que es un orden otro, que irrumpe en un estado de cosas.

La locura: tramas visibles e invisibles

“En nuestra manera de imaginar yace fundamentalmente una condición para nuestra manera de hacer política. La imaginación es política, eso es lo que hay que asumir. Recíprocamente, la política no puede prescindir, en uno u otro momento, de la facultad de imaginar”⁴

Como en un telar, paseando unas sobre otras, las fuerzas que componen el entramado de la locura, configuran zonas de visibilidad y zonas casi imperceptibles, zonas más estriadas que se rigen por la forma y el orden, y otras más lisas e informales, indeterminadas (Deleuze, Guattari, 2015). Las primeras, es decir las tramas comúnmente visibles, con sustento en la imagen dogmática, han erigido un modo de relación con la locura que, como hemos visto, busca silenciar todo lo que escapa a las producciones del orden hegemónico.

Pero lo que no se ve también existe, las tramas invisibles, resistiendo como luciérnagas, nos hablan de aquello que pide pasaje en la invisibilidad, rescatan lo creativo del caos (Guattari, 1992) y el des-orden, nos incitan a preguntarnos ¿por qué las fuerzas del orden dominante se han empeñado tanto en silenciar a la locura?

Acercándonos a Foucault (1998) podríamos conciliar que a lo largo de la historia, lo que la locura ha callado a fuerza de dominio es su potencia. Como menciona Grebert (2016) dialogando con el autor, el racionalismo y la filosofía de occidente, se ha encargado de trazar un fuerte lazo entre ésta y la sin-razón, asociándola a la desposesión de la cualidad de ser pensante.

La conexión con la locura se traza a instancias de ser significada por occidente como todo gesto (Deligny, 2007) que, asociado a lo incierto, al caos (Guattari, 1992) al devenir (Deleuze, 1977) y a la inmanencia (Spinoza, 1980, Teles, 2009, Deleuze Guattari, 1991) queda exiliado de La razón, de La certeza, de La Verdad, Del Orden, De lo sensato (Foucault, 1984). (Grebert, 2016, p.42)

Foucault (1998) dirá que mediante el desarrollo de su método en el camino de la duda Descartes halla la alianza necesaria para desterrar a la locura del pensamiento, puesto que ésta se presenta como una amenaza para el mismo.

⁴ Didi-Huberman, G (2012) La supervivencia de las luciérnagas. Madrid: Abada editores

Encontramos en las meditaciones metafísicas (Descartes,1641), la advertencia sobre los engaños a los que pueden verse enfrentados los sentidos al toparse con las percepciones de los sueños y con aquellas que provienen del mundo exterior, aun así el filósofo rescata que el pensamiento se encuentra a salvo pues estas percepciones contienen en ellas imágenes que parten de universales verdaderos.

La locura en cambio, lleva al método hasta su agotamiento y presentándose como distorsión de la capacidad de pensar del sujeto, pone en duda la propia verdad universal.

En palabras de Grebert (2016):

Para Descartes el problema y peligro de la locura es diferente porque lleva la duda al punto límite de cuestionar «la verdad universal», a diferencia del sueño y el error de los sentidos que la distorsionan, pero la preservan. Para descartes en el sueño y en el conocimiento a través de los sentidos se preserva una base inamovible de verdad-identidad sobre la que se edifica el sujeto consciente-pensante. El pensamiento es así una cualidad del sujeto, y ésta solo se abandona en la locura.(p.59)

En consonancia con ello, Descartes (1641) hace referencia a la pregunta por el cuerpo, afirmando que lo que le asegura que su cuerpo es suyo, es la razón. Así concluye en una serie de enunciados que resultan interesantes a la hora de pensar cómo los planteamientos del autor en su época, configuraron una relación particular entre el pensamiento y la locura que aún hoy produce efectos aberrantes y de clausura sobre el cuerpo-pensamiento:

¿Con qué razón se puede negar que estas manos y este cuerpo sean míos? A no ser que me asemeje a no sé qué locos cuyos cerebros ofusca un pertinaz vapor de tal manera atrabiliario que aseveran en todo momento que son reyes, siendo en realidad pobres, o que están vestidos de púrpura, estando desnudos, o que tienen una jarra en vez de cabeza, o que son unas calabazas, o que están creados de vidrio; pero , y yo mismo parecería igualmente más loco que ellos si me aplicase sus ejemplos. (Descartes,1641, pp. 12-13)

Lo que hace visible Foucault (1998) es cómo para el padre del racionalismo, lo peligroso de la locura es su relación con el pensamiento y todas las imágenes que este puede crear de la mano de ella, su potencia, el caos (Guattari, 2015) con el que compone y percibe el mundo. Es decir, no se niega el componente creativo de la locura sino que justamente por su tenor, se le teme. El método cartesiano se empeñara así por eliminar este riesgo del plano racional y del mismo pensamiento, preservando la estructura de la imagen dogmática.

Además de la primacía de la razón, las palabras de Descartes evidencian un modo de relación con la problemática de la locura que muestra como se la ha asociado a la pobreza y al peligro, delimitando un plano político que aún en nuestros tiempos, configura coordenadas que determinan cuales son los cuerpos de la locura y cómo ésta ha quedado capturada en el plano del sujeto.

Crear nuevas imágenes de pensamiento acerca de la locura requiere un movimiento, que como trae Grebert (2016) implica:

Desplazar el personaje del loco ligado al yo, y poner en escena la locura como personaje conceptual (Deleuze, Parnet, 1977) de modo de des-personalizar, des-universalizar, desnaturalizar el sentido habitual de pensamiento y subjetivación, y crear un nuevo sentido que relaciona la locura con la creación y el movimiento del mundo, es decir con un afuera en tanto plano de producción inmanente que compone todos los modos singulares de existencia. (pp. 62-63)

Siguiendo estas pistas, para crear otros sentidos de subjetivación, (que la comprendan al decir de Deleuze (1995) como un modo intensivo y no como un sujeto personal) se vuelve necesaria a su vez la desarticulación de la noción de sujeto, como posible ejercicio para pensar el ser.

De esta manera, concebir al cuerpo en términos de lo que puede (Deleuze, 2017) en lugar de pensarlo por lo que orgánicamente es, descentra la jerarquía del sujeto porque implica pensar en términos de relación, y ya no en términos de estructura.

Entonces el ser ya no se define por la interioridad de su conciencia en relación de dominio sobre el cuerpo y sobre el mundo exterior, sino por las relaciones que efectúa.

Alvarez Asiáin (2007) en sus estudios en relación a la cuestión ontológica del pensamiento en Deleuze, muy precisamente señala que:

Sólo podemos afirmar la inmanencia si concebimos el ser como unívoco, lo cual significa rechazar una distribución jerárquica del ser al estilo platónico en favor de una consideración de los seres desde el punto de vista de su potencia. El ser no se dice de diferentes maneras como quería Aristóteles, se dice en un único y mismo sentido de todo lo que se dice, aunque aquello sobre lo que se dice difiere en intensidad, en potencia, en fuerza expresiva. (apartado 3)

Como nos invita a visibilizar Deleuze (2017), Spinoza da un giro novedoso respecto a los planteos de su época en relación a la cuestión del ser, abriendo paso a un movimiento ontológico que propone pensarlo como causa inmanente. De esta manera el Ser -que en Spinoza es lo mismo que decir Naturaleza- es decir “el ser en tanto que ser”(2017, p.44), es la sustancia absoluta que posee en ella infinitos atributos.

Deleuze (2017) , entonces, estudiando la proposición primera de la Ética Spinoza dirá que: “no hay más que una única sustancia absolutamente infinita, es decir, poseyendo todos los atributos, y lo que llamamos «criaturas» no son las criaturas sino los modos o las maneras de ser de esta sustancia”(p.27).

Es decir, en tanto individuos singulares somos modos de expresión de esta sustancia-naturaleza absoluta, de sus infinitos atributos expresamos pensamiento y extensión (este último se encuentra constituido por nuestras partes extensivas, y hace referencia al cuerpo), que no se oponen ni jerarquizan sino que se encuentran en relación.

El pensador francés (2017) afirma que desde esta ontología la individuación ya no estará dada por la esencia y su determinación pasiva de la forma, es decir por lo que un cuerpo aparentemente es, sino por lo que un cuerpo puede en la medida de su potencia entendiendo a ésta como “las acciones y pasiones de las cuales algo es capaz” (Deleuze, 2017, p.75). De esta manera, lo que distingue a un existente de otro, es la cantidad de potencia. Que no es la misma en todo momento sino que muestra un diferencial acorde a las relaciones que se efectúan.

De esta manera el individuo ya no se encuentra aislado, sino que toma relevancia un principio activo y relacional.

De modo que la existencia es en sí misma relación, la diferencia entre los modos de existencia no se plantea en términos de valor de unos sobre otros, sino conforme a las distintas relaciones que estos modos pueden o no componer. Es decir, lo que nos singulariza es nuestra capacidad de afectar y de ser afectadxs, de entrar en relaciones que modifiquen nuestra potencia.

Mirar desde estos cristales implica abandonar los valores del Bien y el Mal que responden al dominio de la moral de la imagen dogmática para posicionarnos desde una ética del encuentro, en donde lo Bueno y lo Malo constituye aquello que afecta al cuerpo incrementando o disminuyendo su potencia. Un cuerpo entonces, es conveniente o no en relación a otro, en la medida en que se efectúa su potencia (Deleuze,2017).

De allí que la pregunta spinoziana sobre ¿qué puede un cuerpo? se ofrezca como pista para pensar el presente, en un ejercicio activo de intensificar las relaciones que nos sean convenientes, es decir aquellas que aumenten nuestro grado de potencia.

Lo que el cuerpo puede (Deleuze,2017) entonces, no puede saberse de antemano pues este no es algo fijo y estable sino que produce movimientos y se modifica acorde a las relaciones de las cuales se constituye.

La precisión que hace Deleuze (2017) en relación a la concepción del cuerpo, en su clase II sobre Spinoza, esclarece este punto:

Spinoza se hace una concepción muy extraordinaria de los cuerpos, es decir una concepción verdaderamente cinética. En efecto, define el cuerpo, cada cuerpo, y aún más, hace depender la individualidad de cada cuerpo, de una relación de velocidades y lentitudes (...) cada cuerpo, es para él una relación de velocidades y lentitudes entre elementos. (p.40)

En consonancia con los planteos de Spinoza, resulta relevante el pensamiento de Tarde expresado por Bruno Latour (2013), quien realiza un movimiento ontológico al abandonar al sujeto, y la oposición individuo-sociedad, para hacer referencia a las mónadas como unidad de singularidades irreductibles, que expresan una multiplicidad de universos de efectuación posibles, produciendo un espacio y temporalidad que les es propio en lugar de un tiempo-espacio universal y trascendente.

Así Tarde (2006) dirá que las mónadas actúan unas sobre otras recíprocamente en lugar de tener una relación de ajenidad entre ellas, se encuentran, de modo que su composición no remitirá a una trascendencia divina, sino que es inmanente a las relaciones y asociaciones que entre sus componentes se tejen.

Este desplazamiento ontológico nos permite dislocar el modo de orientación del pensamiento que concibe a los sujetos como esencias, para situarnos en la univocidad (Deleuze, 2017) y pensarnos en relación a una trama común.

Desde allí afirmarnos como singularidades siempre en relación capaces de afectar y de ser afectadas, desanda la idea de que la locura es propiedad del ser individual, volviendo posible situarla en

relación al plano de inmanencia y a la univocidad. (Deleuze, Guattari, 2015) Ésta en palabras de Grebert (2016):

Es la posibilidad de crear una imagen-pensamiento (Deleuze, 2011) que rompe con la separación entre el cielo y la tierra, entre los dioses y los mortales, es la posibilidad de que todas especies e imágenes del mundo habitemos un mismo plano de producción. (p.123)

La lectura de la locura desde este plano (de inmanencia) permite captar las fuerzas de un mapa relacional que no se reduce al sujeto, sino que afirma y vuelve visibles aquellas tramas que parecían carecer de existencia. En este sentido, vuelve llama la potencia creativa de la locura enlazando a ésta al pensamiento, en el ejercicio de dar vida a sus fuerzas. Disloca la imagen dogmática y nos permite arrojarnos a otros devenires, siendo estos “orientaciones, direcciones, entradas y salidas” (Deleuze, Parnet, 1977, p.6), líneas y entrecruzamientos de aquello que se efectúa en el entre de las relaciones. En este punto nos apoyamos en lo que trae Grebert cuando afirma que :

Los rasgos de la locura, si bien son fragmentos extraídos del mundo, éstos en su modo relacional y compositivo muestran una imagen heterogénea y múltiple que crece en una imagen de mundo cosmos-caos que expresa una univocidad del ser (Spinoza, 1980) en la que todos los elementos y las especies de la vida comparten un mismo plano.(2016, p.141)

En relación a ello, lo que hace visible la autora en su cartografía, es cómo el desplazamiento de la imagen dogmática que lleva impregnada la relación *locura-orden psiquiátrico*, desplaza a su vez la analítica del poder que gobierna la vida, permitiendo un movimiento hacia una relación *locura-pensamiento*, que trae consigo una afirmación deseante y se hace carne en el pensamiento, “el deseo engendra el pensamiento y este es constitutivo de la vida” (Grebert, 2016, p.193).

Ahora bien, concebir otra relación posible entre el pensamiento, la locura y el ser requiere así mismo un movimiento en relación a cómo pensamos el tiempo. Al decir de Lee Teles (2009) “el concepto de tiempo adopta relevancia en el momento en que la temporalidad histórica, la sucesión cronológica, el cambio como cambio de estado, se muestra insuficiente para pensar lo que pasa y nos pasa”(párr.23).

En este sentido pensar el tiempo pareciera convocar lo inefable, su condición de inasible conlleva dificultades para poder siquiera imaginarlo. Señal de ello es que en occidente, ante lo que nos excede de la potencia del tiempo hayamos determinado su captura, sublevandolo a las dimensiones espaciales. Así aprendemos a medir el tiempo, lo cronometramos determinando su predecible destino, encauzando su curso a un movimiento que toma un solo sentido.

El tiempo pasa y lo hace hacia adelante, idéntico, secuencial y eterno, se erige en una organización del movimiento que se corresponde con lo que Deleuze y Guattari (2015) denominan línea dura o línea de segmentariedad, esta implica una delimitación secuencial mediante la cual el tiempo permanece fijo y anclado a segmentos contiguos y determinados.

Este tiempo sirve de base a la representación, estratificando sus dimensiones en lo que conocemos como pasado, presente y futuro. (Pardo 2017)

En el mismo sentido Annabel Lee Teles (2018) nos recuerda que, esta temporalidad lineal e histórica no puede otorgarnos los medios adecuados para pensar y experimentar la vastedad de transformaciones ante las cuales nos encontramos, “limita nuestra experiencia de tiempo, somete y ordena la movilidad relacional impidiendonos la captación de los signos, de conexiones de no-contigüidad, de encuentros inusitados” (2018. p.103).

Siguiendo a la filósofa entonces, podríamos afirmar que este modo de concebir el tiempo, nos condena a la regencia de lo inmovil, obturando toda emergencia de lo novedoso.

En sus estudios sobre cine Deleuze despliega y caracteriza las imágenes cinematográficas, especialmente la imagen-movimiento y la imagen-tiempo, como distintos regímenes temporales que expresan modos de pensar, experimentar y percibir el tiempo y que muestran sus efectos a nivel de las modalidades existenciales tanto individuales como colectivas (Lee Teles,2018).

La imagen-tiempo deleuziana resulta aquí particularmente interesante, puesto que logra liberarse de las relaciones de contigüidad componiendo una movilidad relacional de dimensiones de realidad impensadas.

En correspondencia con ello Grebert (2016) sostiene que:

La imagen-tiempo (Deleuze, 2011) actualiza un modo temporal que problematiza la visión dogmática del mundo y que permite pensar el ser en devenir. Por tal, esta imagen se presenta al decir de Teles (2007) en tanto potencia rebelde y creativa en el medio de un mundo que a veces pareciera presentarse como ya imaginado.(p.109)

Este modo de relacionarnos con el tiempo inspira el ejercicio de afirmar una ontología del devenir (Lee Teles, 2018), nos requiere abandonar el imperio de Cronos, portador de ese tiempo irrepitible e irrecuperable, y concebir una temporalidad que habite la lógica del acontecimiento (Deleuze, 2019), afirmándose como viva experimentación del movimiento del devenir. Como nos cuenta Annabel Lee Teles en sus trabajos sobre Deleuze, los acontecimientos, “son expresiones del devenir, cúmulos relacionales, puro juego de relaciones que se actualizan y se efectúan introduciendo modificaciones profundas, muchas veces, imperceptibles en el estado de cosas” (2018.p.102).

Lo potente del acontecimiento entonces, es su posibilidad de fuga, la extrañeza que su creatividad inventiva es capaz de propiciar, pues nada está dado de antemano en el acontecimiento, su devenir vuelve posible tal y como menciona Grebert (2016) “(...)que en la imagen-pensamiento convivan capas de pasado y puntas de presentes, mezclados, entrelazados en el devenir que los mueve”(p.113).

Mundos más locos pueden brotar de esos gestos, podríamos decir, incluso, que la imagen-tiempo es una imagen que desde el punto de vista dogmático, enloquece, puesto que en ella no se alude a una secuencialidad lineal y esperable de sucesión de presentes, sino que se compone una relación diferente entre el tiempo y el movimiento, en donde este último se torna aberrante liberándose de la determinación del espacio y muestra su fulgor dando lugar a relaciones no localizables y de no-contigüidad (Lee Teles,2018).

Lo aberrante, lo anormal, lo que escapa, lo que desborda lo establecido, ¿acaso no es eso también la locura? ¿y acaso este desborde no es a su vez expresión de la potencia intensiva del devenir-loco (Deleuze,2019), de su componente creativo?. Otras imágenes insisten en ser percibidas ellas resisten a los embates de los modos hostiles y habituales de hacer mundo y pujan por inventar otros posibles.

Problematización de la producción de conocimiento y de las prácticas psicológicas

“El conocimiento se opone a la vida, pero porque expresa una vida que contradice la vida, una vida reactiva que halla en el propio conocimiento un medio de hacer triunfar su tipo. (Así el conocimiento da a la vida leyes que la separan de lo que puede, le evitan actuar y le prohíben actuar, manteniéndola en el estrecho rango de las relaciones científicamente observables...)”⁵

Como hemos mencionado en el recorrido de este ensayo, los modos en los que nos relacionamos con el conocimiento, entre los seres y el mundo, se encuentran afirmados en imágenes de pensamiento. Desde aquí cabe preguntarse ¿cuáles son los modos que desplegamos de hacer psicología y de producir conocimiento? ¿Con qué regímenes de imágenes se relacionan y cuáles son sus posibles fugas?

Resulta imposible separar el ejercicio de pensar, de las prácticas que desenvolvemos y de los modos en los que nos relacionamos con el conocimiento, así como de los problemas que nos planteamos a la hora de conocer y de cuánto nos disponemos a experimentar en estas andanzas.

Pensar es experimentar (Deleuze, Guattari, 2019), pero este movimiento no sucede separado de la acción. Esta última en tanto potencia creativa, es la realización y efectuación del mismo pensamiento. (Lee Teles, 2009). Como menciona Annabel Lee teles, en este ejercicio del crear “se experimentan problemas vitales, lo que se está haciendo, lo que emerge, lo nuevo” (2018, p.221). Pensar entonces, implica una disposición al devenir, un cuestionamiento de lo que se está haciendo, un ejercicio de volver sobre sí.

Aquí el plano de la acción hace referencia a las prácticas, sitúa lo político del pensamiento, su despliegue, e instaura la pregunta por el cómo de lo que hacemos.

En este punto es preciso destacar que, cuando aludimos a las prácticas, lo hacemos sirviéndonos del concepto que Eduardo Castro (2004) recupera en su texto: el vocabulario de Michel Foucault, a partir del cual el autor pone en diálogo las distintas nociones que el filósofo francés despliega en el recorrido de sus obras.

Entre ellas se propone una diferenciación de las prácticas discursivas (eje del saber) respecto a las prácticas no-discursivas (eje del poder). De aquí se extrae que las primeras constituyen un “(...) conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido, para una época dada y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa”(Castro, 2004, Práctica).

⁵ Deleuze, G. (2019) Nietzsche y la filosofía. Barcelona: Anagrama

Las prácticas no-discursivas, por su parte, se corresponden con las relaciones de poder entre “las condiciones de posibilidad de la formación de los saberes”(Castro, 2004, Práctica).

Gilles Deleuze (2013) en sus cursos sobre Foucault, expresa que la investigación de las condiciones de las formaciones históricas, es decir de los umbrales de saberes de una época, -entendiendo a los saberes como “agenciamientos entre lo visible y lo enunciable”(Deleuze, 2013, p.33)-, nos es relevante puesto que estos nos alumbran sobre aquello “que se dice en una época, que se ve en una época” (Deleuze,2013.p.16).

El ejercicio político de pensar, entonces tendrá que ver con poder interrogarnos sobre las condiciones de emergencia de las prácticas y dispositivos que se producen, de los saberes que se vuelven visibles y enunciables y en el seno de las disciplinas.

Desde allí cabe preguntarse ¿qué hace visible y qué vuelve enunciable la psicología?

Rumiando esta inquietud, dialogamos con García Dauder (2018), quien rescatando un acento político, visibiliza cómo los procesos de construcción de conocimiento no pueden ser separados de sus condiciones de emergencia, de esta manera problematiza la forma en que la psicología como disciplina moderna, ha escrito su historia y registrado sus teorías desde una voz dominante, encarnada en cuerpos de hombres blancos heterosexuales, en su mayoría anglosajones o europeos.

En relación a ello destacamos cómo este modo de hacer psicología, que mantiene viva la tradición moderna delimita una visión restringida que sostenida en lógicas dualistas e identitarias configura desventajas epistémicas, silenciando sistemáticamente cualquier tipo de saber menor o disidente.

En la misma línea Montenegro (2018) sostiene que desde cierta inclinación la psicología ha contribuido y en algunos casos aún se sigue empeñando por construir fronteras para definir categorías y subalternidades, que aferradas a la noción de identidad reducen al sujeto de la diferencia a mero objeto de conocimiento. De esta forma muchas investigaciones y producciones del campo psi, dan como resultado narrativas que hablan por otrx colocándolx en una posición inferior y subestimando sus saberes. Estos modos de construir conocimiento se recuestran en lógicas jerárquicas paternalistas y del orden del asistencialismo.

A su vez, este modo de hacer y producir, tiende a replicar lógicas capitalistas de acumulación del conocimiento, reduciendo el arte de la ciencia a un status en donde se capitalizan los saberes acorde a la eficacia de sus resultados. De este modo la apropiación del conocimiento delineada como propiedad privada toma vigor, produciendo un modo de relación con éste que se sostiene en una lógica mercantil, en donde la experimentación y el extrañamiento son notoriamente desestimados y entendidos como desvíos que retrasan el proceso de adquisición del conocimiento.

En este interjuego, los cuerpos, son colonizados y convertidos en territorio de expropiación e investigación por parte de saberes e instituciones que delimitan un orden hacia el cual se debe tender,

encarnando un modo de hacer que se encarga de normalizar y moralizar el flujo de los cuerpos y las fuerzas que les componen.

Tal despliegue halla sentido en lo que Rose (1996) denomina racionalidad gubernamental. Esta otorga al Estado y a las instituciones la legitimidad de irrumpir en la producción del sujeto, extendiendo sus mecanismos para moldear la vida en común y la esfera de lo privado. De esta forma las tecnologías de poder político y las disciplinas se asignan el control y la regulación de la normalidad, moldeando las formas en que los cuerpos llevan adelante su existencia y controlando las prácticas que estos desenvuelven.

En toda esta trama, se ponen en juego fuerzas de saber-poder que en su desarrollo aseguran el sostenimiento de las producciones de conocimiento hegemónicas, poniendo por encima el valor de las ciencias cognitivas, la psicologización y la psiquiatrización respecto al saber de la propia experiencia de los cuerpos.

Las alianzas con las instituciones de encierro, con las lógicas manicomiales y con la psiquiatría alienante, son el claro ejemplo de cómo la falta de crítica y de problematización a la hora de pensar las prácticas psi y las producciones académicas, posicionan a la psicología en un lugar pasivo respecto a su propio ejercicio de pensamiento.

Entre estas cadenas, al decir de Annabel Lee Teles (2018), “los seres parecen estar envueltos en un caparazón que sostienen gracias a una infinidad de mecanismos psicológicos y mentales regidos por dispositivos morales y políticos de subordinación. Las potencias intensivas se repliegan, triunfan la tristeza y la desazón”(p. 233).

Como nos recuerda Rolnik (2005), heredamos de la modernidad el modo en la cual la subjetividad es comprendida como un conjunto de formas de lo dado, que guiadas por la representación, hacen que nos reconozcamos como individuos.

En relación a ello, Annabel Lee Teles (2018) visibiliza cómo “la misma constitución subjetiva acorde con la racionalidad política hegemónica no cesa de producir sujetos sujetados, individuos poseedores de una libertad que se desarrolla bajo límites estrictamente pautados”(p.226). Como menciona la autora, la identidad opera como imposición y responde a una organización particular que delimita quiénes somos, no en tanto lo que podemos ser sino desde una determinación del sí mismo.

Esta forma en la cual la psicología queda capturada, produce un modo de entender la diferencia que aparece como negativo de lo idéntico (Fernandez,2009), en donde lo que toma valor no es la diferencia por la diferencia en sí y en relación a su potencia singular, sino como diferencia en relación a un modelo que, como hemos mencionado, parte de nociones identitarias y dogmáticas.

Ana María Fernández dirá que, estas nociones implican la distinción de un rasgo, que subsumiendo toda una multiplicidad de atributos se totaliza volviéndose imagen imperante (Fernandez,2009).

La diferencia entonces, será aquello que escapa a esta totalización y por tanto tratada como reverso de la identidad, teniendo dos vías posibles, o queda excluida y es dominada por no adecuarse al orden esperable de sus representaciones, o en un esfuerzo de *tolerancia* se la aloja desde discursos políticamente correctos, que la sujetan y desconocen completamente su potencia.

Ante este panorama se vuelve acuciante la pregunta que nos acerca la autora sobre “¿cómo operar con una lógica de la diferencia que no se sostenga en el a priori epistémico de la diferencia como anomalía de la identidad?”(Fernández,2009,p.26). De esta manera, dialogando con Deleuze, Ana María Fernández nos dirá que a la diferencia hay que hacerla, performarla, no fijando alteridades sino generando intensidades diferenciales que liberen al pensamiento y lo ligen al movimiento de las tramas que componen la vida. “En este poder ser, activo, abierto, se trata de pensar y actuar devenires más que reproducciones o copias imposibles, siempre necesariamente faltantes, del modelo o esencia” (Fernández,2009.p.27).

Habitar estas intensidades, hace posible que broten existenciaros (Fernandez,2009) que desborden las imágenes dominantes.

Para pensar la subjetividad tomando distancia de la noción de identidad y para poder dar lugar a la diferencia desde su potencia creativa nos es amigable e imprescindible dialogar con Spinoza.

Siguiendo el pensamiento del filósofo neerlandés del siglo XVII, Annabel nos acerca el concepto de modo de existencia (Teles,2018). Este vuelve posible realizar un movimiento tanto ético como político a la hora de pensar la individuación, en donde lo estático de la identidad y su valor trascendente se reconfiguran para dar pasaje a un pensamiento que entiende la composición de las tramas afectivas y relacionales como parte del proceso de singularización. Es decir, el componente creativo de aquello que estamos siendo a cada momento, toma vigor, pues ser en relación nos requiere toda una labor artesanal de los afectos, e implica permitirnos ser afectados y trazar relaciones provisorias con aquello que nos resultaba eterno.

En palabras de la autora:

Los modos de existencia se presentan como composiciones relacionales móviles que en el diario vivir despliegan una dinámica creativa inmanente. Cada modo singular relacional y en relación despliega procesos autopoieticos que contribuyen a sostener, a transformar, a crear su mundo circundante. (Lee Teles, 2018)

De esta manera lo humano como modo entra en relación con otros modos de existencia de los cuales no se diferencia en tanto valor de sus capacidades sino por su potencia.

La singularización entonces, cobra sentido no por el hecho de individuarse sino de entrar en relación, así la subjetividad se despliega como proceso activo de constitución existencial y relacional, en donde cada ser singular en tanto potencia intensiva ya no será definido y comparado mediante el modelo de lo identitario para pertenecer o adquirir un estatuto de valor, sino en relación a su propia potencia.

Desde esta perspectiva entonces el modo humano es uno de los tantos modos de existencia posibles, por lo que no se privilegia ni jerarquiza su ser, respecto a modos de existencia diferentes, sino que se concibe de manera a-céntrica y relacional.

Como trae Annabel Lee Teles (2014), estas andanzas nos impulsan a producir un cuidado de las tramas y territorialidades existenciales, comprendiendo que estos movimientos de producción de existencia “constituyen un componente fundamental de la vida política en la cual se efectúa la potencia-deseo de producción, de creación” (Teles,2018, párr.17). De allí la emergencia por afirmar la potencia de encontrarnos alegremente en relaciones que nos sean convenientes, que aumenten nuestra potencia singular y colectiva, y nos permitan el despliegue de modos de vivir autónomos y autogestionados, creativos, cuidadosos y amables.

De esta manera lo político se inscribe como necesidad de una vida que se teje en relación, y se entrelaza con los modos colectivos de existir.

Los procesos de subjetivación se imbrican en el despliegue de la vida colectiva, de la política. Este movimiento desplaza el ámbito de lo institucional instaurado como único modo de lo político y nos impulsa hacia modalidades políticas que se realizan en los territorios relacionales, afectivos(...) y podríamos agregar existenciales (...) donde se dan y transforman múltiples procesos de subjetivación.(Lee Teles, 2018, párr.14)

Pensar es pasear y también perderse. Si algo nos recuerda Foucault (2003), es que en esta aventura, quien piensa compone una curiosidad que requiere practicarse obstinadamente. Al decir del filósofo:

No la que busca asimilar lo que viene a conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si solo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce?. (Foucault, 2003, p.8)

Así para poder pensar se vuelve necesaria una insistencia que habilite el des-orden, que se disponga a transitar los caminos de lo incierto, que desarme las nociones homogeneizantes y positivistas que nos capturan en un estado de cosas vigente. Un pensamiento que nos permita recorrer otros paisajes, que movilice a quien piensa “al punto de confrontarlo con su propia potencia de pensar y crear”(Lee Teles, 2009, p.18).

En tal sentido, los planteamientos foucaultianos nos invitan a salir del ensimismamiento, a rastrear y problematizar los modos de pensar que históricamente han amarrado al pensamiento y lo han dejado a merced de la legitimación del saber, para así enfrentarse ante el extrañamiento de pensar distinto (Foucault,2003).

Tal como afirma Grebert (2016) la provocación del filósofo “brota de una necesidad de reordenamiento con relación al pensar y por ello se dirige a que podamos cuestionarnos el modo en el cual pensamos, y cómo nos planteamos los problemas”(p.22).

Insistir sobre cómo pensamos también implica cuestionar, como gesto político, quienes estamos siendo en este momento, para ello nos servimos de la noción del *quién* que promueve la filosofía de Annabel Lee Teles (2018), que retoma la pregunta de quiénes somos, en el entendido de que “la cuestión de quiénes somos nos vincula al tiempo-devenir, a la potencia vibracional que constituye el universo; alude al poder de afectar y ser afectado, a cada quien como pliegue temporal, como cúmulo intensivo” (p.198).

De este modo el *quien* no remite a la forma del sujeto, sino a las relaciones que nos constituyen y que al devenir reconfiguran lo que vamos siendo. Es en este sentido que se vuelve necesaria la problematización del *quién*, para situar las prácticas, nuestros modos de sentir, de pensar, de relacionarnos y de producir conocimiento.

Afirmarse en la experimentación del pensar, vuelve posible el ejercicio creativo de afectar el presente (Teles,2018), problematizar qué imágenes de pensamiento sostienen y producen nuestras prácticas y relaciones para así visibilizar las tramas que se ponen en juego, dando cuenta de aquellas líneas se guían por la regencia de la imagen dominante y de aquellas otras que en su fuga producen multiplicidades.

Desde ese mapa, se intensifica la necesidad de co-construir y producir herramientas para alejar a la formación en psicología de las lógicas mercantiles y de la colonización universitaria (Borón,s/f), y afirmar la producción de su autonomía y cogobierno no sólo en relación a los modos de gestión institucionales sino también en el seno del pensamiento. Desde allí afirmar un habitar político y activo en facultad de psicología, tiene la potencia de producir un modo de pensamiento afectivo y crítico que resista a los embates de las tramas neoliberales y se atreva a cultivar modos de hacer y de participar colectivos, que en su devenir habiliten a la disciplina a volver activo el ejercicio de

revisarse a sí misma, cuestionando las verdades que hacen de su quehacer y de su historia una acumulación de capital de conocimiento.

Desarrollar modos de organización que le permitan a la psicología construir espacios desde los cuales volver visible en palabras de Rose (1996) “las relaciones profundamente ambiguas entre la ética de la subjetividad, las verdades de la psicología y el ejercicio de poder”(p.20).

Otros modos posibles: Por una psicología creativa

"Los azares de la existencia han hecho que viva más en red que de otra manera, quiero decir de otro modo. La red es un modo de ser."⁶

Cartografiar es dibujar y pintar el mundo, consiste en trazar tramas y relaciones entre los mapas conocidos y aquellos impensados, que brillan como luciérnagas esperando el asalto de nuestra inquietud para ser producidos. En esta aventura, el pensamiento requiere que lo entreguemos al arte sutil de pasear, no buscando un destino predeterminado, sino captando los gestos de aquellos trazos más ínfimos e imperceptibles. La cartografía desde una perspectiva rizomática está compuesta de mapas, es decir texturas, intensidades, paisajes, líneas segmentarias y líneas de fuga (Deleuze, Guattari, 2015), territorios existenciales (Guattari, 2015), vidas, que pueden o no tornarse visibles y que configuran un modo relacional desde el cual producir mundo.

Para Deleuze y Guattari (2015) este modo invoca las fuerzas del deseo (que como veremos más adelante no se asocia a la falta sino a la producción) y no se corresponde con una representación de la realidad, sino que produce realidad en constante movimiento de devenir, expresando su propio carácter creativo. A su vez nos incita a desplazar los criterios de reproducción que mueven nuestra acción hacia una finalidad, para poder habitar la deriva de los procesos, y así alojar al encuentro y a la espontaneidad en un pensar-haciendo que no cesa de producir nuevas conexiones y posibles, dando paso a intensidades del orden del acontecimiento. (Deleuze, 2019)

De este modo el pensamiento cartográfico afirma su tenor estético y político, mediante el trazado de líneas de fuga que desestructuran el orden imperante del mundo y ponen en marcha un movimiento que permite desanclarse del territorio de lo cierto montando un escenario en el cual puede emerger "un pensamiento creativo que sólo funciona en la desposesión y en la extrañeza ante lo que viene a su encuentro" (Alvarez Asiáin, 2007).

Un pensamiento de tal intensidad, aloja al azar sin programarlo, dando paso a una gentileza que permite la emergencia de lo nuevo y no la imperecedera imagen de la representación.

Por ello, desde este ensayo se sostiene que pensar la psicología desde la cartografía permite problematizar e incluso cuestionar los modos sedentarios (Deleuze, Guattari, 2015) y rígidos mediante los cuales acorde a correspondencias biunívocas, estructuramos la realidad y las prácticas de conocimiento. Para así poblar un entre que no designe una relación entre dos puntos, sino una dirección, un movimiento transversal (Deleuze, Guattari, 2015).

⁶ Deligny, F. (2015). Lo arácnido y otros textos. Buenos Aires: Cactus

Así, en el gesto de diluir los trazos trascendentes de las formas tradicionales de conocer la realidad, nos afirmamos en que es posible pensar la psicología desde una mirada creadora y cartográfica, que nos habilite a percibir siendo sensibles a otras texturas y que distancie a la disciplina del velo de la imagen dogmática, permitiéndole establecer conexiones inusitadas.

Como menciona Annabel Lee Teles (2009) siguiendo a Deleuze, “pensar es crear conceptos, plantear problemas, hacer visibles cosas que en otras condiciones no hubieran podido verse”(p.13).

Por ello, aquí, pensar no implica la búsqueda de una voluntad de verdad, ni su legitimación, sino generar un movimiento en el orden de cosas. Es decir, se concibe pensar como ejercicio, como movimiento que no busca permanecer apegado a los modos vigentes, sino experimentar el despliegue de un devenir activo del presente. Pensamiento vivo, que intensifique la potencia de imaginar otros modos, pero también de percibir al mundo de forma diferente. Pues como menciona Deleuze (2019) cuando el pensamiento está vivo, pensar también es jugar y desde allí se despliega un devenir activo que nos pone en juego y nos invita a imaginar.

En este sentido, explorar la capacidad creativa de la disciplina requiere, entonces, adentrarse en la aventura del movimiento y la ruptura de aquello que parecía consolidado, suspendiendo los habituales modos de percepción para adentrarnos al encuentro de captar el encanto (Deleuze,1988) de ser sensibles a los signos de afectos (Deleuze,1988) que indican el aumento de nuestra potencia, alumbrandonos sobre aquello que nos conviene, "se trata ciertamente de una cuestión de percepción, de percibir algo que te conviene o que te enseña, que te abre, que te revela algo" (Deleuze,Parnet, 1988, p.62).

En este sentido, pensar cartográficamente puede desplegar la producción de un movimiento que invoca el trazado de una línea mediante la cual huir del territorio para transformarlo y transformarse, huir para inmediatamente reterritorializarse (Deleuze, Guattari, 2015) en otras configuraciones relacionales, que ante nuevos encuentros cambiarán de naturaleza nuevamente, de modo que “el territorio pasa a ser un efecto de un acto creativo” (Díaz, 2012, apartado II.3).

De este modo, la psicología enlazada al arte tiene la potencia de crearse a sí misma, en un ejercicio ético-estético y político de invención y crítica que visibilice y problematice el presente y las prácticas que ejercemos.

En resonancia con lo mencionado, Marcelo Percia (2011) nos invita a desanudar nuestro pensamiento, a derribar los altos muros que hemos erigido en torno a este, para liberarlo de las ataduras que lo limitan a la interioridad psíquica. En este sentido, devolverle al pensamiento las fuerzas de la naturaleza y del mundo implica un movimiento que no se expresa sin sus renunciadas,

requiere la rudeza de posicionarnos ética y políticamente respecto a nuestras prácticas y cuestionar nuestra relación con el conocimiento y con lo viviente.

Hay que atreverse a pensar distinto, pero tal como advierte Percia (2011):

No es fácil posarse en esa tormenta: instante en el que las formas tiemblan y el mundo conocido parece que se acaba. No es fácil asistir al momento en el que las formas se debaten entre seguir siendo o animarse a ser lo que no son, lo que ni imaginan que podrían ser. No es fácil asomarse en el umbral, umbral no sólo como límite interior y vértigo ante lo abierto, sino como sensibilidad desalojada del pronombre yo. No es fácil habitar esa zona de las apariciones, en la que los fantasmas son algo más que sombras inconclusas que penan sin poder morir o figuras de la imaginación que nos alivian de lo que no sabemos: son insinuaciones de lo posible. (p7)

Lo posible entonces se abre paso como lo incierto, insiste en ser creado, en tornarse visible. La pista que Paul Klee (2007) nos propone, al enunciar que el arte no reproduce lo visible sino que vuelve visible, posibilita otros modos de relación con las imágenes, ya no la búsqueda de la representación del mundo, sino la creación de un espacio para poder pensar diferente.

Cuando la rebeldía vuelve posible un movimiento de tales características, el orden de la sensación y aquello que nos afecta, comienza a formar parte de la trama del pensamiento. Lo que escapa a la razón y la desborda es diferencia de diferencias (Deleuze, 2017) y en tanto fuerza intensiva busca las vías para la emergencia de un devenir loco (Deleuze, 2019), un devenir minoritario y resistente que se afirma y toma tanto al poder como a la lengua para desterritorializarlos de sus zonas, desestabilizando el orden dominante.(Deleuze, Guattari, 2015)

Así, se vuelve posible la creación de un paisaje inusitado, que traza sus fugas pintando líneas menores (Deleuze,Guattari,1990) y produciendo otras relaciones entre los seres y el mundo.

Es entre esta trama, que la locura se deslinda de los matices patologizantes (a los que la somete el agenciamiento dogmático, que como hemos visto, ha teñido al pensamiento occidental) y se presenta como potencia inventiva, como modo de organización horizontal, desjerarquizado y desobediente, expresándose en constante devenir y transformación, y no acorde a modelos preestablecidos.

Siguiendo esta línea nos es amigable pensar a la locura desde la noción de inconformidad (Percia, 2011) , como aquella fuerza de resistencia insurrecta,disidente y alegre.

En este punto nos recostamos sobre los paisajes que despliega Larrauri (2012), al escribir sobre la alegría:

La imagen de la vida como un viento, como un huracán, sirve para entenderla. Siguiendo esta imagen –nos dice Deleuze- se podría afirmar que “un huracán avanza alegremente”. Su alegría proviene del mismo avance, de su propio movimiento...(párr 11)

La alegría entonces se afirma en el movimiento, en un vitalismo que plantea un amor por la vida vivida y gozosa, una vida trazada por la fuerza alegre del deseo que se entrega al movimiento que él mismo produce (Larrauri, 2012). Entonces, esta resistencia afirmada en la alegría no se piensa en términos de resultados sino en la medida en que no resigna el movimiento de su potencia disidente ni se deja doblegar.

Mapa de imágenes-gesto

“Aferrarnos a las formas endurecidas, a un único modo de concebir las relaciones nos hace permanecer sujetos a los moldes que tanto nos agobian y desestimar las oportunidades de componer amorosamente, de aumentar nuestra potencia de encuentro y de creación”⁷

En relación a las líneas que este ensayo propone, es que entiendo necesario dar cuenta de cómo durante mi proceso de formación en facultad de psicología tuve la alegría de encontrarme con el encanto (Deleuze, 1988) de trazar amistad con conceptos, autores, y otros quienes. De asistir y componer encuentros en donde el arte y la filosofía han contagiado su germen creativo, dando paso al despliegue de imaginaciones colectivas que desbordan lo pensado. Espacios en donde ha insistido el gesto de intensificar el ejercicio de un pensamiento artesanal, que se expresa interior al tiempo y que envuelve una trama múltiple, componiendo la materia del devenir. Estos espacios han hecho emerger la posibilidad de performar un plano en donde lo actual y todos los virtuales que le afectan se encuentran enlazados (Deleuze, 1995), propiciando una relación de la cual el pensamiento puede extraer fuerzas para experimentar su movimiento.

Es por ello que en el presente capítulo se comparten a modo de *Atlas* (mediante el sustento de una plataforma de montaje virtual) algunas imágenes-gesto, de estos bellos encuentros que han suscitado el advenimiento de acontecimientos, formando parte de un entramado que compone política y afectivamente mis trayectos en la formación en psicología y a los que entiendo pertinente destacar como intensificadores de un pensamiento moviente (Bergson, 2013) y en relación.

Estos encuentros han situado y configurado espacios-tiempo con tonalidades singulares, con ritmos que han resistido a las velocidades de las temporalidades contemporáneas y le han permitido al pensamiento desterritorializarse de sus zonas y en ese movimiento producirse como máquina de guerra (Deleuze, Guattari 2015). Pero ¿a qué hacemos referencia con ello? como desarrollan Deleuze y Guattari (2015) en su encantadora obra *Mil mesetas*, la máquina de guerra se expresa como multiplicidad inmanente y se produce como “pura forma de exterioridad” (p.362), pues se fuga de lo que los autores denominan aparato de Estado, es decir, aquel que constituye la forma de interioridad y se erige como el modelo desde el cual habitualmente pensamos, constituyendo las leyes de una ciencia dogmática y sedentaria. (Deleuze, Guattari, 2015) En la máquina de guerra por el contrario,

⁷ Teles, A. (2009) *Política afectiva apuntes para pensar la vida comunitaria*. Paraná: Fundación la hendidija

asistimos a una ciencia menor, que se presenta desde su movimiento nómada y su excentricidad, siendo su modelo el del devenir y la heterogeneidad. (Deleuze, Guattari, 2015)

De esta manera, la máquina de guerra se concibe como puramente relacional, desplegando un modo de producción inconsciente que es de naturaleza maquina, de ello se desprende que el plano del inconsciente (plano de todos los posibles) ya no se asocia a la interioridad del sujeto ni a sus instancias intrapsíquicas, sino que opere en relación a fuerzas del orden del deseo, dando cuenta de una subjetividad relacional, deseante y en movimiento (Deleuze, Guattari, 2015).

El deseo, por su parte, ya no consiste en representar sino en desplegar su potencia autopoiética, expandiéndose y moviéndose por contagio en todos los sentidos, hacia todos los estratos, en todas las dimensiones y temporalidades.

Si hablamos de un plano de relaciones configurado como campo de fuerzas, (siguiendo los planteamientos de la ética de Spinoza) cabe esperar que, el régimen asociado a esta máquina, sea únicamente “el de los afectos que sólo remite al móvil en sí mismo, a velocidades y a composiciones de velocidad entre elementos” (Deleuze, Guattari, 2015, p.402).

En relación a ello y siguiendo los trabajos de Michel Foucault, Deleuze (2020) nos comparte el concepto de el Afuera como campo de fuerzas informes, donde se derraman todos los elementos actuales y virtuales. Allí conviven todas las relaciones posibles (tal como en la máquina de guerra), diagramando un plano que excede la consistencia de las formas. El Afuera es pura relación de la fuerza con la fuerza.

En este sentido el filósofo, advierte que “es preciso que la línea del afuera sea recorrida por un movimiento que es el pliegue”(p.23), ¿y por qué es preciso? Deleuze nos dirá que de lo contrario el Afuera es invivible. Por ello, mediante una operación de doblez la línea del Afuera hace pliegue, produce un adentro, que no se reduce a ninguna interioridad de la conciencia.

¿Por qué esto nos convoca? porque, como hemos mencionado anteriormente en este ensayo, desde estos planteos reluce la posibilidad de desplazar la noción de interioridad a la que la imagen dogmática ha sometido al pensamiento, desplazando el sentido que lo hace depender de una conciencia que ilumine sus posibilidades de ser pensado.

El filósofo nos contagia la sensación de que es en los pliegues en donde el pensamiento puede pensar lo impensado (Deleuze,2020). Es en ellos en donde mediante el arte de la prudencia, respiramos y resistimos a los embates de las velocidades del Afuera.

En este sentido es tarea del quien, en este caso de los quienes, que se disponen a pensar, la de crear prudentemente un pliegue (Deleuze, 2020), en donde la vertiginosidad de las relaciones que se efectúan no les arrasen, y desde donde propiciarse al encuentro de cuerpos que les compongan y convengan alegremente.

Como hemos visto, desde una ética relacional (Deleuze, 2017) lo que nos conviene es lo que aumenta nuestra potencia, es en tal sentido que todas estas imágenes-gesto comparten la emergencia del encuentro como necesidad de multiplicar la vida común, de trazar otras relaciones con la academia, con el conocimiento, pero también con nosotrxs mismxs.

Desde aquí la insistencia por desprivatizar los afectos, ha vuelto vital la trama de la amistad y la amorosidad como máquina intensiva de resistencia política, que vuelve visibles otros modos de organización posibles e incrementa nuestra potencia singular y colectiva (Lee Teles, 2018).

Las texturas que el paisaje de estas imágenes adquiere, toman contacto con líneas que hacen mapa (Deleuze, Guattari, 2015) componiendo espacios de militancia, grupos formativos y procesos colectivos que al plantearse como existenciaros (Fernandez, 2009) disruptivos, provocan al pensamiento. Si bien las tramas que cada espacio configura son singulares, (por ejemplo en relación a la implicancia institucional) todos se caracterizan por afirmarse en la composición colectiva de una mirada que posibilite abrir paso a lo extraño, que se deje afectar y haga cuerpo en un pensamiento que ponga acento en la fuerza y la imaginación política de pensar de otro modo, haciendo carne la admirable pregunta que el filósofo Michel Foucault despliega en el texto *Historia de la Sexualidad* (2010): “¿cómo y hasta donde es posible pensar distinto?” (p.12), y que nos arroja al plano de la incertidumbre confrontándonos al caos, intensificando la necesidad de crear un pliegue (Deleuze, 2020) para poder respirar cuando parece que nos ahogamos en el mar de lo instituido, cuando la forma nos atrapa y los modos dominantes buscan diluir el fulgor de nuestra potencia singular y colectiva.

De este modo las imágenes-gesto que en el seno de este ensayo se configuran y que se presentarán a continuación, toman consistencia en relación a un mapa cartográfico, que lejos de disponerse de modo cronológico o jerarquizado, expresa un plano de intensidades afectivas y relacionales y da cuenta de algunos trazos alegres de mi trayecto singular en facultad de psicología.

La noción de imagen que éste híbrido (imagen-gesto) compone, hace cuerpo en el pensamiento deleuziano, el cual toma la potencia de la imagen para pensar en torno al pensamiento desde su carácter inventivo y su posible despliegue creativo. Por ello, estas imágenes-gesto tienen la intención de afirmar los trazos de lo expuesto en el presente ensayo, en el ejercicio de desplazar la regencia de la imagen dogmática del pensamiento y propiciar la emergencia de otros modos posibles de relacionarnos con éste y con la vida.

Por su parte, el gesto se compone como destello casi imperceptible, como un bello trazo mínimo que se cruza en el entre de un mar de imágenes corrientes. Como nos cuenta Grebert (2016) siguiendo el

pensamiento de Fernand Deligny el mínimo gesto es aquel que se expresa cuando se encuentran una *línea habitual* y una *línea errante* produciendo algo del orden del acontecimiento.

Desde aquí, la línea habitual, envuelve los trazos más rígidos de la formación configurando territorios del mapa que parecen tener una consistencia sólida y que se apoyan en la producción de un pensamiento más bien solitario. La línea errante, por su parte, es aquella que se produce como fuga, y que emerge de la insistencia alegre de un pensar que se sabe necesariamente afectivo y colectivo, afirmándose en la amistad y su fuerza política.

Cabe aclarar que, tales imágenes serán expuestas desde un modo que dialoga con el método Atlas (desplegado habitualmente desde el ámbito artístico y que junto al pensamiento cartográfico cobra vital relevancia a la hora de pensar el plano creativo de los procesos de producción de conocimiento), siendo éste movido por los principios de la imaginación, el montaje, el collage y el ensamblaje de las imágenes, los objetos y los textos (Grebert, 2021).

El Atlas, como género artístico permite “ la emergencia de modos transgresores de exposición, visión y experimentación de la historia del arte y sus modos de montar la realidad” (Grebert, 2021).

Entonces, desde su tenor estético y político y en consonancia con los planteos que este ensayo busca hacer visibles, éste género tiene la potencia de dinamitar las fuerzas de lo establecido, dado que eclosiona la teoría de la representación, el historicismo y el tiempo comprendido como unidad cronológica (Grebert, 2021). Así dialoga y toma contacto con la imagen-pensamiento que propone el rizoma (Deleuze, Guattari, 2015) como modo de comprender la realidad y los problemas que esta produce.

Siguiendo los principios del rizoma, en el Atlas no es posible hallar un centro entre sus conexiones, por el contrario estas son inconmensurables e insólitas (Grebert, 2021) y no se organizan en torno a una linealidad racional.

En palabras de Didi-Huberman "el Atlas es una presentación sinóptica de las diferencias" (Museo Reina Sofia, 2010, 1m6s), puesto que en él se dispone una materialidad, junto a otra completamente distinta colocada a su lado, el nexo que de algún modo las conecta, no tendrá que ver con la similitud o la semejanza sino con una especie de conexión secreta e incluso mágica entre ambas materialidades.

En este sentido, la potencia disidente y artística, que caracteriza este género, vuelve posible que el mismo sea afirmado como producción loca, que desborda las zonas más estratificadas, dando paso a la producción de encuentros inusitados entre líneas que parecían no tener relación alguna.

Precisamente, es que en relación a ello, aquí nos servimos de este género para trazar modos más rebeldes y afectivos de pensar la psicología, como insistencia política de crear formas alegres de producir conocimiento y de relacionarnos con éste.

Siguiendo el pensamiento de Grebert (2021) afirmamos que, este modo metodológico nutre la relación entre el arte y la ciencia “en la línea de componer una ciencia alegre o gaya ciencia al decir de Nietzsche (2004)” (Sección descripción), volviendo posible el despliegue de un saber inquieto (Didi-Hubermann, 2011), que el Atlas compone poniendo en relación diversas materialidades expresivas, rescatando la potencia del movimiento e intensificando el gesto político de trazar una memoria-mundo (Teles, 2018). Una memoria que no se corresponde con una conciencia individual e intrapsíquica que nada entiende del tiempo del devenir y que activa el reservorio de recuerdos adormecidos, sino que se compone de bloques de tiempo, bloques de mundo (Teles, 2018).

La memoria-mundo (Deleuze, 2011), entonces afirma un tiempo en devenir -que como trae Grebert (2016) “actúa por emergencia de bloques temporales que ‘se resisten al recuerdo evocativo’ propio del tiempo cronológico”(p.132)- componiéndose de un tipo de imagen particular, que conlleva una relación directa con el tiempo y a la que, como ya hemos visto, Deleuze (2011) llama imagen-tiempo.

Las imágenes de esta memoria entonces pueden liberarse de las cadenas de la representación, para producir mundo y en ese movimiento del devenir invocar las fuerzas de un pueblo a ser creado.

En palabras de la autora, siguiendo los planteos de Deleuze, “el pueblo que falta se crea en el mismo suelo antiguo de ese pueblo que está por crearse, es precisamente un efecto de desterritorialización del territorio dominante (Deleuze, 1996)”(Grebert,2016, p.179).

De este modo, la expresión de las siguientes imágenes-gesto intencionan un ejercicio que pone el cuerpo al pensamiento e intensifica la necesidad de afirmar las tramas afectivas y sensibles que a este se entrelazan. Para ello, el presente ensayo despliega una materialidad que pone en juego tanto la propia escritura, como diversos medios expresivos, entre ellos poemas, composiciones singulares y colectivas, fotos y materiales audiovisuales que emergen de un pensar activo y relacional.

Interludio-extender el plano

“Debería existir una pintura completamente libre de la dependencia de la figura-
el objeto- que, como la música, no ilustrara, no contara una historia y no
motivara un mito. Tal pintura se contentaría con evocar los reinos incommunicables
del espíritu, donde el sueño se torna pensamiento, donde la línea se vuelve
existencia”⁸

(link hotglue: <https://erraticas.hotglue.me/>)

Trayectos, movimientos, velocidades, pausas. Alguien camina cerca de
mí pero me esquivo, alguien toca mi brazo con suavidad, alguien se
entrecruza con mi movimiento, alguien hace una pausa en mi recorrido,

⁸ Lispector, C. (2012) Agua viva. Montevideo: La redota

alguien me sonríe, alguien evita mi mirada, alguien grita con los ojos. Alguien dice que está cansada, alguien susurra que tiene miedo. Todos esos cuerpos vuelven posible una fuga, que por un instante, se hace de un territorio fugaz e impensado.

(Resonancia del laboratorio callejero- paseo tristán 2019- dispositivo estético-dramático)

El montaje vuelve visibles algunos trazos de estas relaciones, del entramado de la red brota el destello de aquello que parecía escondido.

Como arañas hilvanamos lo que vamos siendo, entre afectos y sensaciones dialogamos con lo que acontece y nos acontece, jugamos a imaginar y afirmamos que es posible el despliegue de un ejercicio de pensamiento que afecte el cuerpo, que no busque lo acabado sino la apertura a lo desconocido a la incertidumbre de retejer(nos) ante los misterios de la propia existencia.

Los hilos de esta trama, siempre susceptibles al movimiento, abren permanentes grietas en lo establecido, reconfiguran lo que creíamos ser, perturbando el estado vigente y estático del mundo y llevándonos a crear nuevos modos de relacionarnos y de vivir. Entre este paisaje, devenimos arañas que captan e inventan líneas mágicas, que juegan a escapar de la asfixia de la imagen dominante.

Referencias bibliográficas:

- Amarante, P. Locos por la vida: La trayectoria de la reforma psiquiátrica en Brasil. Buenos Aires: Asoc. Madres de Plaza de Mayo

- Bergson,H (2013) El pensamiento y lo moviente Buenos Aires: Cactus

- Borón,A. (s/f) La difícil relación entre universidad y pensamiento crítico
<https://www.extension.udelar.edu.uy/wp-content/uploads/2017/11/Universidad-en-Movimiento.pdf>

- Canavera, J. (2015) Del «afuera del pensamiento» al «pensamiento del afuera»: Deleuze entre Blanchot Y Foucault. THÉMATA.Revista de Filosofía N°51, Enero-junio 423-432.
<https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/1257/1152>

- Canavera, J.(2014) Gilles Deleuze: pensar problemáticamente [Tesis de doctorado,Universitat de València] <https://core.ac.uk/download/pdf/71039783.pdf>

- Canavera, J. (2015) Notas sobre la crítica de la imagen dogmática en la obra de Gilles Deleuze. Revista de Filosofía. Vol. 40 Núm. 2: 83-108.
http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2015.v40.n2.50057

- Castro,E (2004). el vocabulario de Michel Foucault. PUEG
http://www.multimedia.pueg.unam.mx/lecturas_formacion/sexualidades/modulo_9/sesion_1/complementaria/Edgardo_Castro_El_vocabulario_de_Michel_Foucault.pdf

- Deleuze,G (1996) Actual y virtual Dialogues Flammarion pp. 179-185

- Deleuze, G. (2011). Cine II Los signos del movimiento y del tiempo. Buenos Aires: Cactus.

- Deleuze, G. (1996) Conversaciones 1972-1990. Valencia: Pre-textos

- Deleuze, G., & Parnet, C. (1977). Diálogos. Valencia: Pretextos

- Deleuze, G. (2002) Diferencia y Repetición. Buenos Aires: Amorrortu

- Deleuze, G; Parnet, C. (1988) El abecedario de Gilles Deleuze. Traducción de Raúl

- Deleuze,G. (2013). El saber Curso sobre Foucault Tomo I Buenos Aires: Cactus
Sánchez Cedillo
- Deleuze, G. (2017) En medio de Spinoza. Buenos Aires: Cactus
- Deleuze, G; Guattari, F. (1990). Kafka Por una literatura menor México: Ediciones Era
- Deleuz,G (2020). La subjetivación Curso sobre Foucault Tomo III Buenos Aires: Cactus
- Deleuze,G (2019). Lógica del sentido Barcelona; Paidós
- Deleuze, G; Guattari, F. (2015) Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-textos
- Deleuze, G. (2019) Nietzsche y la filosofía. Barcelona: Anagrama
- Deleuze, G; Guattari, F. (1993). ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Anagrama.
- Descartes,R. (1641) Meditaciones metafísicas. Universidad Arcis
<https://blocs.xtec.cat/filocostaillobera/files/2009/03/Descartes-Meditaciones-metaf%C3%ADsicas.pdf>
- De los Santos, C. García Dauder, D. y Montenegro, M. (29-1º de noviembre de 2018) Producción de conocimientos: desafíos emergentes y perspectivas de futuro. En Rodríguez, A. (Moderadora) I Congreso Internacional de Psicología. Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.
<https://www.youtube.com/watch?v=KeFucIW-f28>
- Didi-Huberman, G. (2011). Atlas:¿cómo llevar el mundo a cuestas?: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, 26 noviembre 2010-28 marzo 2011, ZKM, Museum für Neue Kunst, Karlsruhe, 7 mayo-28 agosto 2011, Sammlung Falckenberg, Hamburgo, 24 septiembre-27 noviembre 2011. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. v=WwVMni3b2Zo
- Díaz,O. (2012) Ritornelo y territorialidad: trazos para una teoría de la creación en Deleuze y Guattari a partir de "mil mesetas" Revista Observaciones Filosóficas - Nº 14
- Fernández, A.M. (2009). Las diferencias desigualadas: multiplicidades, invenciones, política y transdisciplinas. Nómadas, 30, 22-33.
- Foucault,M. (2006) Defender la sociedad. Argentina: Fondo de Cultura Económica

- Foucault, M. (2012) El poder una bestia magnífica. Sobre el poder la prisión y la vida. Buenos Aires: Siglo Veintiuno
- Foucault, M. (2003). El uso de los placeres. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1998) Historia de la locura en la época clásica. Tomo I. Colombia: Proyecto Espartaco
- Goffman, E. (2001) Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales
- Grebert, L. (2016) Cartografía de diálogos entre la locura y el ordenamiento psiquiátrico. Configuración de un atlas de imágenes-pensamiento [Tesis de maestría] Facultad de Psicología Universidad de la República Colibrí
- Grebert, L. (2021) Guía de curso Atlas y cartografía: métodos experimentales. <https://sifp.psico.edu.uy/print/60327021>
- Guattari, F; Rolnik, S (2013) Micropolítica: Cartografías del deseo. Buenos Aires: Tinta limón
- Klee, P. (2007). Teoría del arte moderno. Buenos Aires: Cactus.
- Larrauri, M. (2000). El deseo según Deleuze. Tándem: València. Disponible en http://nomadant.wordpress.com/biblioteca/textos/deseo_deleuze/. Consultado el, 25(10), 2012.
- Pardo, J.L. (2007) Inversión y fuga. Apuntes para un retrato filosófico de Deleuze. En: Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas. Valencia: Pre-textos
- Percia, M. (2017) Demasiadas locuras normalidades meditaciones para una clínica menor. Buenos Aires: La cebra
- Percia, M. (2018) Después de los manicomios. Clínicas insurgentes. Buenos Aires: La cebra
- Percia, M. (2011) Inconformidad arte política psicoanálisis. Lanús. La cebra
- Revel, J. (2008) El vocabulario de Foucault. Argentina: Atuel.

-Rolnik, S. (2005). Identidades prêt-à-porter. En: Denise Najmanovich, El Juego de los Vínculos Buenos Aires: Biblos. pp. 115-123.

-Rose, N. (1996). A critical history of psychology. En: *Inventing our Selves*. Cambridge: Cambridge University Press. Traducción al castellano: Sandra De Luca y María del Carmen Marchesi. Trabajo final de Residencia en Traducción, IES en Lenguas Vivas "Juan Ramón Fernández", Buenos Aires, bajo la tutoría de la prof. Elena Marengo. http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Rose_Una%20historia%20critica%20de%20la%20psicologia.pdf

-Sauvagnargues, A. (2009) Deleuze. El empirismo trascendental. Paris: PUF

-Teles, A. (2018) La cuestión de la subjetividad y la preocupación por los procesos creativos <https://epensamiento.com/?p=1189>

-Teles, A. (2009) La mutua apropiación entre los procesos de subjetivación y el acontecimiento <https://epensamiento.com/?p=929>

-Teles, A. (2009) Política afectiva apuntes para pensar la vida comunitaria. Paraná: Fundación la hendija

-Teles, A. (2018) Una filosofía del porvenir. Ontología del devenir, ética y política. Paraná-Entre Ríos: Fundación la hendija
Altamira