Elementos para pensar las prácticas psicológicas

Universidad de la República

Facultad de Psicología

Revista arbitrada:

"Psicología, Conocimiento y Sociedad"

Montevideo, 15 de Febrero de 2017

Elementos para pensar las prácticas psicológicas

Universidad de la República

Facultad de Psicología

Estudiante: Karina Rouco Domínguez

Tutora: Natalia Laino Topham

Modalidad: Artículo Científico

´Ennoblecida por un trazo de tinta,
una línea fina, una línea, donde ya nada apesta.
No para explicar, no para exponer […]
Escapadas de prisiones heredadas,
llegando no para definir, sino para indefinir.
Para pasar el rastrillo,
para volver a hacerse la rabona,
líneas, por aquí y por allá, líneas.
Descendientes, zigzagueantes,
sumergiéndose para soñadoramente,
para distraídamente, para múltiplemente…
en deseos que se estiran, que liberan.
De ninguna lengua, la escritura.
Sin pertenencia, sin filiación.
¡Líneas, solamente líneas!´

Michaux, 1973

Índice

Preámbulo……5

I) Caldeamiento……6

Inconformidad……6

Rasgando contornos……10

II)Dobleces……..12

¿Qué le queda a nuestra subjetividad?.....12

El arte en los pliegues……15

Poblarse de encuentros……...16

III) Una invitación lúdica……18

Devenir niño de la psicología……18

Epílogo…….. 21

¿Y por qué no?.....21

Bibliografía……23

Preámbulo

"¿Para qué escribir con incontables y previas palabras ya vertidas en páginas desde tiempos inmemoriales donde hombres y mujeres, llenos de atajos y tácticas, vienen reinventando cada vez esta práctica? Aún si podemos situar 'una' historia de la escritura y el para qué de su insistencia, tomamos ahora este sendero bifurcado para plantear la voz desde la que hablamos y hacemos posición.
(De los Santos, 1995, p.7)

En el presente artículo se van exponer algunos trazos sobre cómo pensar las prácticas psicológicas: los posibles efectos de verdad en la clínica, qué producen algunas de las intervenciones desde el *sujeto supuesto saber*[1] que ocupa el analista, cómo pensar la producción de subjetividad, cómo pensar los encuentros. Este recorrido cristaliza cierta necesidad de buscar aquellos conceptos que considero se componen conmigo en este momento y cuales creo que aún no.

La filosofía como ejercicio de pensamiento se vuelve creación, por esto, es menester nutrirse de sus aportes (entre otros). No obstante esto, las temáticas que se exponen en este escrito, tienen que ver con cómo pensar al mundo, cómo me puedo pensar, construir, y con esto convidar a los lectores a que puedan contagiarse de estas nuevas coordenadas del pensamiento que se proponen.

Sugiero para el abordaje de este artículo un pensamiento crítico-reflexivo, que lejos de imponerse sostenga una mirada sobria y cautelosa para no olvidar que se construye al mundo a través de cada palabra, de cada concepto, de cada mirada. Buscar la hendidura por donde dejar pasar nuevas sensaciones, nuevas sensibilidades. Deshacer ciertas formas, hacerle recortes, tajos, rupturas en donde fisgonear otras conexiones.

Palabras clave

Efectos de verdad en la clínica - Producción de subjetividad - Los encuentros.

[1] Es un fenómeno que se manifiesta en la experiencia analítica. El analista es colocado en el lugar de *Sujeto supuesto Saber* en la medida en que aparenta conocer lo que le pasa al paciente, pero a su vez, el analista cuenta con que este saber es un equívoco (Lacan, 1964)

I) Caldeamiento[2]

Inconformidad

(Percia, 2011)

A modo de puntapié cabe reflexionar sobre cómo pensar la clínica, cómo es que ha alcanzado el estatuto que tiene y qué efectos produce. Rodríguez Nebot (1995) define a la clínica como un *artefacto* que dicta saberes y que es diseñado por el hombre. La medicina construyó cierto dispositivo que posteriormente heredó a la psiquiatría. Este dispositivo de saberes que inventó la medicina, puso su acento sobre el *cuerpo doliente*, clasificando desmesuradamente, aislando sintomatologías e indagando sobre las causas que ellas producen. Este artefacto *sedentario*[3] - que aún en la actualidad sigue expresándose - reproduce el concepto de lo normal y de lo patológico, manifestándose el imaginario social a través de estas concepciones (Rodríguez Nebot, 1995). Debido al poder con el que la medicina está dotada, y a través de los *procesos de medicalización*, la misma logra impregnarse en la vida cotidiana, no sólo en la enfermedad (Etcheverry, 2005).

Castro (2004) por otra parte, afirma que los saberes instalados por la psiquiatría no son sólo clasificaciones de enfermedad, sino que también define cuando ésta existe o no. El poder psiquiátrico, debido al estatuto que le otorga la medicina y su cientificidad, impuso la realidad a lo patológico estableciendo sus verdades como absolutas e incuestionables. El poder de la psiquiatría entonces, fue quien dotó a la realidad de la fuerza propicia para adueñarse de la locura (o de lo distinto) y así eliminarla.

De este modo, surge cierta dificultad para administrar estos saberes y para obtener una visión holística de la realidad, esto genera exhaustivas clasificaciones, produciendo libros de acumulación de saber. Las prácticas psicológicas, ligadas a ciertas formas que provienen de la psiquiatría, también dictan sus saberes, y por esto, es necesario sostener

[2] Este término es pensado como una *preparación del interés y tensión del deseo, de crear aquello de lo que disponemos para trabajar*. También se define como el *despliegue de planos que nos introduce y da acogida en un lugar* (De los Santos, 2014, p. 8).

[3] La *clínica sedentaria* es aquella que repite estereotipias y categoriza a los sujetos. Esto favorece a cierta dominación y al ejercicio de determinada violencia simbólica, promoviendo formas de encierro, tanto sea este un encierro real o discursivo (Rodríguez Nebot, 1995, p. 191).

un compromiso ético sobre dichas prácticas, para no claudicar frente al imaginario social[4] en el que estamos inmersos. Algunos aportes que ha propuesto el psicoanálisis han colaborado con ciertas lógicas paradigmáticas de cómo pensar y cómo re-producir las prácticas psicológicas en los diversos ámbitos (Rodríguez Nebot, 1995).

Con el discurrir del tiempo se han ido estratificando conceptos, métodos, y por qué no miradas, voces, formas de escucha, sobre la "correcta" o "verdadera" manera de pensar lo distinto. Deleuze rechaza la pretensión que tiene el psicoanálisis de volverse un discurso único (Larrauri, 2001) destacando además, la tendencia de esta disciplina en ir hacia atrás y buscar las raíces: el por qué somos como somos, el por qué de nuestras enfermedades. Quizá sería más oportuno cuestionar-se e investigar sobre cómo es que llegamos a ser como somos o cómo se han constituido lo que se denominan "nuestras enfermedades".

Entonces ¿cómo son los procedimientos por los que ciertos saberes se inscriben en regímenes de verdad? ¿qué efectos producen? Preguntar "qué" es una verdad, sería circular de manera contraria a lo que se intenta transmitir. Se considera necesario pensar sobre los efectos que tienen las verdades, por qué ciertas verdades, por qué no otras y cómo han llegado a ocupar los lugares que ocupan.

¿Quién no ha sostenido una verdad, única, trascendental y soberbia? Nietzsche (1970) sostiene que los seres humanos logran únicamente el acceso a las cosas de manera superficial y que en la ardua búsqueda de la verdad éste crea definiciones, establece lo que es válido y lo que no lo es, dándole al lenguaje el estatuto de ley. Con esto clasifica todo lo que tiene a su alrededor. El autor sostiene que la noción de verdad se presenta como aquellas creaciones que los seres humanos ya no recordamos que lo son, entonces se transforman en una multitud móvil de metáforas, que son transferidas a través de las relaciones entre los humanos; se adornan, se retroalimentan y a través de un prolongado uso se fijan.

Desde la modernidad, la ciencia ha sido enaltecida y se la ha dotado de dones para dictaminar lo que es verdadero y lo que no es. Anteriormente a esta época eran otras formas las que se dedicaban a organizar y regular la verdad, pero siempre se encontró la forma para volverla trascendental y así ordenar al mundo (Ibañez, 1992). Cabe preguntarse entonces ¿con qué se combinan ciertas verdades - que aún siendo antiguas - continúan

[4] Se piensa en este sentido al imaginario social como construcción continua de figuras, formas e imágenes de alguna cosa. Entonces, el imaginario no es una cierta imagen *de*, sino que son creaciones incesantes (Castoriadis, s.f, p.12).

sosteniéndose sólidamente en peldaños modernos que no responden ni acompasan las mutaciones propias del devenir ser en el mundo? No son estas preguntas protestantes ni soberbias, tampoco el capricho de una eterna *insatisfacción*,[5] lo que proponen estos cuestionamientos está relacionado a cierta angustia por las formas, pero no con la finalidad de suprimirlas, sino pensarlas de otro modo. Las formas solo dicen o nombran algo a sabiendas de que no son ese algo que nombran (Percia, 2011). El autor denomina *belleza* a la función que cumplen las formas sin olvidarse que en definitiva no tienen nada para dar. El autor expresa que:

> "*Inconformidad* puja como perplejidad indignada que afirma el 'no'. Afirmación que es desacuerdo con la barbarie de la civilización y voz firme que se pregunta 'cómo es posible un mundo con tanto sufrimiento innecesario. Pero, ¿cómo distinguir el dolor que es inevitable, del sufrimiento que es innecesario? La crueldad es una forma de sufrimiento innecesario. Es inevitable el paso del tiempo, las despedidas, los desencuentros de amor, la muerte, pero es innecesario odiar la vejez, empeñarse en poseer a un semejante, autodestruirse, hacerle daño a otro. 'Inconformidad' pregunta sobre qué hace posible que lo innecesario sea maldad, cuando podría ser belleza". (p.11)

La *inconformidad* [6] a la que se hace referencia, conduce a pensar que las formas dicen: inconciente, esquizofrenia, neurosis, árbol o pez, y con esto se hace posible que estemos en este mundo, esto genera alivio pero a la vez perturba (Percia, 2011). Quizá cabría preguntarse ¿cuántas formas de pensar, por ejemplo a la psicosis, quedan al servicio de una forma imperante de pensarla?

Asumir los postulados en boga, dejándose llevar por la corriente, con la creencia de que lo que es verdadero y válido es todo aquello que se puede representar en una realidad "afuera", anula cualquier posibilidad de construir un nuevo pensamiento (Ibañez,1992). El autor afirma que en la rama de la psicología, se interviene en la realidad psicológica de los individuos, y con esto está latente el desafío de pensar, revisar y reflexionar sobre esta realidad. Plantea que existen cuatro mitos instalados en la cultura que se han propagado y solidificado de manera colectiva y a través de la historia. El mito de la *validez del conocimiento,* que lo postula válido en la medida en que pueda representarse en una

[5] Percia (2011) sostiene que el estado de *insatisfacción* consume la potencia del deseo, se caracteriza por ser un estado de infelicidad que aparenta lucidez pero que posee un trasfondo de enojo frente a las formas y termina siendo cómplice de los propios argumentos a los que ataca. Esta insatisfacción no es potencia ni alegría, sino una trampa en donde el deseo es quien consume su propia potencia en una eterna infelicidad y donde se paraliza cualquier movimiento en lugar de darle andamiaje

[6] El autor (Percia, 2011) define a la *inconformidad* como la angustia a las formas. No es una inconformidad que enoja sino que resiste y es movimiento que se opone a la hegemonía de las formas establecidas, únicas y supremas.

realidad dada, en un "afuera" separado del sujeto. En otro de los mitos plantea la dicotomía entre *objeto y sujeto* donde el poder científico, desde su estatuto, establece su objeto de estudio. Con lo cual objeto y sujeto se vuelven imprescindibles pero jamás se mezclan ni se confunden entre sí.

Entonces ¿qué efectos trae aparejados este binomio? ¿cómo es posible separar al objeto del sujeto si ambos son co-extensivos uno del otro?. El autor (Ibáñez, 1992) sostiene que imponer la objetividad puede estar asociado a cierta necesidad de solapar o silenciar cualquier intento de producir nuevos conocimientos. Se considera que esto se transforma en una eficaz herramienta maquínica, silenciadora y anti creativa. A modo provocativo Ibáñez (1992) afirma que no hay ni objetos ni sujetos, que *no hay nada*, formulando con esto otro de los mitos: *la realidad independiente*. Con esto insiste que todo lo que es posible de ser definido, es todo aquello que se ha construido, una realidad que no está en el afuera ni es independiente sino que se encuentra en nosotros mismos. El último mito es el de la *verdad como fundamento.* Ésta no permite relativismos y oficia como reguladora, produciendo consenso sin necesidad de coaccionar.

¿Para qué forzar al ser y encerrarlo dentro de determinadas nomenclaturas "pre existentes" que ofician como verdad única? ¿cómo pensar a la interpretación en este sentido? ¿cómo pensar a los diagnósticos? ¿son éstos, la única forma con la cual mirar, escuchar, intervenir a quien acude al encuentro clínico? ¿o es una forma entre muchas otras de experimentar?

Rodríguez Nebot (1995) señala que no existe un campo ingenuo en las prácticas clínicas, sino que éstas poseen un tinte político, regido por dispositivos de control. Los mismos, cuentan con una larga data histórica y con ciertas lógicas relacionadas con la necesidad de que, tanto cuerpo como mente, pasen por ciertos lugares pre-configurados. Con esto se reproduce el antiquísimo dispositivo que dio origen a estas prácticas. El imaginario social se vuelve permeable a estos dispositivos y las prácticas así como los discursos van penetrando en el tejido social construyendo subjetividad (Etcheverry, 2005) .

Entonces, podría pensarse que lo que se postula como verdad, puede ser pensado como un punto construido y sujetado a ciertas amarras como ser el lenguaje, el mercado, o quizá la capitalización del saber.

Rasgando contornos

Luego de pensar las verdades y algunos de sus efectos en la clínica, se considera preciso cuestionarse sobre ¿cómo se compone el pensamiento? Álvarez (2007) menciona que, según Deleuze, el pensamiento se compone a través de lo que tiene a su disposición, no piensa autónomamente y por sí solo, sino que utiliza las imágenes que existen dentro del espectro de sus posibilidades. A esto lo denomina "imagen del pensamiento". La verdad absoluta, presentada como una falta y sostenida sobre el dualismo modela-copia, se puede considerar como la imagen del pensamiento que está imperando. Con esto, cabe entonces preguntarse ¿qué efectos de verdad se traslucen en el lugar que ocupa por ejemplo, el psicoanálisis, o ciertos modos de clínicas sedentarias como prácticas? ¿es posible tomar sus postulados como una forma (más) entre infinitas posibilidades de conocer las prácticas *psi*, al mundo y a sí mismos?

Retomando a Ibañez (1992), se insiste en promover la idea de que jamás la realidad estará dada de antemano. Rey (2015) afirma que se produce un conocimiento en el propio acto de percibir y afectarse, por esto, urge la necesidad de pensar otro concepto de mundo, donde se producen los objetos en el mismo momento en que se perciben. Se postula la posibilidad de pensar como sinónimo de creación y no como un mero acto natural (Álvarez, 2007).

Se plantea con esto un pensamiento que introduce lo distinto, que desborda, un pensamiento por el medio, carente de pre-supuestos, que se puede conectar con diversos puntos, un pensamiento sobre un plano, desnudo de dogmas y jerarquías. A modo de ejercicio se puede imaginar el derribo de la lógica del *ser* y sustituirlo por el devenir, por el *ir siendo*, entonces podría pensarse que ya no se *es mujer* sino que se está *mujereando* (Larrauri, 2001). Con esta pequeña intromisión de lo distinto se pueden ya percibir nuevas velocidades en el pensamiento. "Devenir sobriamente, con simpleza, desierto y así transformarse en algo poblado" (Deleuze, 1980, p.7).

Por lo tanto, cuando un manual nos transmite que ciertos rasgos nos dicen que alguien *es* esquizofrénico, o cuando se explica sobre las características propias de quienes *son* psicóticos, o *son* histéricas, cabe aquí preguntarse el para qué de esas definiciones, ¿qué efectos causan la lista de caracteres pre-establecidos que engloban y definen cierta patología y de qué da cuenta esto?

Gonçalvez (1996) plantea que los saberes pre establecidos difícilmente den cuenta del *aquí y ahora* propios del encuentro con otro cuerpo. Esta tensión entre un saber axiomático y una ética del devenir invita a reflexionar con una mirada diferente. La propuesta es alejarse de la clínica sedentaria y desviarse hacia una clínica múltiple, que evite la reproducción de modelos, cobrando sentido las singularidades que van a cruzarse en los campos de intervención y de análisis. Por esto, se considera necesaria una lucha insistente contra las fuerzas que obturan a la potencia del devenir.

La potencia es aquello de lo que es capaz un cuerpo, no por pertenecer a ciertas características (hombre, libro, gato o mujer), sino que es aquello que el cuerpo efectivamente hace, y lo que hace es todo aquello que puede, sin más. Larrauri (2001) sostiene que el juicio moral y la creencia en una realidad suprema o trascendente (dios, verdad, hombre) lleva a asfixiar a la vida, juzgando desde afuera, señalando desde un plano superior. No con esto se exhorta a la vida sin juicios, sino que se imparte la idea de que el juicio sea desde dentro de la vida misma. No es lo mismo preguntarse por ejemplo por *qué la sociedad está tan mal*, que preguntarse *qué sociedad estoy siendo*, suena esto a una pregunta más esperanzadora y creativa ¿no?

Spinoza sostiene que, así como los cuerpos, el pensamiento tiene movimiento. Entonces manifiesta, a cierta velocidad, un pensamiento sobre los modos de vida. Afirma que lo que existe es una única sustancia, achatada sobre un mismo plano, ésta posee atributos cuyos productos son los modos (infinitos) en los cuales la sustancia se manifiesta (Deleuze, 2008). Este plano inmanente, repleto de modos de ser que no cesan de conectarse unos con otros, tiene una particular belleza, y es que todos estos modos de ser poseen el mismo valor entre sí, no hay jerarquías, todos pueden conectarse sin importar su especie. Que todos puedan conectarse no quiere decir que sean iguales, sino que todo lo contrario, todos los modos de ser son distintos entre sí, no existe uno igual a otro. A Spinoza entonces, lo que le va a interesar es cómo se mueven las cosas: con qué se conectan, cómo se van combinando con distintas especies, qué ocurre en ese relacionamiento entre estos modos de ser de la sustancia (Deleuze, 2008). El autor expone que "nosotros", que no somos la sustancia absoluta, no conocemos más que dos atributos: la extensión y el pensamiento.

A partir de esto podría pensarse entonces que entre todas las criaturas no hay jerarquías, como tampoco entre objeto ni sujeto, ni entre cuerpo y *psique.* Todos diferentes, conectándose, deviniendo unos con otros en un mismo plano ¿no es extraordinario esto?

II) Dobleces

¿Qué le queda a nuestra subjetividad? [7]

(Deleuze, 2015)

El sujeto está en movimiento, re-inventándose, a modo de recrear la relación consigo mismo de una manera constante y dinámica. Debido a ciertas construcciones del saber científico la *subjetividad* ha quedado disminuida con respecto a la *objetividad*. El dualismo objeto/sujeto cumple, entre otras, una función de exclusión, ya que una discrimina a la otra (Etcheverry, 2005). Lo mismo puede pensarse con el concepto de salud/enfermedad, ambos conceptos generan una separación en lugar de dar cuenta de su continuo extensivo. El sujeto entonces, intenta ampliar el conocimiento de sí a través de determinadas formas externas de sometimiento, asociadas a la moral. La autora (Etcheverry, 2005) profundiza afirmando que:

> "Cuando hablamos de subjetividad entonces hacemos referencia a modos de hacer, sentir, pensar, que se han dado los sujetos humanos en distintos momentos socio-históricos, así como también la forma que han usado para pensarse a sí mismos. […] La producción de subjetividad entonces trasciende el dualismo sujeto-objeto, no es una parte del binomio, aquella que refiere a mis sentimientos; sino lo que hace estallar la tensión entre sujeto y objeto: quien define al objeto es el sujeto, lo define nominándolo como no-yo." (Etcheverry, 2005, p.68).

Todas estas máquinas duales, instalan una discriminación que trae consigo clasificaciones que se van naturalizando quedando así solapados los procesos que le dieron origen, como afirma Deleuze (2015): nos olvidamos que olvidamos.

El pensamiento no es una proyección de lo que hay en un supuesto interior, sino que a la inversa, se hace pensamiento con lo que está en el exterior, entonces, lo que hay adentro no es más que ciertas capturas de lo que está en el afuera (Deleuze, 2015). En este afuera hay fuerzas que logran hacer el pliegue, o sea, son las que hacen pensar, de este modo el adentro es una extensión de ese afuera. No hay una interioridad pura, porque siempre está al servicio de las formas que emanan del exterior, por ende, la conciencia, por ejemplo, no

[7] ¿Qué tenemos para decir sobre nuestros modos actuales y de la relación consigo mismo? El poder ha logrado afectar nuestra vida cotidiana […] *¿qué le queda a nuestra subjetividad?* (Deleuze, 2015, p. 138)

está alojada en el interior ya que se encuentra dominada por formas de exterioridad. Lo que se denomina *afuera* es a la vez un adentro. Entonces, al respecto, Deleuze (2015) expresa:

> ¿Qué es un adentro? ¿Qué es un afuera? La línea del afuera debe decirles algo, pertenece a la marina. ¿Qué puede ser el afuera más lejano que todo medio de exterioridad, sino la línea oceánica? El saber es terreno, pero aquí hemos abandonado la tierra desde haya ya mucho tiempo. El saber era una cuestión de formas, las formas son terrestres. La línea del afuera es la línea oceánica. ¿Qué es el adentro? El adentro es la embarcación, es el barco, el pequeño barco, la barca. ¿Pero qué es la barca? La barca es el pliegue del mar, es el pliegue del océano. Cada vez que hay un barco, el océano ha hecho un pliegue (Deleuze, 2015, p. 24).

Álvarez (2007) expresa que pensar comienza por una ruptura que introduce lo diferente. Si pensar y hacer son la misma cosa, se considera necesario ahondar sobre cómo es que estoy pensando al mundo, como me puedo pensar a mí misma, desde qué est-ética me puedo conformar, en definitiva, ¿cómo me estoy pudiendo construir? Foucault expone que pensar se logra en la relación que hay entre lo que se ve y lo que se dice, a esta dimensión del ser la llama *saber* (Deleuze, 2015). Pero en esa relación, no se dice aquello que se logra ver y tampoco se vé aquello que se está hablando. Por ejemplo ¿qué se puede decir, sobre la *neutralidad* [8] del analista en este momento socio-histórico que habito?

Rodríguez Nebot (1995) sostiene que el analista construye al paciente, entonces se considera relevante pensar qué características del dispositivo (sedentario, nómade), singular a cada analista, se ponen en juego en esta construcción y qué efectos causan sobre los sujetos. Si el terapeuta construye de determinada forma al paciente ¿cómo es posible pensar la neutralidad entonces? ¿qué efectos causa la creencia de que el analista tiene la "capacidad" para apartarse de sí mismo y volverse neutro en un encuentro del cual es causa inmanente? ¿es posible en cada *encuentro clínico*[9] "des-pacientizar" o reinventar lo construido?

Spinoza dice: *¿qué es lo que puede un cuerpo?*, y con esta interrogante se pone de manifiesto la implicancia *ética, estética y política* desde la cual se van a conformar los encuentros clínicos (Gonçalvez, 1996). No se hace referencia a que exista una forma que esté "bien" o "mal" de construir encuentros, sino que la invitación es a pensar que sucede *lo bueno* o *lo malo.* Los individuos somos paquetes de relaciones que se van moviendo y

[8] El diccionario de psicoanálisis define a la neutralidad como la cualidad del analista para abstenerse a intervenir como individuo psicosocial, afirmando que esta cualidad favorece a la cura (Laplanche & Pontalis, 1979).

[9] "Podríamos definir al encuentro clínico como aquellos modos de vida que piden pasaje y agencian complicidades e intensidades buscando un sentido que los libere de los padecimientos, de los sufrimientos y de las amarras axiomáticas dominantes" (Gonçalvez, 1996).

combinando unas con otras, el arte radica entonces en poder ir encontrando cuáles son las relaciones que se combinan y se potencian, y cuáles no.

Deleuze (2015) afirma que pensar es experimentar, es habitar en el presente, en tanto esto, surge la pregunta: ¿qué puedo decir en este momento sobre las prácticas psicológicas? ¿de qué puedo rodearme para producirme como psicóloga? El autor se cuestiona:

> "¿Cuáles son los nuevos tipos de luchas, transversales e inmediatas más bien que centralizadas y mediatizadas? ¿Cuáles son las nuevas funciones del "intelectual", específico o "singular", más bien que universal? ¿Cuáles son los nuevos modos de subjetivación sin identidad más bien que creadores de identidad? Esa es la triple raíz actual de las preguntas *¿Qué puedo? ¿Qué sé? ¿Quién soy?"* (Deleuze, 2015, p. 149)

Podría afirmarse entonces que todo lo que piensa el ser humano, no lo hace a partir de una decisión propia, sino que piensa como parte de ciertas relaciones, y no sólo piensa sino que se piensa a sí mismo y además es pensado por otros dentro de ciertas estructuras legitimadas y normalizadoras. Foucault expresa que *el poder* son las relaciones de fuerza en todas sus combinaciones, el mismo se encuentra entre lo que se ve y lo que se enuncia. No debe pensarse a este poder como algo que se "logra" o se "tiene", que es único y central, sino que el poder *se ejerce* en estas relaciones, en todas sus formas de combinarse (Deleuze, 2015). El autor expresa lo siguiente:

> "La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis". (Deleuze, 2015, p. 139)

A modo de ejemplo, como ejercicio de poder, se puede encontrar en la relación "paciente-analista", padre-hija, o entre dos amigas. Este ejercicio no necesariamente es violento, son fuerzas en constante contacto una de la otra generando-se cambios y afecciones. La afección es la imagen de la cosa vinculada a determinada acción, dicha imagen puede descomponer la relación con la cosa, o bien puede componerla. A continuación se comparte un ejemplo: si en una proclama libertaria (imagen de la cosa), tomo ciertas acciones que considero me desatan y me vuelven libre, como por ejemplo exponer mi cuerpo, negarme a formar parte del sistema capitalista y dejar el trabajo en nombre de esta proclama, o separar a hombres de mujeres a favor de determinada lucha que así lo establece; entonces ¿la acción que estoy tomando, compone o descompone mi relación con la libertad (imagen de la cosa)?

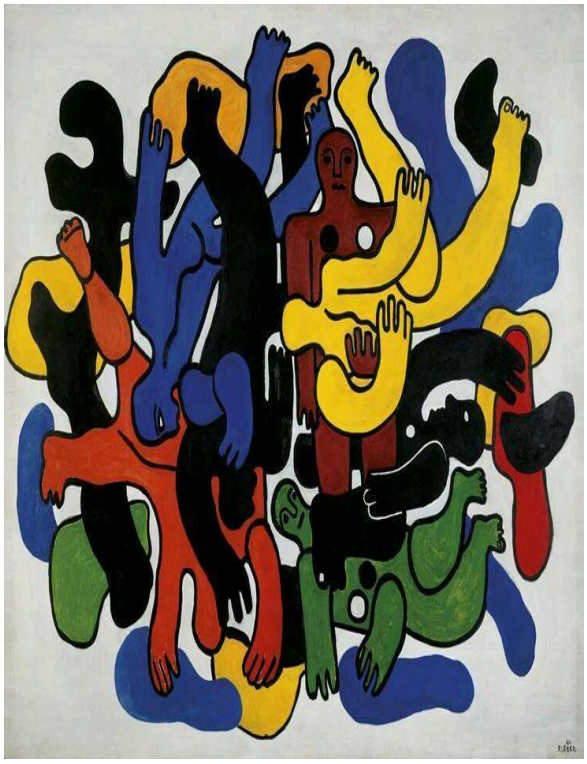
Entonces, si la afección es la imagen de una cosa asociada a cierta acción, esta última va a determinar mi potencia, o sea, la va a hacer aumentar o disminuir, o va a ser triste o alegre, o va a suceder lo bueno o lo malo. Lo malo no se puede evitar que suceda, eso es inevitable, pero quizá se pueda determinar. "*No hay ni bien ni mal, soy tan perfecto como puedo serlo en función de las afecciones que determinan mi potencia"* (Deleuze, 2015, p.220).

Poblarse de encuentros

Los cuerpos no paran de encontrarse unos con otros, es interesante pensar qué sucede en estos encuentros. Entonces, como ya se expresaba, sucede *lo bueno* o *lo malo*, jamás el bien o el mal, la cuestión radica en cómo ir hacia el encuentro de cuerpos que poseen relaciones que se componen con la de cada individuo y hacen *suceder lo bueno,* entonces alegran. Spinoza afirma que cuando nacemos somos *arrojados* hacia los encuentros (Deleuze, 2015, p.247). El autor menciona que dado a que no existe una ciencia que explique las relaciones, es la *ética*[10] la que cobrará el importante rol de seleccionarlas así como de componerlas. Entonces, será solo a partir de la experiencia que se podrá definir cómo poder componerse y de qué relaciones rodearse o de cuáles salir lo antes posible. La experiencia o cierta forma de aprendizaje, no va a alejar a toda relación que disminuya la potencia, pero sí permitirá detectarla para poder salir cada vez más rápido de ese encuentro y poder moverse hacia otro.

Esta especie de aprendizaje, puede ser pensado como ejercicio de libertad. Es un cierto saber, aunque sea mínimo y fugaz, de lo que se es capaz.

Respecto a esto, se piensa que en las prácticas *psi* estamos también *arrojados* a un universo de encuentros. No solo se hace referencia al encuentro entre analista y consultante(s), sino que todos los encuentros a los que cada una de las partes está a la deriva. Quizá alguno de los constantes encuentros esté descomponiendo o disminuyendo alguna potencia y por ende socavando la alegría.



[10] Una ética pensada como diversa y singular que *convida a pensar, creer y hacer* todo aquello de lo que un cuerpo es capaz. La ética se aleja de la moral ya que ésta ordena lo que se debe pensar y hacer sobre ciertos modelos existentes (Gonçalvez, 1996).

Cabe agregar que los encuentros no se dan sólo entre personas, sino en relación a todas las cosas. Buscar qué conceptos generan crecimiento y que devenga encuentro positivo, pensar a la vida como puro movimiento y vitalidad, amando a la vida por la costumbre de amar y no por la costumbre de estar vivos (Larrauri, 2001), poder sorprenderse en el movimiento mismo. La autora afirma que no hay nada para entender, sino que hay que ver si produce o no un encuentro, si logra contagiar y mover al pensamiento, si conviene o no y si potencia nuestras relaciones con el mundo, lo mismo ocurre en el arte, como puro movimento, como creador de realidades dentro de una multiplicidad.

Rodriguez Nebot (2010) define al acto clínico como un *arte-sano,* con una ética de la escucha, del análisis y de la contención del *sufriente*. Afirma que la clínica psicológica es una zona de acontecimiento que "resiste y se opone, con dolor y sufrimiento y apunta a intentar resolver una situación específica" (p.13). Con esto se lanza un grito: ¡ojalá la psicología pueda parecerse un poco más al arte! En este sentido, que en su despliegue el pensamiento *poetice* (Teles, 2009), se expanda, contagie y construya realidad. Un clínica que se asemeje al arte en cuanto a la experimentación y no a la repetición de ciertas lógicas que enquistan cualquier movimiento, un arte-ético y estético del encuentro.

III) Una invitación lúdica

Devenir niño de la psicología

¡Desear es difícil!, no pasa puramente por el acto de esbozar un "yo deseo", "yo anhelo", "yo quiero" , desear es construir, así como en el arte (Larrauri, 2001) va a poder adquirir su creatividad dependiendo de la potencia que cada cual experimente para agrandar su territorio. Pensar y hacer se alían, y de esta manera se solidifica el vínculo con uno y con el mundo (Teles, 2007).

La vida una y otra vez parece dejarnos paralizados y paralizadas, sin explicaciones. A veces nos inundan las incertidumbres de todo aquello que se nos presenta a diario. Muchas veces sucede que se detiene al pensamiento cuando éste insiste en fugarse y fácilmente, se lo vuelve a colocar en sendas conocidas, repletas de maleza densa. Porque algo "no cierra" en donde no hallamos respuestas y se acelera la respiración cuando nos encontramos al borde de abandonar ciertas lógicas: como la lógica del *ser*, la de los dualismos, la lógica de pensar en una única realidad. Como si estas lógicas fuesen barandas que permitieran sostenernos para no caer al abismo y morir.

Pero aún así, las barandas ya no son tan sólidas y nos empuja lo intolerable y lo mundano del día a día, entonces justo ahí es en dónde comienza la aventura y con esto comienzan a tambalear algunos cimientos. Quizá la realidad dada frente a nosotros no es más que una de las posibles formas de componerla, una posible forma entre muchas otras y se abre paso a experimentar transformaciones que nos desconciertan. Las transformaciones pueden doler, todavía no se sabe bien cómo sostenerlas y disfrutarlas a la vez, entonces muchas veces, a mitad de camino se vuelve rápidamente a lo conocido, a las antiguas formas.

Nietzsche (1992) habla sobre las transformaciones a través del personaje que inventa llamado Zarathustra, éste vaticina la llegada del *superhombre*, pero de una manera muy particular. Nada tiene de superior, sino que todo lo contrario, es ciertamente la aparición de ese ser que pugna por salirse de la vida vista como una prisión, ese ser que parece negarse a sí mismo, reducirse, empequeñecerse, volverse niño y emanciparse.

Nietzsche (1992) anuncia las tres transformaciones para llegar a ser *superhombre*, primero expresa la figura del camello, éste carga con todas las exigencias y el peso de las

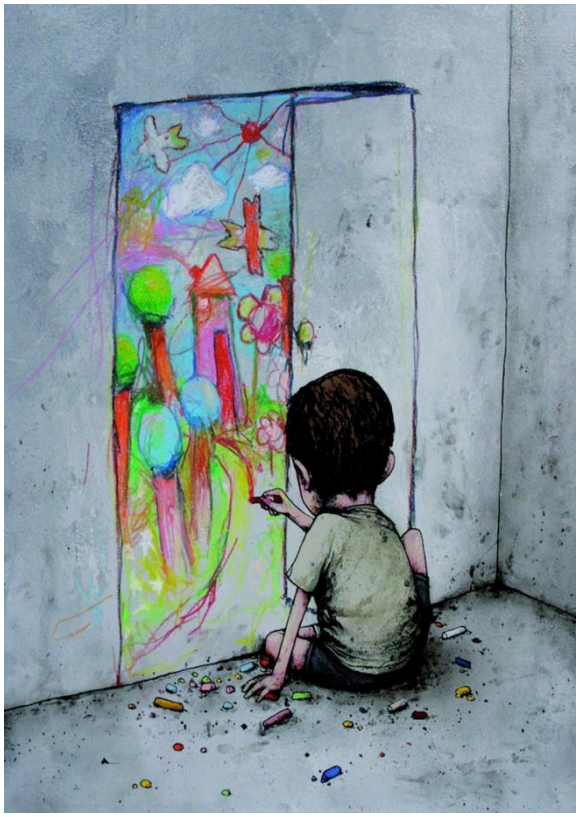
obligaciones y del deber ser, está cargado y jorobado. La segunda transformación es el león, éste, amo de la selva, se pelea fuertemente con el camello, pero sigue un tanto atado a él. Cuando finalmente se llega a la transformación del niño es donde efectivamente se manifiesta el *superhombre*.

¿La psicología podría parecerse a un niño? El niño abunda en creatividad, en ligereza, en movimiento, es lúdico y corre riesgos, porque desconoce y muchas veces olvida. Deleuze (1980) sostiene que la ligereza de los niños se debe a la rapidez que necesitan para deslizarse y moverse.

El personaje que propone Nietzsche (1992) estuvo en soledad 10 años antes de realizar su prédica, no se considera éste un aspecto a ignorar en toda transformación, es preciso apartarse para poder quitarle las formas a las palabras y quedarse con el ruido, encontrarse con la incertidumbre y con la soledad que puede generar lo nuevo.

Quizá, la psicología también pueda tener ligereza y un constante movimiento, que le permita aventurarse a lo nuevo.

Una psicología que invente modos y que se oponga a lo dado - ¡que tanto insiste! - y que pueda configurar otras potencias creativas y otras conexiones.



Entonces, se propone pensar a las prácticas psicológicas como una forma audaz, inmanente, que priorice el acontecimiento ante cualquier dogma, una práctica que lejos de creerse neutral, penetre en toda clínica, en todo espacio, en todos los modos y que a su vez se deje penetrar de la misma manera y en esta apertura que siga anexando territorio, para así transformarse una y otra vez, una y otra vez…

No hay metas en este movimiento que se intenta transmitir, hay intensidades, cruces, esquinas, codos…pero no hay un punto final acabado. Se cree fundamental insistir, sobriamente, sobre el ejercicio del pensamiento, cuestionándose cómo es posible pensar las prácticas psicológicas, cómo podemos construirnos. Pero no es esta una insistencia

violenta, sino al estilo de una micro-revolución que quizá puede empezar por una música de fondo que conmueve, o en el encuentro con ciertas líneas de aquel libro que descoloca y estremece, que nos contagie algo diferente, que no se sabe qué es ¡pero alegra!

Epílogo

¿Y por qué no?

Desmontar la clínica sedentaria, buscar los desvíos, las rupturas, alejándose de la búsqueda de sentido. Perderse luego de cada encuentro y devenir en el próximo lo más despojado y despoblado posible. Darle paso al cuerpo, que tan oculto y capturado se nos presenta. Unir al *arte* con el *pensamiento* y con el *hacer* como una indisoluble trinidad, cada cual con sus singularidades, pero jamás independientes. Intervenir afirmativamente uniendo a la teoría con la práctica. Devenir múltiples, caóticos, ebrios de pasiones alegres.

`El quid no está en responder a las preguntas,

sino en escapar, en escaparse de ellas […]

El movimiento se produce

siempre a espaldas del pensador

o en el preciso instante que parpadea´

(Deleuze, 1980, p.6)

Bibliografía

Álvarez, E. (2007). La imagen del pensamiento en Gilles Deleuze; Tensiones entre cine y filosofía. *Observaciones filosóficas*.

Castoriadis, C. (s.f). La institución imaginaria de la sociedad. En C. Castoriadis, *recuperado de: http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/33850611/la_institucion_imaginaria_de_la_sociedad_lectura.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1487355373&Signature=%2BayKLD%2BX3zlu0kZG8kREny6bQEM%3D&response-content-disposition=in* (pág. 12).

Castro, E. (2004). En E. Castro, *El vocabulrio de Michel Foucault: un recorrido alfabético por los temas, conceptos y autores.* (pág. Psiquiatría). Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

Deleuze, G. (1980). Una entrevista, ¿qué es?, ¿para qué sirve? En G. Deleuze, & C. Parnet, *Diálogos* (págs. 5-24). Valencia: PRE-TEXTOS.

Deleuze, G. (2007). ¿Qué es un dispositivo? En G. Deleuze. En *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (págs. 305-312). Valencia: Pretextos.

Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza.* Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2015). Clase VII. Las tres pertenencias de la esencia: potencia, afecciones y afectos. En G. Deleuze, *En medio de Spinoza* (págs. 217-252). Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre FOUCAULT. Tomo III.* Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2015). Los pliegues o el adentro del pensamiento. En G. Deleuze, *Foucault* (págs. 126-158). Buenos Aires: Paidós.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1999). Rizoma. En G. Deleuze, & F. Guattari, *Mil Mesetas.* España: Pre-Textos.

Etcheverry, G. (2005). Vida cotidiana y salud enfermedad: modalidades de la producción subjetiva. En M. A. Folle, & A. Protesoni, *Tránsitos de una psicología social* (págs. 67-78). Montevideo: Psicolibros.

Gonçalvez, L. (1996). Ética, estética y política en la clínica social. En L. Gonçalvez, *Cuerpo y subjetivades contemporáneas: Clínica, bioenergética y esquizoanálisis* (págs. 2-9). Montevideo: Multiplicidades.

Heidegger, M. (1994). Construir, habitar, pensar. *Conferencias y artículos* (pág. 3). España: Ediciones del Serbal.

Ibañez, T. (1992). Como se puede no ser construccionista hoy en dia. *Revista de Psicoterapia III(12)*, 245-257.

Ibañez, T. (1992). Como se puede no ser construccionista hoy en día. *Revista de Psicoterapia III(12)*, 245-257.

Lacan, J. (1964). Clase 17. El sujeto y el Otro (II): la afanisis. En J. Lacan, Seminario 11. *Recuperado de http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/14%20Seminario%2011.pdf*

Laplanche, J., & Pontalis, J. (1979). Diccionario de Psicoanálisis. En J. Laplanche, & J. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis* (págs. 267-269). Barcelona: Labor.

Larrauri, M. (2001). El deseo según Gilles Deleuze. *Recuperado de http://carmeperformer.weebly.com/uploads/5/2/9/6/5296680/deseodeleuze.pdf*.

Lee Teles, A. (2007). *Una filosofía del porvenir. Ontología del devenir, ética y política.* Montevideo: Espacio de Pensamiento Editorial.

Nietzsche, F. (1970). *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral.* Buenos Aires: Prestigio .

Nietzsche, F. (1970). Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral. En F. Nietzsche, *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral* (págs. 543-556). Buenos Aires: Ediciones Prestigio .

Nietzsche, F. (1992). En F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra* (págs. 23-43). Barcelona: Planeta - Agostini.

Pavlovsky, E. (1987). La crisis del terapeuta. En E. Pavlovsky, *Cuestionamos I Colección Izquierda.* Buenos Aires: Búsqueda. Colección polémica.

Percia, M. (2011). *inconformidad.* Buenos Aires: La cebra.

Rodríguez Nebot, J. (1995). Clínica móvil o re-pensar la clínica: En la frontera. En J. Rodríguez Nebot, *En la frontera* (págs. 183-196). Montevideo: Multiplicidades.

Rodríguez Nebot, J. (2010). Máquina Shakespeare: clínica y subjetividad. En J. Rodríguez Nebot, *Clínica y subjetividad* (pág. 13). Montevideo: Psicolibros.

Spinoza, B. (2008). Clase VII. Tres pertenencias de la esencia: potencia, afecciones y afectos. En G. Deleuze, *En medio de Spinoza* (págs. 217-252). Buenos Aires: Cactus.

Teles, A. L. (2007). Primera Parte. La ontología del presente. En A. L. Teles, *Una filosofía del porvenir. Ontología del devenir, ética y política* (págs. 13-19). Montevideo: Espacio de Pensamiento.

Teles, A. L. (2009). *Política afectiva. Apuntes para pensar la vida comunitaria.* Paraná: La Hendija.

Trabajo Final de Grado

Montevideo, 15 de Febrero de 2017