



La potencia inacabada de nuestros malestares

Trabajo Final de Grado

Ensayo académico

Universidad de la República

Facultad de Psicología

Estudiante: Silvana Eccher Lucero 4.522.442-3

Tutora: Profa. Ag. Dra. Gabriela Etcheverry

Revisora: Profa. Adj. Mag. Ana Carina Rodríguez Dos Santos

Montevideo, Uruguay

Octubre, 2023

*Si me dieran a elegir, yo elegiría
esta salud de saber que estamos muy enfermos,
esta dicha de andar tan infelices.*

*Si me dieran a elegir, yo elegiría
esta inocencia de no ser un inocente,
esta pureza en que ando por impuro.*

*Si me dieran a elegir, yo elegiría
este amor con que odio,
esta esperanza que come panes desesperados.*

*Aquí pasa, señores,
que me juego la muerte.*

Juan Gelman, Poesía reunida

Índice

1. Introducción	3
1.1 Problematizaciones	4
2. Tomar posición	5
3. Las guerras por la subjetividad	7
3.1 El paradigma estético de la guerra	7
3.2 Los anestésicos en escena	10
3.3 Vidas de derecha	12
4. ¿Cómo politizar nuestros malestares?	14
4.1 Todos estamos un poco enfermos de normalidad	14
4.2 El mal dormir	18
4.3 Hacia un querer vivir	22
5. Lo que falta. Hacer lugar a lo que (aún) no tiene lugar	25
5.1 Salud mental: un concepto en disputa	25
5.2 El saber de nuestras heridas	27
5.3 Fracasar mejor	30
5.4 Una rara teoría de los encuentros	31
6. Inconclusiones	34
7. Referencias bibliográficas	39

1. Introducción

Este ensayo parte de una necesidad: la de vincular a nuestra disciplina con el pensamiento filosófico en tiempos de catástrofe donde hay un cuerpo social que lucha por sobrevivir. El proyecto ético-político de este tiene como eje temático la problematización de los sufrimientos que encarnan en nosotros por el dolor de la época en la cual nos tocó vivir. Nuestro mundo muestra señales de agotamiento y nuestros cuerpos parecieran estar detenidos por el dolor de la existencia. Interrogarnos por una posible politización de los malestares se vuelve no sólo un desafío sino que una urgencia para nuestros tiempos.

La problematización de esta temática va más allá de encontrarme vinculada a un campo de estudios o a una futura profesión, se encuentra enraizada a la posibilidad por la apuesta de una forma *otra* de vida. Nuestra formación no es algo abstracto: son nuestras escuelas y nuestras universidades, pero también son nuestras preocupaciones, nuestras conversaciones y nuestras formas de relacionarnos con lo que ocurre en nuestro entorno y en el propio tiempo. La política se juega en este ensayo como la capacidad colectiva de desplazar radicalmente los límites de lo que somos capaces de ver, escuchar y percibir. Esto quiere decir que se refiere a lo que Ranciere (2014) llamó las particiones de lo sensible: lo que está en juego es una reconfiguración del reparto de los lugares y de los tiempos, de lo visible y lo invisible, de lo decible y del silencio. La política por tanto lejos de ser un estado de cosas se vuelve acción, intervención, desplazamiento. Es la voz de un mundo que irrumpe en otro para hacerlo estallar.

Es por esto que aquí intento pensar la politización de nuestros malestares y a lo común como reforma de lo político, a partir de perspectivas filosóficas y el pensamiento de determinados autores como Mark Fisher, Santiago López Petit, Georges Didi-Huberman, Felix Guattari, entre otros. La idea no es citar por citar sino señalar la confluencia de interrogantes y preocupaciones que convocan. No se trata de una adhesión incondicional, sino más bien una cierta intimidad con determinados autores que me han acompañado a lo largo de mi trayectoria de formación y lo seguirán haciendo. Este ensayo intenta escribir para redescubrir la necesidad de la filosofía y ponerla en situación, exponer sus desafíos frente a las situaciones existenciales que nos aquejan en nuestro tiempo, dialogando con otros, de otros tiempos.

Ensayar, sobre todo, desde la exigencia de la problematización a la vida. Ensayar sin excluir el error, sino desde la humildad (del latín *humus*, la tierra, lo más común) de entender que lo que se ensaya son emergentes fugitivas en busca de su acentuación. Ensayar no se trata sólo de dar cuenta de los conceptos y la vida, también de qué tipo de exigencias convocan las lecturas, como bien menciona Roland Barthes (1994), para apartarnos y obligarnos a ir más allá. Ensayar intensidades, hacer de los conceptos y palabras vigas para construir mundos, frente a la exigencia de problematizar -como se pueda- la vida. Ensayar entonces, para poner en diálogo la filosofía con la psicología, para pensar y vivir con otros cuando no sabemos muy bien cómo hacerlo.

“Artaud decía: escribir para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero qué significa «para»? No es «dirigido a...», ni siquiera «en lugar de...». Es «ante». Se trata de una cuestión de devenir” (Deleuze y Guattari, 1993, p.90)

1.1 Problematizaciones

¿Qué hacer con la crisis de nuestra salud mental? ¿Es posible politizar nuestros malestares?
¿Hay alternativa al psicopoder capitalista? ¿Cómo sostenernos en la fragilidad?

¿Son nuestros síntomas territorios de investigación y agencia? ¿Puede la disputa anímica convertirse en una escena de activismo existencial que conjugue clínica, pensamiento y política? ¿Podrá además, la llamada “salud mental” convertirse en un movimiento con agenda política autónoma?

2. Tomar posición

“Presiento que tomar posición es empezar a construir un nosotros”

El presentiment N.01 (2012)

Antes de comenzar con el desarrollo del ensayo considero prudente realizar la siguiente aclaración: cada decisión se concibe como un guiño en el interior del campo de juego entre la experiencia y el pensamiento, entre el saber y el poder como bien lo explicita Michael Foucault a lo largo de su obra. De ahí se vuelve necesario hacer relevante la cuestión ética-política de la construcción de conocimiento, pues “para saber, hay que tomar posición” (Huberman, 2008, p. 9). Esto no es una acción sencilla, se trata de afrontar nuestras decisiones así como también el fuera de campo que queda detrás de nosotros en cada decisión.

Al inicio expresé que este trabajo trataba la posibilidad por la apuesta de una forma otra de vida, pero las apuestas no se eligen como si estuviéramos frente a un menú de posibilidades y aquí quizás se encuentre lo que intento esbozar: muchas veces las apuestas nos eligen a nosotros y de lo que se trata de pensar es qué desafíos nos han elegido ya que quizás negamos y que por ende condicionan algunos de nuestros movimientos.

Tomar posición es desear, es el apetito por situarnos en nuestro contexto y apostar a un porvenir otro. Por lo tanto insisto: para saber debemos tomar posición. No es un desafío fácil, “es terriblemente difícil exponer claramente aquello a lo que uno mismo está directamente, vitalmente, expuesto” (Huberman, 2008, p. 24) nos dice el autor en relación a la posición de exiliado de Bertolt Brecht. Se trata, quizás, de hacerse sensible al sufrimiento y a las heridas asumiendo la indeterminación de los procesos, arriesgándose a equivocarse, a fallar. Vernos implicados y tomar posición también significa hacernos presentes y lleva consigo todo un mundo, singular y colectivo, donde cada uno de estos contiene pistas para entramar otras formas de existencia frente a la catástrofe.

Se trata de interrumpir el flujo que nos ata a la impotencia. Descartar las palabras cansadas que nos cansan aún más, las consignas y los gestos repetidos mil veces que ya nadie cree. Desechar los lenguajes estandarizados. Declararnos sin miedo sobre que desconocemos un *cómo hacer* y de que tenemos todo por volver a aprender. Articular infinitamente las imprevisibles polarizaciones que se dan hoy en cualquier momento de la existencia más cotidiana. Dar nombre al rumor del fondo, al balbuceo, a nuestros malestares. No responder

con dejadez o distracción, sino que por el contrario se trata de una disponibilidad a “dejarse tocar”: sólo podemos afectar la realidad en la medida en que somos afectada por ella.

Para Marcelo Percia (2023), en Latinoamérica hay tres sintagmas que atraviesan a nuestras generaciones: “nunca más”, “ni una menos” y la que últimamente viene estallando en nuestros países: “las normalidades enferman, las demasías no”. Tomar posición se trata de situarnos en el tiempo presente y en una temporalidad que nos precede, que han marcado nuestros pensamientos y nuestros cuerpos a quienes habitamos dichos territorios. Pensarnos por fuera de estos sintagmas se vuelve imposible y a su vez, ingenuo.

Hace pocos años en Chile estalló una de las mayores revueltas sociales de los últimos tiempos, siendo este uno de los acontecimientos que comenzó a germinar el presente ensayo sin ni siquiera saberlo en ese momento. Una de las consignas para resistir en la calle era “hasta que valga la pena vivir”. De ese apetito intenta hablar este ensayo: el deseo y la necesidad de transformación y sus obstáculos en nuestro régimen actual de vida. La vida no se ama porque sí, sino que hacemos que valga o no la pena. Y como dice Santiago Lopez Petit (2018), todos padecemos la misma enfermedad: el querer vivir y no saber cómo.

3. Las guerras por la subjetividad

“La producción de subjetividad constituye la materia prima de toda y cualquier producción.”

(Guattari, Rolnik, 2013 p.41)

3.1 El paradigma estético de la guerra

Las problemáticas relacionadas al campo de la salud mental y los malestares se vuelven difícilmente abarcables (si esto fuera posible) sino tomamos en cuenta determinadas lógicas capitalistas y neoliberales que dominan nuestro tiempo. Me detendré sobre la cuestión de lo que algunos autores han denominado como “guerras subjetivas” ya que considero se vuelve ineludible al momento de intentar ensayar cualquier pensamiento/problematización de nuestro presente. En el tejido mismo de la vida cotidiana contemporánea se manifiestan las tensiones y conflictos que dan forma a nuestras existencias individuales y colectivas. Las guerras no siempre se libran en campos de batalla físicos, a menudo las batallas más significativas están frente a nosotros en la cotidianidad. Estas guerras subjetivas, en su naturaleza sutiles pero omnipresentes, constituyen un punto de partida crucial.

“Vivimos en el tiempo de la subjetivación de las guerras civiles” (Alliez, Lazzarato, 2022, p.29), así comienza el primer párrafo de “Guerras y capital”, en el cual se habla con tono de urgencia cuando se advierte que estamos en un mundo en guerra, una guerra sin tanques que pone en grave conflicto nuestras formas de vida y existencia. Desde finales de los años setenta las guerras se replican y multiplican en diferentes niveles y estratos de la vida. Ya no como grandes guerras coloniales, industriales, soberanistas, sino como guerras fractales: guerra sobre los cuerpos, sobre los territorios, sobre las poblaciones, sobre las instituciones, sobre los vínculos. Al punto tal que es posible pensar la guerra como una relación social permanente, como un principio organizador básico de la sociedad, el modo en que los poderes constituidos modulan y regulan el orden y crean legislación. Matriz general de todas las relaciones de poder y técnicas de dominación: guerras de subjetivación que producen y operan sobre las divisiones de clase, de sexo, de raza. Que ordena experiencias sociales e impone horizontes de futuro.

En el neoliberalismo, la guerra de la subjetividad ocupa un lugar central. Un neoliberalismo capilar que se vuelve “contexto”, sentido común que orienta las conductas y moldea las vidas, donde las guerras subjetivas se encargan de adecuar la intimidad de nuestros afectos y deseos

a la valorización mercantil. Uno de los ejemplos históricos de guerra de subjetividad más evidentes, por su crueldad y extensión, fue la caza de brujas. Ésta tuvo por objeto la violenta adecuación de las formas de vida al emergente modo de acumulación capitalista. Estas mujeres experimentaron el hambre provocada por la introducción de los cultivos comerciales y su resistencia fue la excusa para acusarlas de haber hecho un pacto con el diablo; frente a esto desarrollaron estrategias contra la exclusión y el empobrecimiento por lo que también fueron castigadas. Una guerra por los cuerpos, los afectos y los trabajos que estableció una correspondencia directa con la guerra de la acumulación originaria y sus procesos de desterritorialización/territorialización (Federici, 2010).

Retomando ideas de Félix Guattari (1989), la guerra de subjetividad es la guerra que tiene por objetivo la conversión de los comportamientos y conductas en pos de su adecuación a la lógica de la acumulación del capital. Es el tipo de guerra civil, política y simbólica en la que se forman las imágenes necesarias para la producción, el consumo y la reproducción del capital. Estrés, sobreexplotación, precariedad, competencia: lo ya sabido. Precariedad de vida, explotación laboral, el caos urbano, la incertidumbre, la crisis ecológica y habitacional, entre otros factores son condiciones estructurales que dañan y ponen al límite nuestra vida.

La guerra subjetiva es, en suma, una guerra por cómo se ve el mundo, por cómo se lo piensa, cómo se lo siente (en términos de afectos, no como sentimentalismo o lectura privada de lo que nos rodea) y por cómo se actúa. Y también por cómo se recibe aquello que llega. Son guerras que se dan en diferentes niveles (material, simbólico, afectivo, etc.) y que tienen puntos de apoyo bien concretos y cercanos: guerras por cómo se vive y se percibe un barrio, un sector de la población, un territorio, un recurso, una institución. En esas maneras de percibir se libra una guerra por las existencias, por la legitimidad de los puntos de vista y de los modos de vida.

En esa misma línea, Franco Berardi (2020) dirá que el neoliberalismo del siglo XXI se caracteriza por la profunda psicodéflación a la que somete a parte significativa de la población, una aguda depresión social por acumulación de malestares. Convivimos entonces con guerras subjetivas y silenciosas que se efectúan sobre nuestra vida cotidiana, guerras invisibles que se componen en una paradoja de la visibilidad: se llevan a cabo bajo las luces blancas y artificiales que pueden considerarse como el régimen estético del capitalismo. Luces sin sombras que nos obligan a ver pero que imposibilitan la visibilidad, presentes en los dispositivos de control y salud. La luz blanca genera una temporalidad 24/7, puede ser

cualquier hora y ninguna, se realiza en un no tiempo que borra las diferencias. Didi-Huberman (2012) dirá que se trata de una sofocante luminosidad de la sociedad del espectáculo y su cegador régimen de sobreexposición.

La luz blanca artificial es el régimen estético del estado securitario y del capitalismo neoliberal, su cualidad principal es el de ser una luz sin sombra. Esa blancura tiende a anular toda posible singularidad reduciendo el deseo de ver y encandilando la posibilidad de vislumbrar los resplandores. La luz sin sombra obliga a ver y vuelve todo idéntico, pero además obliga a ser visto, es la luz representante del ideal de transparencia y a la vez de la vigilancia. No hay forma de escapar, la blancura es un universal abstracto que anula las singularidades. Como dirá Esquirol (2015) en su crítica al régimen lumínico del capital: “lo innegable es que estamos atrapados por la “maravilla” de la luz” (p. 132).

Las guerras subjetivas implican que la vida propia es un recurso y un activo más en el mercado. Parte de este modelo extractivista de la existencia conduce a un tipo de individualidad de autoexigencia donde la vida y el tiempo son valorados como activos financieros. Tener tiempo libre se convierte en un mal a resolver, no es sólo una concepción productiva sino también una dimensión financiera: el tiempo debe circular, pasar y reproducirse como ganancia. No se soporta que algo no tenga una utilidad concreta conformando así un modo de estar donde los sujetos carecen de tiempo porque lo han cedido todo a la circulación del capital, gestando un carácter ansioso donde no hay tiempo para la espera ni lugar para la pausa. Ambas se han vuelto improductivas, el ocio y la contemplación son condenados y sustanciados como patología del desgano. Cuanto mayor es el temor hacia el tiempo, más acecha sobre la esquina y aún más imposibilita el descubrimiento y la creación. El mundo tiene la urgencia de desembarcar en nada: rapidez, inmediatez. Por ese látigo del tiempo perdemos de vista todo. Se nos escapa el cuerpo, ya no hay márgenes para construir miradas.

De este modo, nuestros universos simbólicos y materiales se encuentran marcados por el asedio de un ritmo vertiginoso pre condicionado por algoritmos. La aceleración de los eventos materiales, afectivos e históricos genera una especie de paralización entre el ritmo de este mundo y el ritmo de nuestros deseos. Es en este sentido que Bifo (2020) retoma a Guattari y su obra *Caosmosis* (1996) para desarrollar la idea de “espasmo caósmico”: una percepción de que ya no podemos seguir el ritmo del deseo. A pesar de la gran riqueza cognitiva y social que poseemos nos vemos imposibilitados de traducirlo a una experiencia del disfrute. Excesos

de capacidades, excesos de hipervisibilidad, excesos tecnológicos, excesos de habilidades, excesos que generan un espasmo, una parálisis. Querer hacer y no poder; intentar avanzar y sentir que una parálisis frenética aprisiona la acción y el discurso. Saboreamos la potencia, intuimos las posibilidades, pero no las podemos volver acto. ¿Qué bloquea nuestro hacer? Quizá estamos abarrotados de capacidades, avasallados de habilidades; es decir, padecemos el exceso (cierto que inarticulado) de potencia. Ese exceso de potencia también está dado por las condiciones económicas y tecnológicas que definen a las sociedades contemporáneas que acaban produciendo un “mal infinito”. Este estado de situación genera una serie de "pasiones tristes" que constituyen los aspecto sensible de las guerras contemporáneas. Excesos que dinamitan nuestra propia atención bloqueando las posibilidades de elaborar la complejidad del mundo y apropiarse del mismo.

3.2 Los anestésicos en escena



Julia Montilla. *Un mundo basado en la evidencia*. 2012

Según Laurent de Sutter (2021) y su ensayo “Narcocapitalismo” el modelo de la anestesia surge en 1846 cuando Jackson y Morton patentan el éter sulfúrico inhalable para evitar el dolor sensible de los pacientes durante las cirugías. Si bien la sustancia ya se usaba, patentarlo como producto para el dolor inauguró la palabra anestésico que antes no existía. El primer nombre que le dan al producto es Letheon, en referencia a la diosa del olvido. Oliver Holmes,

un médico de Boston, criticó la selección del nombre. Les dice a sus inventores que, después de todo, de lo que se trata no es de provocar amnesia sino insensibilidad, tampoco que se trate de ir y venir del mundo de los muertos, sino de permanecer en el mundo de los vivos pero sin sentir como tal. Lo que comienza como un amortiguador del dolor pasa a convertirse en el modelo para la cura del dolor humano.

Este hito en la historia no puede ser subestimado: marca las bases para la concepción del sujeto que persiste hasta nuestros días. El cuerpo anestesiado es un cuerpo que no molesta, un cuerpo que coincide con lo que se espera de él: ser “operado”. Las personas pasan a ser concebidas como materia de órganos y de tejidos sujetas a la posibilidad de observación, ajuste y de reparación o descarte. Por supuesto que esto escaló otras dimensiones y no quedó únicamente dentro de las paredes del quirófano, la psiquiatría comenzó a desarrollar su carácter de ciencia experimental y fue así como en 1869 se comienza a utilizar el hidrato de coral en las instituciones clínicas y luego en 1950 la clorpromazina (De Sutter, 2021). El objetivo de estas sustancias era controlar la manía y las molestias asociadas a la depresión, ya que la principal preocupación de los psiquiatras de ese momento era la de tranquilizar sin anestesiar de manera total, siendo esta última sustancia aún hoy en día considerada como parte de la lista de “medicamentos esenciales” de la OMS. Esto fue acompañado desde 1952, como bien sabemos, con el desarrollo del sistema de clasificación de los “desórdenes mentales”, DSM, como instrumento de gestión de las poblaciones. (De Sutter, 2021; Han, 2014)

Como bien afirma Han B (2014) en *Psicopolítica*, y De Sutter (2021) en *Narcocapitalismo*, la confluencia de estos hitos dieron paso a la entrada de la psicopolítica al mundo, dejando en el olvido la antigua biopolítica de los cuerpos (Han, 2014). El diagnóstico de la enfermedad mental no sólo determinaba un tipo de sujeto, sino que ese desorden debía de ser objeto de atención constante por parte de los poderes estatales. A su vez, que un individuo pueda dejar de sentir y desear por efecto colateral de los psicofármacos parece no plantear ningún problema ni al poder médico ni a los poderes públicos, mucho menos a las grandes compañías farmacéuticas.

En este escenario, en las guerras subjetivas reina el paradigma de la radiografía: una verdad de nosotros, pero sin nosotros. Cuando no se hace posible y no se permite decir algo sobre el dolor, queda la anestesia. El dolor psíquico es tratado como el dolor de un órgano. Por eso la droga calma, tal como lo haría un anestésico con una herida. Curar es concebido como un

esfuerzo por anestesiarse el dolor, es decir, desensibilizar. Esto podría ser el triunfo del paradigma del día: un cuerpo sin enigma, sin misterios, sin sombras, que no requiere de preguntas existenciales, un cuerpo cerrado. De este modo el cuerpo es una máquina que se puede intervenir en silencio, con un pinchazo, una cirugía, una píldora. Las personas son tratadas como seres anónimos pertenecientes a totalidades orgánicas. Tratamientos directos sobre la carne que no requieren que el portador de ese cuerpo cuente una historia. Discursos sanitarios que no requieren el sujeto.

3.3 Vidas de derecha

La técnica de la modernidad configuró un mundo bajo la racionalidad de medios y fines, luego el cálculo se volvió hábito de pensamiento. El problema no es la técnica, ni la ciencia, ni los científicos, sino el hecho de que el lenguaje técnico adquiriera una primacía sobre otros saberes y que nos lleve a adoptar una forma de vida en la cual quedamos esclavos de un “saber hacer” sin nada que decir al respecto. Es la lógica de la guerra otra vez presente: un afán por escribir como científico, medir, pesar la sustancia, calcular los efectos para realizar una teoría cuantificable y emplear dosis. Silvia Schwarzbock (2015) en “Los espantos” refiere a esto como *vidas de derecha*: una especie de dictadura existencial que comenzó a determinar la manera de nombrar la realidad bajo el pensamiento del cálculo y la utilidad. Pienso que la salud no es ajena a esta operación.

Se expande una maquinaria que encapsula la experiencia en el lenguaje sanitario, homogeneizándolo todo. El lenguaje en el campo de la salud mental se vuelve así, institucional. Ocurre también que con la expansión de la industria farmacéutica se establece otra relación con la población, no tratándolos como pacientes sino como clientes. El lenguaje técnico ilumina a los objetos dándoles la forma de los hechos, transforma casi cualquier cosa en un problema en el que para ser resuelto debe ser calculado, medido. Una muerte o un suicidio son un hecho (estadístico), pero una muerte o un suicidio son un acontecimiento para alguien. Los acontecimientos no se resuelven ni se dominan, sino que se experimentan, se sienten.

Hay lenguajes cuya limitación epistemológica implica que no pueden ofrecer espacio para la respuesta ética y singular, porque organizan la experiencia en categorías y escriben, como los algoritmos, la verdad de antemano. Esto es lo que viene sucediendo con el lenguaje de la salud mental, vuelto cada vez más tecnocrático, sanitario así como también mediático. El afán

por los diagnósticos lleva a que no se discrimine cuándo y para qué son necesarios, los diagnósticos no son neutros, también son morales y políticos. Si no hay lugar para que alguien pueda narrar-se en su historia, no hay lugar para la esperanza. Las categorías no pueden decirnos nada de la vida sensible.

Para Emiliano Exposto (2021), el término de salud mental ya se encuentra en el listado de palabras sin promesa, palabras que secuestran la experiencia, que no hacen mundo. La salud mental pareciera ser un concepto que pasó por la licuadora implacable de la época, capaz de convertir casi cualquier cosa en un objeto práctico y desechable. Las verdades que se vuelven impersonales rompen las posibilidades políticas de hacer mundo e iluminar cada espacio con conceptos implica perder el espacio para la ensoñación. Las palabras son más que su definición en el diccionario, son vibraciones o cuchillos que marcan el cuerpo; lo tocan, lo transforman, pueden generar dolor o placer.

Sin matices y sin claroscuros que pongan límite a los saberes invasivos del día, quedamos sin recursos ante lo crudo e insoportable. Lo que se pierde a falta de zonas y luces intermedias es la posibilidad de construir el malestar como forma de conflicto. La lógica del día sin límite, tal como la guerra, es capaz de transformar los delirios en razones. Hay momentos en que no hay nada más loco que la razón, y gobernar la vida es la locura de nuestro tiempo. Los intentos por explicar el mundo y lo que duele, pueden empujar al gesto totalitario para tomar consistencia: crear un mal nítido y abordable, un enemigo, un extranjero.

En definitiva, la guerra por las subjetividades no es una en singular ni tiene una forma exclusiva de actualización; es una pluralidad de luchas y batallas, simultáneas, permanentes y heterogéneas a lo largo de la historia. Una guerra civil indefinida que se juega al nivel de los cuerpos, de los afectos, de los sufrimientos. Plantea una relación directa entre la trama sensible de la vida y el orden social y político, por lo que se vuelve necesario abordar esta coyuntura de manera micropolítica, prestando atención a las formas de vida, a los consumos, lazos sociales, usos del tiempo, modos de habitar los territorios o a las formas de concebir la amistad.

Todo transcurre como si ya ninguna revolución fuera posible, como si la idea misma de subversión hubiera devenido ilusoria y como si el porvenir fuera una utopía más, como si la impotencia y el higienismo propios de la nueva barbarie del psicopoder hubieran ganado esta

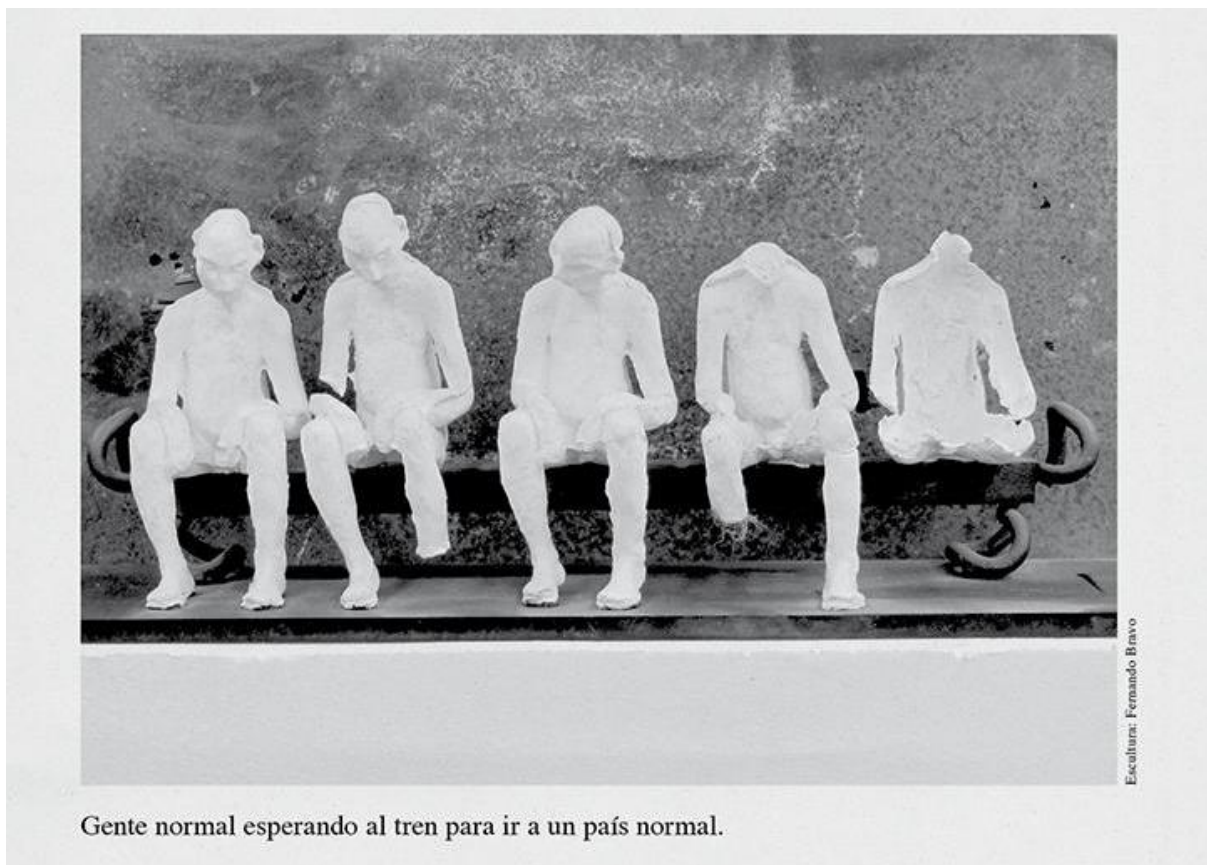
partida. De ahí la tristeza del alma. Frente a esto, ¿Qué figuras pueden oponerse a esta guerra fundada sobre el malestar y la desensibilización, pero también sobre imperativos de felicidad?

4. ¿Cómo politizar nuestros malestares?

“No pretendo escribir una oda al abatimiento, sino jactarme con tanto brío como el gallo encaramado a su palo por la mañana, aunque sólo sea para despertar a sus vecinos”

Thoreau, Walden

4.1 Todos estamos un poco enfermos de normalidad



El Presentiment. N.48. 2015

Sentimos los malestares de modos diferentes, no podemos dormir, no tenemos tiempo, fracasamos, nos hundimos, colapsamos, nos sentimos agotados, enfermos, como si el contorno de nuestros cuerpos fueran plásticos moldeables por una realidad que siempre nos marca el ritmo de lo que deberíamos ser. Estos malestares no son reducibles a saberes psi, no

se trata únicamente de estados psicológicos o categorías psicopatológicas. Esto no significa negar los sufrimientos y sus consecuencias sobre los cuerpos, sino su clasificación normativa en virtud de criterios funcionales al mercado. El mejor pensador político de la depresión quizás siga siendo Mark Fisher, quien la padeció y al final, como dato no menor, se quitó la vida. En el libro “Realismo Capitalista” (2019), el autor relaciona la depresión con lo que él llamó realismo capitalista: “la sensación generalizada de que no solo el capitalismo es el único sistema político y económico viable, sino también de que ahora es imposible siquiera imaginar una alternativa coherente” (Fisher, 2019, p. 29). ¿Es extraño, pues, caer enfermo si nuestra vida tiene que someterse al movimiento de un capital desbocado donde no hay otra alternativa imaginable? Por ende, en lugar de explicar los malestares mediante esquemas reduccionistas como complejos psicológicos universales o desequilibrios bioquímicos, estos deben de ser comprendidos por una multiplicidad de factores, destacando nuestras trayectorias de vida y los determinantes sociales.

La idea misma de “realismo capitalista” (2019) no es únicamente una conceptualización en el horizonte de Fisher, es una realidad palpable. Fisher vive inmerso en ese realismo, encarna sus pensamientos y afectos, o sus pensamientos y efectos se encarnan en él. Ahora bien, el realismo capitalista es también un realismo narcótico, manicomial y terapéutico. Se trata de una ideología psicologicista y psiquiatrizante que busca anestesiar y neutralizar todo aquello que en nosotros se resiste a encajar. No hablo aquí de la decisión individual de consumir fármacos o terapias, sino de la función de los dispositivos de subjetivación. Estas tecnologías productoras de subjetividad no son malas ni buenas, pero tampoco neutrales.

¿Es el malestar nuestra normalidad? ¿Efecto de soportar formas de vida que enferman? La normalidad es el tedio de nuestros días, no se puede soportar sin indiferencias o anestесias. Sabemos, desde hace mucho, que el capitalismo enferma y mata, la novedad es que ahora somos nosotros mismos los que tenemos que gestionar nuestras vidas, lo cual nos enferma, para poder seguir vivos. Sí, esta es la paradoja de nuestro tiempo. Vivir se convierte en “trabajar” nuestra propia vida, o dicho de otro modo, se nos impone *tener* una vida. Es adquirir la nueva obligación que consiste en velar por la propia vida, es decir, convertirla en proyecto. La gestión de la vida se vuelve una terapia de control y de dominio. No somos más que vidas privatizadas para reproducir esta realidad hecha una con la guerra. Es por eso que el poder es fundamentalmente un poder terapéutico dirigido a mantener funcionando una sociedad enferma.

Santiago López Petit (2018) escribió un libro estremecedor sobre la "muerte política" de Pablo Molano, militante suicidado por la sociedad. El autor piensa el "caso Molano" desde el punto de vista del *querer vivir*. Querer vivir y no saber cómo hacerlo. No poder hacerlo, afirmando el querer vivir contra la muerte que en vida nos dan. El poder terapéutico es mucho más que una medicalización generalizada, sus objetivos son clavarnos en el ser precario que somos y mantenernos vivos en tanto piezas de la movilización general, interviniendo sobre toda la sociedad. Esta intervención no perseguirá únicamente curar, sino prevenir, evaluar riesgos, chequear aptitudes, y sobre todo, se trata de un contrato hipotecario: “vivimos pagando la deuda que conlleva una vida que ha sido concebida bajo la condición de hacerla productiva” (Petit, 2018, p. 97). La prisión de la normalidad es un recipiente que propaga leyes, saberes y mandatos que se despliegan por una sociedad que tiende a naturalizar aspectos que nada tienen que ver con lo natural: las grandes desigualdades en las condiciones de vida, los dispositivos de control, las prácticas disciplinantes, la exclusión social, la situación de las personas que padecen “lo psiquiátrico”, y muchas otras más, menos visibles, y sin nombre siquiera.

Las funciones de normalización se ven garantizadas por la distribución de las relaciones de dominación. La luz y el poder nos atraviesan el cuerpo y nos producen terror a la vez que nos dan el remedio, la supuesta protección: si los individuos se muestran incapaces o negados a seguir su reproducción interior y exterior, será el poder terapéutico quien intervendrá desde un saber-poder de las patologías de lo íntimo. La norma ya no se basa en la culpabilidad moderna sino en la responsabilidad contemporánea, la autonomía del yo. Habitamos sensibilidades exhaustas, nos encontramos cansados de negar nuestras propias fragilidades. La tristeza se nos mete en el cuerpo disminuyendo las experiencias de lo común, produciendo así modalidades de existencia empobrecidas. No podemos dejar de verlo.

Para ello toda dimensión colectiva del malestar tiene que ser borrada: el malestar social será reconducido a una cuestión individual. Las guerras infligen un doble daño: primero causan y contribuyen a los estados de malestar y luego borran las formas de causalidad individualizando la enfermedad, de modo de que hacen parecer como si estos sufrimientos fueran un problema personal. “Si hubieras empleado tu tiempo de otro modo, si hubieras vivido de forma mejor, si hubieras tenido una mentalidad más positiva, entonces no estarías sufriendo estos malestares.” Esa es la canción que cantan las guerras: es tu elección y tu responsabilidad. El capital nos hace sentir mal, y luego, nos hace sentir culpables por ese

malestar. Como si por ejemplo el estrés fuese meramente una afección psicológica que no tuviera la raíz de su comprensión en las condiciones laborales y sociales que nos rodean. La privatización del estrés, la privatización de la enfermedad, son, para Fisher (2013), el signo de la despolitización de nuestros tiempos. Los individuos se culpan a sí mismos más que a las estructuras sociales y son inducidos a creer que tales estructuras no tienen ningún papel en una vida, que es tan sólo una cuestión de actitud, de lucha, de esfuerzo, de sana competencia. En este escenario, ¿cómo se habitan los malestares? Al parecer, cada vez más como si fuéramos sistemas operativos dependientes de expertos que nos señalen un camino de cómo vivir las experiencias, porque en el lenguaje de las guerras las fragilidades no existen, sino que se dominan.

A su vez deberíamos preguntarnos si no pareciera haber una suerte de consuelo en estos diagnósticos por el hecho de que proporcionan un significado momentáneo a la miseria sin sentido que padecemos. Nuestros malestares a través de estas categorías reciben un nombre, una causa y un tratamiento: en el caso de la depresión, falta de serotonina, lo cual se amortigua con la ingesta de determinadas píldoras. Pero esta causa tiene, a su vez, otras causas que en el sistema de diagnóstico, y en el mundo capitalista en su conjunto, permanecen sin diagnosticar y sin ser manifestadas. El aumento de los diagnósticos podría dar testimonio de un número creciente de personas deprimidas y ansiosas, o de una tendencia en aumento de patologización de algunos afectos comunes, como la tristeza, traduciéndolos en categorías.

Como escribe Mark Fisher (2017) en “Realismo capitalista”:

No tendría sentido repetir que todas las enfermedades mentales tienen una instancia neurológica, pero esto no dice nada sobre su causa. Es verdad que la depresión se constituye en el nivel neuroquímico por niveles bajos de serotonina, pero lo que aún necesita explicación es por qué determinados individuos tienen niveles bajos de serotonina. Esto requiere una explicación social y política y la tarea de repolitizar el ámbito de la salud mental es urgente si es que la izquierda quiere ser capaz de desafiar al realismo capitalista. (p.53)

4.2 El mal dormir

*¿Qué haremos con estas vigilias interminables,
con nuestros sueños hartos de derrotas?*

Jose Sbarra, Oficio de vivir

¿Qué sentido tiene preguntarse por los sueños hoy día? Esta búsqueda de sentido parecería irse perdiendo en el campo de la salud mental ante el aumento del poder de los anestésicos. En el año 2020, en Uruguay, los psiquiatras emitieron un total 2.697.751 recetas de psicofármacos y en 2021 la cifra alcanzó los 2.852.786, según datos extraídos de la columna "El suicidio se detiene en comunidad" de la periodista Soledad Gago (2022). Además, la misma fuente nos cuenta que las benzodiacepinas se posicionan como las sustancias más consumidas por los uruguayos.

La palabra "insomnio" y la frase "no puedo dormir" se dispararon en el buscador mundial de google en el 2020, según Google Trends. ¿Qué tienen que ver las catástrofes con el dormir y soñar? Al comienzo de la pandemia la mayoría de las personas nos atrevíamos a filosofar en torno a ella apostando a otorgar un poco de sentido a lo que estaba sucediendo. Lo mismo se vio con nuestro llamado "mal dormir" que pareciera haberse acrecentado frente al temor por un desmoronamiento de nuestros mundos singulares y colectivos; todos parecían tener una receta para ese "no dormir". Al fin y al cabo, ¿no es esto lo que sucede tanto en las pandemias como en las guerras?; el mundo pareciera vaciarse de sentido y por lo tanto, todo se tiende a llenar con nociones precipitadas.

Según Leader (2019) hasta el siglo XIX hubo un esquema de sueño muy distinto al de los ideales de las 6-8 horas actuales. En la historia del sueño se ha descrito que la forma previa del dormir humano era bifásica: se dormía en dos bloques durante la noche, con un tiempo de vigilia de un par de horas de entre medio. La iluminación artificial y el régimen del trabajo introducido por la industrialización fueron desplazando al sueño a la modalidad monofásica, o bien a su prescripción general. Poco a poco, la línea de la enfermedad y la salud se fue borrando y la experiencia tan común del insomnio se volvió patológica. Pero, a fin de cuentas, hay tantas razones para dormir como para no hacerlo, razones que de no ser escuchadas se tratan de manera estandarizada.

Los narcóticos funcionan como un falso sueño, pero hay que ser cuidadosos cuando con mucha prisa decimos que estos son autodestructivos: a veces es el único-último recurso con el que alguien cuenta. Aunque se cierren las cortinas, muchas veces se necesita algo más para “apagarse”, alguna sustancia para salir de sí porque como bien sabemos, los estímulos no vienen solo desde afuera del cuerpo. De todos modos, los higienistas del sueño, expertos en el “saber dormir”, reconocen que la mayoría de los fármacos para dormir son problemáticos, apagan pero no necesariamente llevan a que la persona descansa ni despierte mejor (Leader, 2019). Lo que es cierto, es que no podríamos soportar una vigilia sin interrupción; o en palabras de Cioran (1996) “la vida sólo es posible mediante la discontinuidad. Por eso soporta la gente la vida, gracias a la discontinuidad que da el sueño. La desaparición del sueño crea como una continuidad funesta” (p. 178). El insomnio quieto puede producir un andar nocturno en el que no se está ni despierto ni dormido, donde todo es presencia continua. Ese estar ahí sin pausas puede ser un verdadero infierno existencial.

Desde que habitamos el mundo, los sueños están asociados a la dicotomía de luz y oscuridad, a enigmas y verdades, a sombras confusas. El sueño recorre todas las épocas y las geografías, ocupan un lugar distinto en cada cultura y en cada sujeto, pero no hay mundo ni sujetos sin sueños. ¿Existiría la literatura, la filosofía, el arte, la política, sin ellos? ¿Existirían nuestros deseos sin sueños? Recorremos relatos y están allí: como germen y cimiento. Son nuestros y extraños al mismo tiempo, tan propios como ajenos. Cuando el mundo se ha vuelto lentamente catástrofe los sueños se imponen, nos persiguen y nos rescatan. Despertamos brusca y abruptamente frente a realidades que intentamos asumir. La pregunta por los sueños no es para nada una pregunta teórica, estamos, una vez más, frente a una discusión política. Forman parte del intento diario y nocturno de situarnos en el mundo.

Lo supo Berardt (2021), cuando una noche pensó que su sueño no podía ser personal, “entre millares de personas, yo no debía ser la única condenada por la dictadura a soñar tales cosas” (p. 21). Así fue que se le ocurrió que su sueño era político, por lo que desde 1933 a 1939 decidió recopilar las producciones oníricas de algunos ciudadanos alemanes que vivían bajo el espanto del terrorismo de Estado. A esos sueños, los llamará *sueños dictados por la dictadura*. Al cabo de casi seis años de trabajo metódico logra reunir un conjunto de aproximadamente trescientos relatos oníricos apostando a la construcción de una memoria colectiva acerca de la barbarie producida en la subjetividad humana. Se trata de sueños que además hacen caer las creencias de una historia cerrada individual y ponen en relieve que son

sueños directamente tramados por los hechos políticos que están ocurriendo. Lo cierto es que se trata de una micropolítica del sueño: lo que parece subjetivo e íntimo es también una manifestación del estado de una época.

El trabajo realizado por Berardt (2021) pone en cuestión la división de categorías como individuo-sociedad, fuera-adentro, dándole una complejidad donde no hay cara interior ni cara exterior, haciendo tambalear dichas categorías. Lo mismo logra Fisher en "K-Punk" (2020) cuando nos dice que el capital nos persigue hasta en nuestros sueños. Para el autor, lo que llamamos interior, lo que se supone que está dentro nuestro, (como en este caso podríamos pensar los sueños), en realidad trata de un pliegue del exterior. De este modo, este pensamiento tiene la forma de una banda de Moebius, donde el adentro y el afuera no son espacialidades opuestas sino sucesivas, su pensamiento problematiza los constructos dicotómicos y permite pensar continuidades entre elementos opuestos. Y justo ahí, en ese *entre*, está todo el riesgo de la experiencia: planear por los bordes, traer a la vida un resto inestable.

Hoy podemos decir que la guerra no sólo cambia la forma de pensar sobre los sueños sino la manera misma de soñar ya que ésta no es ajena a la vida política y social. Nuestros sueños, así como nuestros miedos y sufrimientos, pueden ser colectivos. Luego, la pregunta por nuestros sueños comienza a parecer más relevante. Los sueños entre tantas cosas son un sitio de memoria y resistencia, son lugar del enigma y de saber, son experiencia de tiempo de la resignificación humana.

Desde la Ilustración en adelante el programa humano ha empujado a iluminar toda la caverna en nombre de una supuesta liberación otorgada por esa misma luz. Pero la verdad quizás no esté fuera, sino en los propios cuerpos encadenados. Tal vez en cada sueño, como Deleuze y Guattari (1972) sugieren en "El Antiedipo", se pueden identificar dos aspectos distintivos. Por un lado, está el polo del sueño-teatro, una especie de pantalla en la que sólo se nos permite interpretar el sueño dentro de los límites del propio relato, lo que lo domestica y lo vuelve impotente. Son sueños que mantienen una coherencia inflexible impuesta, que nos llevan una y otra vez a los mismos lugares, a un imperio que nos niega la posibilidad de cualquier movimiento. Por otro lado, está el polo del sueño-fábrica, el sueño de experimentación y acontecimiento, el sueño de producción deseante. En este tipo de sueños, se pueden encontrar puntos de fuga y des-territorialización que liberan la repetición estereotipada. Aquí se encuentra, quizás, la posibilidad de abrazar la oportunidad de una verdadera diferencia.

Sin sueños y narraciones el mundo se vuelve indiferenciado. La narración, así como la ensoñación, pueden mediar entre la materialidad del mundo y un nosotros y nos puede dar un refugio frente a las funciones utilitaristas de las lógicas imperantes. Los lenguajes que nombran con prisa y repiten, no sólo son invasivos sino que no nos permiten prestar atención al mundo. De algún modo, las narraciones sobre nuestros sueños podrían ser pedacitos de relatos que nos permitan *hacer común frente al desastre*, como nos plantea tan inteligentemente Isabelle Strangers (2020). Nuestro mundo antes que un cúmulo de saberes, es un mundo que aloja fragilidades, por lo que comenzar a hablar sobre nuestros sueños y malestares parte del intento diario y nocturno de situarnos ante él. Tal vez la única manera de transformar el espacio-tiempo que habitamos sea volviéndolo a soñar.

El sueño tiene capacidad de afectación, nos interese o no. Nos puede despertar a medianoche, dejarnos pensando al otro día, indicar un nuevo apetito, llevarnos a reconocer un conflicto. Pensar, narrar, crear, hablar, soñar son todas formas de “viajar”, de separarse de lo insoportable de la realidad inmediata. Ante la dificultad de hacernos convivir con la frustración, la época y sus poderes nos ofrecen, y con frecuencia aceptamos, sustituir esta frustración por ansiolíticos, somníferos y engaños. Así, cuando damos por perdido un sueño, el futuro corre el riesgo de enfrentarse a la claudicación ante el dejarse ser engranaje de guerra y sujetos decepcionados. Los sueños-fábrica pueden ser la posibilidad de no repetir siempre lo mismo.

Hay sueños que cambian el mundo así como hay sueños que nos permiten digerir lo catastrófico. Pienso que los sueños son el lugar que conjuga imágenes sobrevivientes junto a imágenes nuevas, las que vamos creando, singular y colectivamente. Esa mixtura de lo sobreviviente y lo nuevo es un modo posible de creación y pensamiento de un porvenir, tanto en el dormir como en la vigilia. La pregunta es saber si podemos alojarlo, llegar a una proximidad con el enigma onírico del mundo, si podemos admitir a lo que el genio del sueño nos llama: una conservación. Abrir una conversación siempre puede llevarte a otro lugar. En este mundo de puro convencimiento propio, abrir el diálogo parece la única salida para derribar certezas. Por lo tanto, ¿dónde están aquellos sueños imposibles, tan enloquecidos que nos permitían pensar una alternativa a las lógicas dominantes que nos condenan? ¿a cuál pila de escombros tenemos que ir a buscarlos? y ¿qué sueños están insistiendo hoy en día para producir nuevos mundos?

4.3 Hacia un querer vivir

“Otra manera de andar es posible”

Pablo Molano

Nuestros malestares también puede representar la ocasión para el despertar de lo común; el punto de inflexión a partir del cual se inicia un proceso emancipatorio. Cuando pensadores como Han (2021) hablan de una *sociedad del cansancio*, permanecen aún dentro de la obviedad y esconden lo que es esencial: ¡las enfermedades de la normalidad son una forma de protesta! Nuestro cuerpo dice “no puedo más” y escapa, huye... En toda vida rota, porque se trata de una lucha a muerte con la vida, la enfermedad se está convirtiendo ya en un arma contra esta sociedad injusta y miserable.

La palabra “malestar” es una yuxtaposición que refiere a una sensación de incomodidad, el malestar nos elige como palabra clave para pensar las desobediencias contra la vida capitalista. Nuestros malestares pueden ser motores de agencia y resistencia tratándose de categorías críticas: materiales frágiles que pueden habilitar nuevas prácticas políticas. Se convierten (en calidad de revolución molecular) en el inicio de una huelga que politiza el sufrimiento y las formas que sofocan la vida. El malestar se convierte en una palabra clave para investigar y abordar la pregunta crucial de Ann Cvetkovich (2012): ¿Cómo sentimos el capitalismo? Los malestares entonces pueden pensarse como respuesta ante las injusticias sociales que nos asfixian, constituyendo categorías críticas y puntos de vista sobre el mundo. Si bien nuestras vidas enferman por una sobreadaptación a los imperativos de las guerras subjetivas, nuestros síntomas evidencian que hay algo en nosotros que se resiste a adaptarse a los automatismos de la productividad y el rendimiento.

Los malestares son las sombras que se esconden detrás de la estética de la luminosidad capitalista. Son las ansiedades y depresiones que emergen cuando nos enfrentamos a la presión constante de ser visibles y productivos. Representan el sufrimiento que resulta de una sociedad obsesionada con la luz y la eficiencia. “El querer vivir es nuestra enfermedad y, a la vez, nuestro desafío” (Lopez Petit, 2018, 107) El malestar del querer vivir, nos desafía a afirmarnos en los síntomas que se resisten a los proyectos de vida impuestos por el capital. Nos encontramos desorientados y con una sola brújula: el saber de nuestros síntomas.

En el texto “Bueno para nada” de 2014, Fisher afirmó que su depresión siempre involucró la convicción profunda e irreversible de que él era literalmente *bueno para nada*. Escribió que ofreció sus propias experiencias de sufrimiento no porque pensara que había algo especial o único en ellas, sino “en apoyo de la afirmación de que múltiples formas de depresión se comprenden mejor y se combaten mejor a través de marcos impersonales y políticos en lugar de individuales y psicológicos” (Fisher, 2014, p.279). No podemos ni debemos subestimar la importancia de llegar a una comprensión política de los malestares.

Frente a los malestares es que planteo la pregunta que considero eje de este ensayo: ¿cómo politizar en nuestras sociedades, nuestros malestares, nuestras existencias? Esta pregunta exige quizás poner en perspectiva que la vida hoy, es un *campo de batalla* (Lopez Petit, 2014). Nuestros malestares expresan los múltiples rostros del sufrimiento social y provienen, precisamente, de la imposibilidad de tener una vida política, del silencio al que la vida queda reducida cuando ésta se privatiza. Son lo que nos mantiene inconformes, lo que nos despierta de los mantras adormecedores a los que pretende subsumirnos la psicopolítica. No hacerle lugar al malestar, tratar de sofocarlo como primera y única opción, iluminarlo todo de manera enceguedora en busca de sentidos homogeneizantes, pretender que la cosa funcione siempre, estúpidamente; es entrar en la lógica totalizante de la anestesia.

De ahí la necesidad de *politizar el malestar* como propone el colectivo Espai en blanc (2011). La politización implica en este sentido la transformación social y de nosotros mismos, de nuestras condiciones de existencia a través del cuestionamiento de relaciones y realidades completamente naturalizadas hasta el momento. En estos términos, “los padecimientos arman una clandestinidad entre enfermos, una intimidad común entre sintomáticos, una alianza entre desertores.” (Exposto, E. 2023 p.64)

Despatologizar el malestar, sacar el diván a la plaza pública, nos dice Rolnik S. (2019). A diferencia de las recetas de la felicidad instantánea, la condición de posibilidad de la resistencia micropolítica es sostener el malestar. Resistir a la tendencia dominante de la subjetividad colonial-capitalística que, reducida al sujeto, interpreta el malestar como amenaza de desagregación y lo transforma en angustia, en síntoma que debe ser diagnosticado por un manual de enfermedades mentales, tratado con el fármaco y finalmente enterrado en beneficio de la reproducción de la norma. Para Rolnik (2019) esta conversión del malestar en angustia y su consecuente patologización reitera y naturaliza la reducción de la complejidad de los procesos de subjetivación al “sujeto”, cancelando aún más violentamente las

posibilidades de creación transfiguradora. La revolución esquizoanalítica que anuncia Rolnik (2019) es la gestión colectiva y creativa del malestar para permitir la germinación de otros mundos. Estos textos no buscan atenuar el dolor que supone soportar la exclusión, el exilio, la exterminación, la censura o el castigo social, sino que más bien pretenden hacernos entender la naturaleza micropolítica del malestar que nos habita: ayudarnos a entrar en el malestar y permanecer allí juntos, para poder imaginar estrategias colectivas de fuga y de transfiguración.

La pregunta por la capacidad de inventar una vida no-neoliberal se juega entonces en el potencial que emana de todo aquello que enuncia al malestar: una apelación a potencias capaces de poner en crisis los dispositivos de guerra. De este modo, encontrar en los malestares potencias desde las cuales desplegar resistencias, invenciones, organizaciones. El desafío es articular malestares distintos y desiguales en una estrategia anímica colectiva. No habrá elaboración de potencia sino a partir del dolor y en última instancia, de la enfermedad. No compartimos una identidad: la identidad es una fórmula de mayorías, tenemos en común que el capital está en contra de nuestra salud mental. El malestar se construye así como un punto de partida para construir políticas alternativas.

¿Hay grietas en el muro del realismo capitalista que

(lamentablemente) Mark Fisher no vivió para ver?

5. Lo que falta. Hacer lugar a lo que (aún) no tiene lugar

“Cuando las instituciones se han convertido en plataformas en las que reproducir y reconocerse en lo previsible, ven y di la violencia de lo que es extraño. Cuando la vida se ha convertido en un lugar en el que resulta imposible vivir, ven, abre los labios y vuelve a decir el mundo. Cuando el amor es un lugar en el que se ha vuelto imposible amar, ven y di amor.”

(Garces, 2022, p.101)

5.1 Salud mental: un concepto en disputa

Ocurre cada vez con mayor frecuencia que los discursos y los saberes parecerían ir por un lado mientras que nuestras vidas por otro, como si los decires y las políticas no logran conmover nuestras formas de vida; o dicho de otras forma, las palabras parecen circular libremente pero nos acaban atrapando. Lo que nos atrapa son los clichés: maneras estereotipadas de decir la realidad, de referirnos a lo que pasa, sentencias simplificadoras que vamos pasando de boca en boca. El concepto de “salud mental” se usa y se repite hasta el cansancio. Pero, ¿de qué estamos hablando? ¿Es la salud mental acaso el límite de cuánto podemos soportar sin acudir a los psicofármacos?

Uno de los posibles problemas actuales del concepto de salud mental es el abordaje de éste como si se tratara de un problema sanitario: hay un virus que debemos de tratar para que se vaya, haciendo diagnósticos como espectros, quitándonos la posibilidad de problematizar las existencias y de hacer la pregunta fundamental: ¿de qué hablan nuestros malestares? No podemos llamar salud (o enfermedad) mental al sufrimiento porque sí, tampoco al insomnio cuando no se sabe si habrá amanecer; ni depresión cuando “el aumento de la esperanza de vida” no convoca al deseo de vivir. Con demasiada prisa, determinadas situaciones de vida son reducidas a unas categorías escuálidas de un modelo determinado de salud mental, prescribiendo entonces sutura, desinfección y silencio y así, los modos de existencia y nuestros afectos son reducidos a unidades mínimas de lenguaje, categorías que no dejan pensar ni dan opción: “soy depresivo”, “soy ansiosa”.

Insisto en lo siguiente: el concepto de salud mental al separarse de nuestra vida sensible y afectiva se transforma en un concepto diluido por su uso excesivo y mecánico. Así, podría entrar perfectamente en la lista de palabras sin promesa, palabras modernas pero somníferas;

palabras que secuestran la experiencia porque son reducidas a un funcionamiento. Me han dicho, que es un concepto necesario para acordar algo entre los profesionales psi. Consenso sí, pero un consenso cómodo, porque lo que hace es transar la pregunta profunda y compleja sobre la vida por una idea sanitaria.

La salud mental entonces, puede ser problematizada como un concepto en disputa, ¿podrá hacer grieta en las normatividades imperantes? La urgencia de los malestares no puede atenderse como una urgencia médica y ofrecer caminos trillados, costumbres infundadas o un poco de autoayuda. Quizá una política para la salud mental debiera ser en primer lugar un lenguaje que permita pensar la existencia como algo más digno que una farmacia. Por esto, urge una búsqueda donde las zonas en las que salud mental y salud social se encuentren.

Por momentos prefiero no usar la expresión Salud Mental ya que se parece más a un desfibrilador que a la vida. La Salud Mental en mayúsculas puede ser entendida como un psicopoder (Han, 2010) o como un poder terapéutico (Petit, 2018), un sistema de corte hegemónico que sostiene la clasificación de los cuerpos sanos y enfermos, normales y patológicos. Por medio de sus discursos, prácticas, dispositivos y legislaciones divide las vidas en vivibles o invivibles, las mentes en valorizadas o desvalorizadas. A pesar de sus disputas internas tiende hacia la segregación y expulsión de las divergencias y anomalías.

Por otro lado, hablar de una contra-salud mental, refiere a un campo de creación, resistencia y cuidado de nuestras estrategias anímicas. Una contra-salud mental también compone dispositivos y saberes así como también habita instituciones pero posee una gran diferencia: aloja en ella el activismo como movimiento social para una transformación radical; se juega así la disputa en torno a nuestras dolencias y placeres, donde nuestros malestares son uno de los puntos de partida que buscan hacer grieta al muro del realismo capitalista, son el signo de un desvío, una disidencia sensible. Nuestra vida anímica lleva la marca de los conflictos sociales.

En una contra-salud mental urge reafirmar lo siguiente: lo que parece subjetivo e íntimo es también una manifestación del estado de una época, cuerpos que se encuentran entre la implosión y el estallido. Las anomalías (Petit, 2018) son esas resistencias ante la normalización, inconformidades con el modo de vida que sofoca. Suponen mucho más que una disfuncionalidad, pueden ser pensadas como un desplazamiento respecto al orden que en su efectuarse acusa al propio orden. La anomalía intranquiliza porque no es previsible, los

débiles, los vulnerables, si algo así existiera en el sentido que les carga el régimen capitalista serían metáforas de un mundo apurado e infame.

No pretendo con esto fundar una clínica o una definición de salud mental, mucho menos moralizar los psicofármacos ni presentar una oposición binaria entre terapia individual y política colectiva. Tampoco listar una cantidad de recorridos, posiciones teóricas y experiencias como una suerte de manual esencial. Se trata quizás, de eso que llamamos una búsqueda. La perspectiva de los malestares permite encontrar potencias en fragilidades que son desiguales y compartidas. Si para el capital estar sano es poder ser explotado, la búsqueda filosófica de la politización de los malestares pretende otras bases existenciales. Se intenta entonces, buscar el deseo de discutir aspectos de nuestra praxis que quizás se encuentran inexplorados, o en el peor de los casos, negados.

Se trata de hacer lugar a lo que no tiene lugar. No sabemos qué hacer ante tanto desamparo. Pero lo mejor quizás no es solo hacer un análisis de lo que hay, sino de las fallas, las grietas y las averías. Fallas y grietas que somos nosotros mismos: nuestros sufrimientos y malestares. Solo podremos hacer lugar buscando a través de los desarreglos, individuales y colectivos. Aunque eso nos duela. Pero esto seguramente tampoco sea una novedad.

5.2 El saber de nuestras heridas

Quienes ejercitan el pensamiento como una mera profesión son como cañitas pensantes que pescan ideas en los libros: se relacionan con la teoría desde un afuera que no los contamina hacia un adentro que no buscan modificar. El pensamiento es por lo contrario, una forma de sacudir el tiempo y agitar el cuerpo. Esta concepción, nos obliga a pensar el carácter situado de toda producción teórica: es en los relieves de nuestra tierra donde se experimenta y nuestros conflictos políticos y sociales son nuestros verdaderos puntos de partida.

Cuando la revuelta Chilena escribió en las paredes “No era depresión, era capitalismo” se volvió a insistir en el carácter político de nuestros afectos. Años después, luego de tantas catástrofes y revueltas, todavía muchos no entienden (o eligen ignorar) el carácter político de nuestra disciplina. También somos muchos quienes intentamos inscribirnos en una posición que sitúe al poder como punto de vista desde el cual revisar y repensar los conceptos: sus condiciones de surgimiento, así como sus omisiones y silenciamientos. Es por esto que se vuelve urgente preguntarnos, ¿podemos cuestionar nuestros cimientos teóricos en la medida

que formamos parte de un poder terapéutico cómplice de los procesos de normalización que arroja sin más al campo psicopatológico a los malestares y demasías?

Nuestra praxis no se encuentra exenta de las guerras subjetivas. Todo lo contrario, quienes trabajamos en ámbitos por donde transitan las existencias (clínicos, educativos, sociales) podemos, sin darnos cuenta, ser proveedores de esa máquina de producir subjetividades anestesiadas, puestas a disposición de ser taladradas por aquellos modelos que requieren las políticas neoliberales actuales para su funcionamiento. No podemos negarlo, de lo contrario asumimos nuestra praxis como una cosmovisión independiente de las condiciones sociales y políticas de su ejercicio. Criminalizar, patologizar y precarizar las vidas constituye en sí mismo un acto criminal y no estaría nada mal que nos preguntemos si nuestras teorías y prácticas forman parte del sistema de exclusiones y violencias, si participamos y de qué formas las reproducimos. Urge que hablemos también de la Ley de Salud Mental (2017), porque allí también se juega el derecho a los modos de existencia. La lógica neoliberal gobierna nuestras subjetividades desde afuera y desde adentro, porque el poder no sólo oprime desde el exterior, está interiorizado, enraizado en nuestra constitución más íntima. ¿Están nuestros conceptos y desarrollos teóricos a la altura de la realidad y de los sufrimientos de nuestra época? ¿Podremos confrontar el poder terapéutico y componer políticas para colectivizar y despatologizar nuestros malestares?

La mayor catástrofe a la que nos podemos enfrentar puede ser un tipo de relación con nuestros mundos: el de meros espectadores de lo que pasa, consumidores indiferentes, opinólogos sabiondos. Las preguntas sobre la vida en común y por ende, la posibilidad de respuestas creadoras de nuevas posibilidades de existencia, deben ser vividas, situadas, hechas con el cuerpo. No nos hace falta solo crítica (quizás hasta tengamos demasiado de esta), nos hace falta la búsqueda por la capacidad de plantear problemas y de ensayar respuestas encarnadas. Las preguntas pueden perforar el guión, pueden hacer grieta en el muro del realismo capitalista, “poner un buen punto de interrogante puede ser un factor de resistencia” le escuché decir a Ana Hounie en las Jornadas de Epistemología llevadas a cabo en el año 2022 en nuestra casa de estudios.

Pensar no es ejecutar un determinado procedimiento, sino ir al encuentro de problematizaciones para las cuales no disponemos fórmulas. Son los problemas, los afectos, los conceptos y las historias desde donde podremos pensar. Si no hay problema, no hay interrupción de sentido. Pero para esto, hace falta valentía y compromiso, hace falta como se

decía al inicio de este ensayo, tomar posición para renunciar al reconocimiento fácil, a los dogmas establecidos y a las etiquetas académicas y políticas más rentables; esto quizás, es uno de los desafíos más grandes que nos propone nuestra formación. En nuestra facultad se leen autores raros, se hacen compañeros más raros aún, y se empiezan vidas extrañas. Pensar a veces, es encontrar lo extraño de las palabras, en sus sombras, y en nuestros propios modos compartidos de decir y estar en el mundo. Pensar a veces, es extrañarse de lo que se impone como norma. Pensar a veces, es tirar unos ladrillos contra los muros totalitarios, agrietarlos.

Las respuestas, suponen un intento de ensayo y error del mundo a través de la producción colectiva de situaciones y experiencias. Politizarse entonces, implicaría hacerse preguntas radicales sobre lo existente, ocurriendo cada vez que abrimos y sostenemos problematizaciones sobre cómo queremos vivir juntos. La politización puede suceder cada vez que interrumpimos los poderes-saberes establecidos para rescatar las experiencias subjetivas de la pérdida sufrida por tanta especulación abstracta. La politización insiste cada vez que reafirmamos en que la misma se vuelve una búsqueda y un trabajo de composición y no de aplicación, siempre móvil, siempre abierta a espacios otros, por su carácter fundamentalmente inacabado.

En estos términos, los malestares pueden crear una clandestinidad. Un hacer común entre sintomáticos, al decir de Exposto (2021), y quizás nos permita pensar, una contra-salud mental. Nuestras fragilidades pueden hacer una alianza con el dolor para construir apoyos mutuos y acciones colectivas de investigación y agencia política. Se vuelve necesario aclarar que aquí no se trata de romantizar el sufrimiento, sino de “reconquistarlo” para generar las condiciones que permitan comunicarlo y en última instancia, intentar mitigarlo. La politización no niega la existencia del sufrimiento y el dolor, estas son experiencias netamente singularizadas e intransferibles, se rehúsa a la clasificación normativa en virtud de criterios funcionales al mercado.

Lo relevante quizás sea cómo habitamos los sufrimientos, los malestares, nuestros agotamientos. Este cómo no se resuelve con respuestas de procedimientos, técnicas o métodos. Es el cómo de la ética, de la política y de la poética. Interroga y cuestiona los modos de hacer y las formas de vida. Preguntar por ese cómo es preguntarnos por cómo queremos vivir. En esto, Marcelo Percia (2023) ha sabido darnos pistas: se trata de que saber la herida nos vuelve potentes, habitar las sensibilidades exhaustas nos permite invertir el plano del poder. Una contra-salud mental implica revalorizar nuestra fragilidad ya que en esa

ambivalencia reside nuestra potencia. El tema no es curar o cerrar nuestras heridas, sino quizás habitarlas de otro modo, de un “saber hacer” con ellas, de reunirnos en torno a un sentimiento de comunidad ante la fragilidad, según la preciosa expresión de Anne Dufourmantelle (2013).

Intentar pensar nuestras fragilidades, debilidades y vulnerabilidad ya no como defectos a arreglar ni como máquinas a las cuales les falla un engranaje, sino como potencias en común sin un régimen en el centro que organice nuestras experiencias. De esta forma, si bien nuestra salud mental puede ser un territorio de opresión, al mismo tiempo puede serlo de investigación y resistencia para resignificar nuestro mundo.

5.3 Fracasar mejor

En una entrevista de Gilles Deleuze con Toni Negri (1990) se nos presentan dos expresiones enigmáticas: la primera es cuando plantea que lo que más nos hace *falta* es poder creer en el mundo, y la segunda, que tanto la filosofía, como el arte y la política, invocan siempre a un pueblo que *falta* (Deleuze, 1990). De este modo, el filósofo apunta a una doble falta: la de la creencia y la del pueblo. Estas carencias no presuponen un lamento o una nostalgia por un pasado, sino por el contrario, albergan la posibilidad de crear mundo y reafirma la potencia de un pueblo que siempre falta, porque es inacabado. “Crear en el mundo es suscitar acontecimientos, incluso muy pequeños, que escapen del control o que den lugar a nuevos espacios-tiempo” (Deleuze, 1990, párr.14)

Con la palabra falta sucede algo parecido que con la palabra fragilidad: tiene una connotación negativa tanto como para el psicopoder como para la sociedad en general. Anuncian fracaso, debilidad y condición de desaparición. Los imperativos de guerra establecen una imagen de la fuerza la cual pretende curar cualquier vulnerabilidad y cancelar su insistencia. El paradigma del fracaso y de la fuerza, arrasan con nuestros mundos singulares, olvidando a menudo el carácter formativo y constructivo del fracaso y la fragilidad. Establece de por sí relaciones asimétricas y verticales de dominación, discriminación y estigmatización. El fracaso en conjunto con las vulnerabilidades, ha sido y sigue siendo, también, un arma de poder, de sometimiento del otro.

El mundo se ha desacostumbrado a experimentar su propia fragilidad, a concebirse como consustancialmente vulnerable. Hemos fracasado por no saber ya fracasar. En otras palabras, nuestro fracaso ha sido haber eliminado la posibilidad misma de lo restante, hemos fallado

por no sabernos vulnerables. Hoy en día (y desde hace mucho) nuestras sociedades se encuentran atrapadas entre discursos dicotómicos. Es sumamente difícil buscar lo posible en una sociedad que constantemente nos lleva del éxito al fracaso, de lo mejor a lo peor, sin escalas, sin matices, sin mediaciones. Por suerte, siempre hay algo que se escapa, que hace grieta, siempre habrá algo que nos falte y ese *entre* justamente lo que estamos intentando buscar y pensar.

Lo que falta puede pensarse en conjunto con las fragilidades como palabras impoderosas pero no impotentes: indican potencia, no poder. Son nuestros modos de ser afectados y de ensayar contra-poderes, siendo la potencia la posibilidad de afectación común. El pueblo, las anomalías, lo común, no son ni serán, sino que pueden ocurrir. La ética es quizás el ejercicio de una responsabilidad por lo que queda, arte de mantener abierto lo que falta y demorar durante el mayor tiempo posible que lo destruido lo invada todo y no deje ya nada por venir. Los límites no son fijos ni absolutos, el eco de “no hay alternativa” se puede mitigar. Lo que falta remite a una zona indefinida, donde lo que falta no es responder preguntas, sino que el gesto fundamental es hacerlas. Entonces, lo que falta, lo que resta, es siempre lo abierto e inacabado, es la potencia de creer que podemos inventar otra forma de vida y de cuidado, son el deseo y las ganas de recuperar esa creencia en que otro mundo es posible.

Frente a esto ¿Cómo construir una disciplina que lejos de los absolutismos, se nutra de los restos que se fugan de las lógicas dominantes del mundo? O siguiendo la lúcida sugerencia de Samuel Beckett (2001) ¿Cómo aprender -juntos- a “fracasar mejor”?

5.4 Una rara teoría de los encuentros

“En su inmensidad, espantado huye el hombre de sí mismo, en busca de vecinos que compartan su espanto. Cada individuo es un compañero de desconsuelo”

Cioran, Conversaciones

“Somos soledades en convivencia”

Zambrano, Delirio y Destino

¿Dónde encontrar pensamiento? ¿Cómo mantenerlo vivo? No parece fácil. El pensamiento es función necesaria para la vida, por ser ésta algo que tenemos que construir y no regalo cumplido y acabado. En “¿Qué quiere decir pensar?” Heidegger (2010) nos dice que en la raíz alemana del verbo pensar hay ya un agradecimiento. Si pensamos, es porque algo se nos es

dado a pensar por medio de alguien, un amigo, un maestro, un pensador. Dar a pensar no es indicar cómo o qué hay que pensar, así como el gesto de invitar a leer no puede ser imperativo, no puede ser forzado ni puede tener aires pretenciosos de moralidad. Se trata de una invitación donde resta algo por pensar, donde queda algo por leer. No podemos levantar la cabeza únicamente con nuestra propia fuerza, por lo que la amistad puede ser un modo de alojar los gestos de amabilidad, de dar un tiempo donde sobrevivir en este mundo que parecería agotarse. Un respiro tal vez, sin ninguna pretensión más que confiar en un ritmo que posibilite seguir a la espera de que tal vez arribe algún después.

No tenemos certezas, no tenemos recetas. Tenemos preguntas y también tenemos pistas por las cual guiarnos: lo que Petit (2015) denominó “alianza de amigos”, Percia (2010) “complicidades anticapitalistas”, Nietzsche (1996) “compañeros de viaje”: compañeros y amigos en la creación, alianzas y complicidades en estos trayectos por la facultad, compañeros en busca de un porvenir. La alianza se funda en una política de los encuentros que se reafirma en un querer vivir, los compañeros lo son en la recolección de saberes y experiencias nuevas, una recolección humilde que se materializa en un campo de fuerzas y en la vida cotidiana. Co-creadores, co-cosechadores. Es una búsqueda de contagio, estrategias, disposiciones, sensibilidades. Formas de afectarnos con los otros, de acompañarnos en estos procesos, en la vida. Compartir saberes, afinidades, intereses y búsquedas.

Quizás para mantener vivo el pensamiento lo que necesitemos es una rara teoría de los encuentros. “Tal vez todo esto dependa, en el fondo, de una teoría del encuentro” (Pelbart, 2009, p.49). Me gusta la idea del “tal vez” porque niega la totalización de una definición, debido a que esta rara teoría de los encuentros no puede sino revelarse por una exploración de la vida cotidiana. Los encuentros, las alianzas, insisten para constituirse como una a una forma de producción de lo común para cuya ocurrencia no hay a priori predeterminados. Así, se ponen en juego dimensiones epistemológicas, éticas, estéticas y políticas de modo tal de intentar poner la mirada en lo que nos afecta en nuestra vida cotidiana: el problema de la manicomialización, la marginalidad y la inaccesibilidad al trabajo digno, la dificultad de abrir paso en los lugares de enunciación, el dolor de quedar enfrascados en nombramientos que encierran y limitan la vida y aún más.

“La amistad, la comunidad, el amor, cuando escapan de la locura de los propietarios, componen complicidades” (Percia, 2010, p. 212). Pequeñas posibilidades que quizás otorguen aires más respirables, sin asfixias extractivistas, sin asfixias ideológicas, sin asfixias

represivas que inhabilitan el diálogo, incluso con quien, a pesar de las diferencias, está parado en la misma vereda. ¿Cuál será el suelo común básico que nos permita dialogar más allá y más acá de las diferencias?

La alianza de amigos puede multiplicar el desafío y puede que sea la única respuesta para mantener en el tiempo estos gestos sin que pierdan su potencia. Una alianza anónima se constituye cuando el “querer” se coloca en el centro, cuando queremos compartir lo que queda inacabado. La alianza se rebela frente a la idea nostalgia de una comunidad inalcanzable e incompleta pero también frente a las ideas totalizantes de hacer mundo. Las amistades se convierten tiempos otros que permiten que la vida pueda ser respirable, alojan otras temporalidades que abren paso a la posibilidad del pensamiento donde todo parece obturado. Lo que falta quizás sea tratar de inventar una relación, una vida que se vuelque contra uno y contra el mundo. Conquistar un espacio sin retorno. Que abra un mundo en el que volcar amores y odios, en el que desplegar alianzas y combates.

Lo más importante es que a veces no solo la alegría puede ser compartida, sino también los dolores, por lo que estamos ahí, no para salvarnos, sino para abrir mundos habitables. Hay algo que tenemos que sostener: es muy difícil pensar la historia de los movimientos sociales sin encontrar una determinada conexión con el dolor y la inconformidad. A diferencia de los imperativos de la felicidad, la condición de posibilidad de resistencia es sostenernos en nuestros malestares. Nuestras alianzas no pueden sostenerse en una utopía ilusoria, nuestros encuentros deben de preguntarse por cuáles son los motores que potencian nuestros deseos de transformación para no caer en idealizaciones romantizadas de la felicidad disciplinada y coercitiva.

No se trata de una apología a la insatisfacción, la insatisfacción únicamente se queja por el mundo que tenemos o por algo que la vida no nos da, sin embargo, la posición de inconformidad es hacer estallar las formas de lo que nos sofoca (Percia, 2010). Mientras que la insatisfacción se funda en un capricho, la inconformidad nace de un querer resistir en contra de las capturas del poder. Lo que falta, nuestras fragilidades y nuestras inconformidades, son la potencia que habitan en lo mínimo, son como se dijo antes, poquedades impoderosas pero no impotentes: anuncian la potencia que aloja lo posible de la imposibilidad.

Frente a esto, ¿Cómo generar prácticas instituyentes que permitan inventar otra política, otra relación con la política? ¿Será posible recrear la existencia por fuera del poder omnipresente? ¿Cómo cultivamos y desplegamos colectivamente la capacidad de soporte entre nosotros, para producir y preservar lo posible sin que sea serializado, reducido, captado por los procesos de dominio?

6. Inconclusiones

Hay que continuar, no puedo continuar, voy a continuar.

Samuel Beckett, El innombrable

I

¿Qué hacemos cuando nuestros mundos empiezan a desmoronarse? ¿Cómo podemos convivir con el sofocamiento? ¿Cómo podemos seguir viviendo y pensando mientras todo se quema? ¿Cómo logramos respirar (aún) entre las llamas?

Agamben (2022) nos dice que nuestra casa, nuestro mundo ya se quemó, “en una única, inmensa hoguera que hemos fingido no ver” (Agamben, 2022, p. 9) y ahora que ya no hay llamas, encontramos tan solo números, cifras y mentiras. Las cualidades mesurables y las capacidades técnicas han invadido el panorama mundial en busca de una perfección funcional. Pero ninguna sensación o afecto puede ser una cifra, éstas son puro movimiento: saltos, tropiezos, virajes, entrecrucijadas, milagros que se cuecen sin verdades a la vista.

De ese modo lo escribía y lo repetía Marina Tsvietaieva: “yo no tengo una concepción del mundo, yo tengo una sensación del mundo” (p. 437). Tener una sensación del mundo quiere decir apenas, que se piensa con el cuerpo. Es el poder balbucear y murmurar en lugar de fijar y decidir. Urgen otros ritmos. Las sensaciones aparecen como torbellinos o tempestades afectivas. Las ideas de cálculo y cifra son reductoras y toda sensibilidad tiene derecho a muchos misterios. ¿Cómo salir de la esfera de la medida para reencontrarnos con una respiración común?

Buscamos comprender nuestra situación presente. Buscamos entender nuestra actual incapacidad de salir de las llamas del capitalismo que nos impiden la búsqueda de lo posible, que nos sofocan y no nos deja respirar. Hay quienes mantenemos la hipótesis que para conocer y comprender lo conveniente es acercarnos a las fallas, averías y grietas. Fallas y

grietas que también somos nosotros mismos: nuestros sufrimientos, malestares y heridas, nuestros desarreglos colectivos y singulares. Es en los errores y disfuncionamientos donde podemos descubrir otra relación con el mundo. La comprensión para una reelaboración se podrá producir a partir de que miremos y habitemos estas averías, aunque eso nos duela.

Las luces menores y las sombras pueden ser pensadas como metáforas de un lugar y un tiempo que requiere una distancia del mundo para resistir a la dureza de éste, que nos posibilite recuperar las sensibilidades negadas por el régimen estético de las guerras subjetivas. No oculta, pero tampoco enceguece, sino que asume que hay cosas que no se pueden mirar directamente para preservar su singularidad. Lo literal, lo sin fondo, lo sin sombra, es lo que nos impide comprender el poema, el lenguaje sin amarras.

Buscar lenguajes, palabras, que aún con el incurable dolor de existir, posibiliten un decir que nos comprometa con la propia vida. Hay lenguajes que de algún modo ensanchan el mundo porque alojan la necesidad y la posibilidad, los afectos y los sueños. Si este tiene algo que ver con los modos de existencia no es bajo la idea voluntarista de que cambiando las palabras cambian las cosas ya que de este modo simplemente las reduciríamos a la lógica del producto perdiendo su significancia política. Hay cosas que quizás tengan que seguir siendo inexplicables, iluminar todo con explicaciones nos hace perder las sombras y son los misterios los que nos permiten soñar. El romanticismo maldito de lo nocturno es también una normalidad que luego no sabe cómo inventar un vivir juntos bajo la luz del día. La vida en común podría pensarse en una dialéctica entre la noche y el día, entre la oscuridad primitiva que nos da terror y la luz enceguecedora del día que nos encandila. Esto claramente, no sin conflicto. No hay síntesis, hay modos de existencia, hay formas de estar en el mundo.

Buscar una contra-salud es buscar otra vida posible, otros futuros, territorios, imágenes, afectos, prácticas, composiciones, modos del pensamiento, del deseo y de la acción. Hay miradas que incitan a sentir. Otras que animan a buscar, a dejar siempre una pregunta abierta y a compartirla, si es posible. A lo largo de este ensayo me han acompañado miradas que animan y buscan construir un pensamiento inacabado para un mundo que parece agotado. Una contra-salud es un modo de habitar la angustia y el dolor, porque a veces no se puede estar de otra manera si se está cerca de lo vivo que brota (Percia, 2010). Si crear e inventar hay que imaginar entonces podríamos volver al sueño como potencia de vida.

Politicizar el malestar para que ya no sean solo mis malestares, sufrimientos y dolores, sino hacer común a través de la creación. Dejar de ser ese cuerpo que consume mundo para buscar otro ritmo de respiración, para poder dejar un poco ese desbordamiento. Saber hacer con los malestares y las heridas en lugar de simplemente padecerlos. Quizás el principal compromiso sea el de inacabar no solo nuestras disciplinas, sino el mundo. Percatarnos de nuestras propias fragilidades compartidas puede lanzarse como una potencia de pensamiento porque no pretendemos salvar al mundo ni a una sociedad, sino hacer del mundo una posibilidad para que eso que falta, aparezca.

II

Digo conclusiones pero no las hay. Pienso en un final de esta escritura, pero tampoco la encuentro. Se vuelve un obstáculo el pensar-escribir cuando no sabemos hacerlo sin proyectar en ellos un final, una resolución, una clausura. Las problematizaciones ensayadas a lo largo de este trabajo siguen después del punto final. La psicología con la cual intento ensayar me enseñó que frente a las dolencias de la vida cotidiana no podemos suscribir un cómo hacer sino que ese cómo se encuentra compuesto de encuentros y creaciones siempre inacabados. Desafiar los finales y lo metódico no es una apuesta a ciegas, es asumir como compromiso el inacabamiento del mundo, la potencia necesariamente inacabada de nuestras singularidades. Las preguntas a lo largo de este ensayo no las puedo concluir ahora y seguramente tampoco pueda durante mucho tiempo. Lo que sí podemos, es ensayar respuestas, con compañeros de viaje, con alianza de amigos.

No se trata entonces de imaginar escapatorias y soñar con lo que nos aguarda fuera, quizás lo que necesitamos es aprender a cómo formular buenas preguntas. Nuestra época pareciera no soportar habitar los problemas e intenta rendir únicamente en lógicas contrapuestas de inicio/fin. Lo que se inicia debe terminar. No tolera las fallas, no sabe esperar ni tomarse su tiempo. Busca la totalidad, la perfección y el bien (como si existieran). Nos hace olvidar que los problemas no terminan de resolverse así como tampoco se pueden eliminar. Hoy lo vemos un poquito mejor gracias a personas como Haraway (2021) que lo dijeron muy bien: nuestro deber ético es *seguir con el problema*.

Nuestros saberes, por mucho que se multipliquen no acaban en un punto final, sino en un signo de interrogación. No es necesario disponer de una teoría definitiva que nos explique de pies a cabeza; no creo que algo así esté a nuestro alcance, y por suerte, tampoco nos interesa.

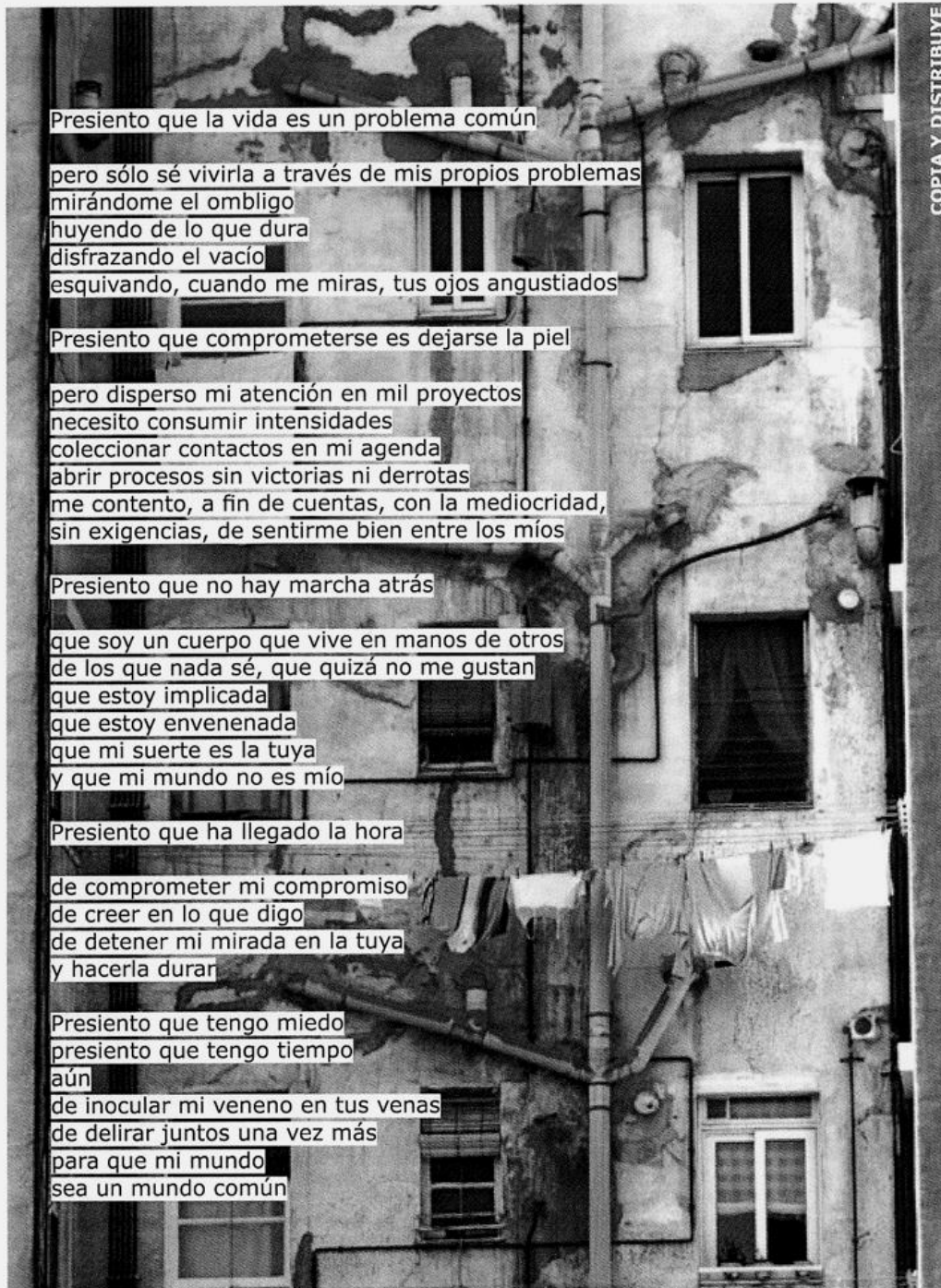
Para hablar de nuestras existencias podemos conformarnos con dar una pista, incluso pequeña. Ya sabemos que no va a llegar la revolución, pero lo que no vamos a negociar es lo siguiente: los momentos en los que puede haber una escritura, un texto, un enamoramiento, unos compañeros, unos encuentros que generen grietas, que muestren lo que falta aún construir. Eso es lo que vale la pena. Lo que no podemos escuchar es que no va a haber más de eso, porque eso sería ya no dejar un lugar para respirar. Necesitamos artificios para sobrevivir, modos de hablar, de reunirnos, más nuevos o más viejos. Necesitamos crear instituciones que estén fuera, dentro, cruzadas, expropiadas.

Es una cuestión de posibilidad, acá estamos y si estamos reclamamos algunas cosas: lenguajes, alianzas, saberes, compañeros. Quizás se trate de habitar las fragilidades como lugares de creación. Hacer mundo aún entre las ruinas. La antropóloga Anna Tsing (2023) nos cuenta que, cuando en 1945 la bomba atómica destruyó Hiroshima, el primer ser vivo que resurgió de ese paisaje devastado fue un hongo llamado Matsutake. Hoy en día viven en bosques alterados y arrasados por el hombre, dispuestos a resistir los desastres. Estos hongos silvestres, podrían ser la imagen de pensamiento sobre cómo el ser humano puede vivir, o más bien, sobrevivir, buscando vida entre las ruinas, en tiempos donde las guerras destruyen nuestros mundos materiales y afectivos. Vivir en la precariedad busca algo más que solo despotricar contra quienes nos han sucumbido y aquí es donde los hongos acuden a nuestra ayuda: la idea de que el Matsutake pueda brotar en paisajes devastados nos permite explorar la ruina en la que se ha convertido nuestro mundo e imaginar posibilidades sobre las mismas.

Nuestros paisajes globales están llenos de diferentes tipos de devastaciones y en el torbellino de la vida contemporánea, las luchas y los conflictos no se limitan a la política convencional, más bien se manifiestan en las grietas de la subjetividad, donde se entrelazan las guerras subjetivas y la politización de los malestares.

Contra la asfixia del mundo y de las guerras, conspirar es buscar lo que necesitamos para vivir. Es estar, cooperar, encontrarse. Poner a circular la abundancia de saberes, de afectos, de prácticas e historias. De la impotencia cotidiana sólo se podrá salir aprendiendo a conspirar, es decir, a respirar en común. Lo común podría ser pensado como el encuentro entre viajeros cuyos síntomas pueden entrar en conversación, que logran vincular la palabra con los cuerpos, con los afectos; y es ahí, donde pueden surgir estrategias anímicas que nos permitan hacer frente a la vida. El encuentro entre viajeros tiene una única premisa: no negociar lo innegociable, siendo esto todo aquello que obstaculiza la afirmación de la vida y su potencia

de creación. La supervivencia colectiva se vuelve la única manera de sobrevivir y está hecha de puro apetito y deseo compartido.



Presiento que la vida es un problema común

pero sólo sé vivirla a través de mis propios problemas
mirándome el ombligo
huyendo de lo que dura
disfrazando el vacío
esquivando, cuando me miras, tus ojos angustiados

Presiento que comprometerse es dejarse la piel

pero disperso mi atención en mil proyectos
necesito consumir intensidades
coleccionar contactos en mi agenda
abrir procesos sin victorias ni derrotas
me contento, a fin de cuentas, con la mediocridad,
sin exigencias, de sentirme bien entre los míos

Presiento que no hay marcha atrás

que soy un cuerpo que vive en manos de otros
de los que nada sé, que quizá no me gustan
que estoy implicada
que estoy envenenada
que mi suerte es la tuya
y que mi mundo no es mío

Presiento que ha llegado la hora

de comprometer mi compromiso
de creer en lo que digo
de detener mi mirada en la tuya
y hacerla durar

Presiento que tengo miedo

presiento que tengo tiempo
aún
de inocular mi veneno en tus venas
de delirar juntos una vez más
para que mi mundo
sea un mundo común

COPIA Y DISTRIBUYE

EL PRESENTIMENT

N.5

www.elpresentiment.net

18.04.2012

Presentiment. N.5 (2012)

Referencias Bibliográficas

- Agamben, A. (2022). *Cuando la casa se quema: Desde el dialecto del pensamiento*. Adriana Hialgo.
- Alliez, E. y Lazzarato, M. (2021). *Guerras y capital: Una contrahistoria*. Tinta Limón.
- Asociacion de Amigos del Arte y la Cultura de Valladolid .(s/f). Entrevista de Gilles Deleuze con Toni Negri. <https://ddooss.org/textos/entrevistas/entrevista-de-gilles-deleuze-con-toni-negri>
- Barthes, R. (1994). *El susurro del lenguaje: Más allá de la palabra y de la escritura*. Paidós
- Berardi, B. (2020). *El Umbral*. Tinta Limón.
- Berardi, B. (2020). *Respirare: Caos y poesía*. Prometeo Libros.
- Beckett, S. (2001). *Rumbo a peor*. Lumen
- Beradt, Ch. (2021). *El Tercer Reich de los sueños*. Pepitas.
- Cioran, E. (1996) *Conversaciones*. Tusquets.
- Cvetkovich, A. (2021). *Depression: A Public Feeling*. Duke University Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- De Sutter, L. (2021). *Narcocapitalismo: Para acabar con la sociedad de la anestesia*. Reservoirs Book.
- Dufourmantelle, A (2013). *Potencia de la dulzura*. Nocturna.
- Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima: Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Acantilado.
- Exposto, E. (2021). *Las máquinas psíquicas: Crisis, fascismos y revueltas*. La docta ignorancia.

- Exposto, E. (2023). El punto de vista del malestar: Psicopolíticas desde abajo y poder *terapéutico*. En D. Alvaro, (coord.), *Diseño de la vida, filosofía y neoliberalismo* (p.63-76). CLACSO-IIGG.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Fisher, M. (2014). *Los fantasmas de mi vida*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2017). *Realismo capitalista*. Caja Negra.
- Fisher, M. (2020). *K-Punk: Escritos reunidos e inéditos (música y política)*. (Vol.2). Caja Negra.
- Gago, S. (2022). *El suicidio se detiene en comunidad*.
<https://www.revistaanfibia.com/el-suicidio-se-detiene-en-comunidad/>
- Garces, M. (2022). *Malas compañías*. Galaxia Gutenberg.
- Guattari, F. (1989). *Las tres ecologías*. Pretextos.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2013). *Micropolítica: Cartografías del deseo*. Tinta Limón.
- Han, B. C. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.
- Heidegger, M. (2010). *¿Qué significa pensar?* Trotta
- Hounie, A. (1 y 2 de diciembre 2022). *Lo pequeño puede ser hermoso*. [Conferencia] Primeras jornadas de epistemología de las ciencias humanas y sociales. Facultad de Psicología, Universidad de la República. Montevideo, Uruguay.
- Huberman, G. (2008). *Cuando las imágenes toman posición*. A. Machado Libros.
- Huberman, G. (2012). *Supervivencia de las luciérnagas*. Abada.
- Nietzsche, F. (1996). *Así hablo zarathustra*. Alianza.
- Leader, D. (2019). *¿Por qué no podemos dormir?* Sexto Piso.
- López Petit, S. (2015). *Hijos de la noche*. Tinta Limón.

- López Petit, S. (2018). *El gesto absoluto. El caso Pablo Molano: una muerte política*. Pepitas.
- Pelbart, P. (2009). *Filosofía de la deserción: Nihilismo, locura y comunidad*. Tinta Limón.
- Percia, M. (2011). *Inconformidad: Arte, política, psicoanálisis*. La Cebra.
- Percia M. (12 y 13 de mayo 2023). *Clínicas en el naufragio: El imperativo de la fuerza*. [Seminario] Facultad de Psicología, Universidad de la República. Montevideo, Uruguay.
- Ranciere, J. (2014). *El reparto de lo sensible: Estética y política*. Prometeo Libros.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección: Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.
- Schwarzböck, S. (2016). *Los espantos: Estética y pos dictadura*. Las cuarenta.
- Tsing, A. (2023). *Los hongos del fin del mundo*. Caja Negra.
- Tsvietaieva, M. (2008) *Confesiones: Vivir en el fuego*. Galaxia Gutenberg.
- Uruguay. (2017). *Ley N° 19529: Ley de salud mental*
<https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19529-2017>