

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

CIUDAD DE MÉXICO ®

“EL ETERNO RETORNO Y LA ESCUCHA DE LA DIFERENCIA A
TRAVÉS DE NIETZSCHE, FREUD Y DELEUZE”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN FILOSOFIA

P r e s e n t a

CINTHIA ISABEL MIRANDA HERNÁNDEZ

Directora: Dra. Silvia L. Gil

Lectores: Dr. Francisco Castro Merrifield

Dr. José Luis Barrios

Ciudad de México, 2022

Estructura capitular

Introducción.....	3
Capítulo I	
1. La escucha en el psicoanálisis freudiano.....	13
La repetición en la escucha psicoanalítica.....	19
La escucha freudiana de la alteridad. Lo ominoso - Das Unheimliche.....	27
Repetición, memoria y olvido en el tiempo de la escucha psicoanalítica.....	35
Capítulo II	
1. La influencia del pensamiento nietzscheano en el psicoanálisis de Freud y en la filosofía de Deleuze.....	39
2. La relación entre Freud y Nietzsche.....	39
El eterno retorno de lo mismo y la compulsión a la repetición, una relación de transvaloración.....	53
3. La influencia de Nietzsche en la filosofía de la diferencia de Deleuze.....	62
4. Deleuze y su lectura del eterno retorno como salida al sinsentido de la repetición freudiana.....	69
Capítulo III	
1. Deleuze y el psicoanálisis freudiano.....	76
Diferencia y repetición en el psicoanálisis.....	88
Reflexiones finales:	
1. La escucha de la diferencia.....	106
Bibliografía.....	110

Introducción

La inquietud de este trabajo surge de la experiencia en la escucha psicoanalítica, de donde emanan continuamente las repeticiones del paciente tanto en el discurso como en sus actos; una experiencia que el analista reconoce desde su propio análisis. Estas repeticiones, a menudo desmotivan a ambos respecto del movimiento subjetivo que se supone debería implicar el proceso. El fenómeno ha sido ampliamente teorizado desde los primeros escritos de Freud y posteriormente por Lacan, entre otros importantes psicoanalistas.

Esta tesis, propone replantear el *problema* freudiano a partir de la influencia, un tanto velada, de la filosofía del *eterno retorno* de Friedrich Nietzsche. Para ello, encontramos en la lectura de Gilles Deleuze, a su vez importante crítico del psicoanálisis, un elemento potencializador de la teoría freudiana de *más allá del principio del placer*, para proponer una salida a su problema de la *compulsión a la repetición*, provocada por la *pulsión de muerte* en la escucha psicoanalítica. Dentro de este marco, surge la idea de la diferencia como uno de los devenires del concepto del eterno retorno durante el proceso. En este sentido, el objetivo es exponer y problematizar el devenir histórico del pensamiento moderno del *eterno retorno* nietzscheano y su peso en la propuesta deleuziana de la ontología de la diferencia, como posibilidad potencial para la escucha en el psicoanálisis contemporáneo. Ello, sin dejar de tomar en cuenta la influencia del filósofo de la transvaloración en el pensamiento del padre del psicoanálisis, así como la crítica deleuziana a este.

Tanto Nietzsche como Freud son reconocidos como fundadores del discurso de la modernidad. Al proponer un pensamiento diferente de interpretación de la realidad, provocaron el acontecimiento potente y al mismo tiempo violento que rompe con los modelos de interpretación existentes hasta su irrupción. Lo que sucede entonces es el surgimiento de nuevos discursos, basados en una infinita y múltiple manera de interpretar el mundo vigente hasta nuestros días. Esto genera diversas posibilidades de pensamiento, en un intento de conciliación con nuestro entorno. Lo anterior motivó que, junto con Karl Marx, fueran nombrados los maestros de la sospecha por parte del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005). Esta atinada denominación los colocó, a decir de Francesc Torralba como “pensadores que adquieren la categoría de acontecimiento porque tras ellos la tarea de pensar se

transforma radicalmente”.¹ Para efectos de esta tesis, retomaremos en este sentido los pensamientos tanto de Freud como de Nietzsche. Así mismo, veremos más adelante la pertinente inclusión del filósofo de la diferencia, Gilles Deleuze, como otro de los acontecimientos que derriban los dogmas instaurados desde la filosofía y el psicoanálisis.

En particular, la supuesta racionalidad que caracteriza al sujeto del pensamiento metafísico, positivista y científico de la época moderna, cae por los suelos ante la sospecha de los valores de la sociedad ilustrada europea del siglo XVIII. En este marco, ambos autores dudan de la supuesta libertad de este sujeto encorsetado por el Estado, por la religión y por el inconsciente. De acuerdo con esto, el sujeto está atrapado dentro de su propio narcisismo al concebirse como fundamento central de su mundo, premisa del pensamiento moderno en las propuestas filosóficas de Descartes y de Kant. En este sentido, hay que tomar en cuenta que ya Freud incluye su descubrimiento del inconsciente como parte de las tres principales afrentas al amor propio del ser humano. En su texto *Una dificultad para el psicoanálisis* (1917{1916}), critica la arrogancia de este al pretender ser el centro de su mundo. Considera que de esta condición humana surge la dificultad para entender y validar al psicoanálisis, ya que lo confronta afectivamente con sus deseos más profundos, difíciles de conciliar con su entorno. La primera de estas afrentas es la cosmológica. La asocia a la obra de Nicolás Copérnico y su aniquilamiento de la ilusión de la posición central de la Tierra como garantía del papel dominante del ser humano en el universo, lo que “parecía que armonizaba bien con su inclinación a sentirse el amo del mundo”.² La segunda, la afrenta biológica, consiste en una supuesta superioridad sobre los animales, a su parecer, carentes de un alma inmortal como la suya. Sin embargo, los estudios de Charles Darwin pusieron fin a esta arrogancia al demostrar que “el hombre no es nada diverso de lo animal, no es mejor que él; ha surgido del reino animal y es pariente próximo de algunas especies, más lejano de otras”.³ La tercera y más sentida afrenta es la psicológica, pues supone que el yo no es el amo de su propio cuerpo. La conciencia no gobierna en la voluntad humana, es lo inconsciente quien somete su alma.

{...} se trata de una jerarquía de instancias superiores y subordinadas, una maraña de impulsos que esfuerzan su ejecución independientemente unos de otros, de acuerdo con la

¹ Francesc Torralba, *Los maestros de la sospecha. Marx, Nietzsche y Freud*, (Fragmenta Editorial, Barcelona: 2013), 3.

² Sigmund Freud, *Obras Completas Vol. XVII, Una dificultad para el psicoanálisis*, (Ammorrtu editores, Argentina:1999), 132.

³ S. Freud, *Una dificultad*, 132.

multiplicidad de pulsiones y de vínculos con el mundo exterior, entre los cuales muchos son opuestos e inconciliables entre sí.⁴

Estos *extraños huéspedes* subyugan al yo en su propia casa, sometiendo su voluntad y desafiando las leyes, *indiferentes al mentís de la realidad*. Por otro lado, aunque Freud señala que sus elucidaciones provienen del pensamiento de importantes *predecesores filosóficos*, entre los que destaca a Schopenhauer, cuyo concepto de *voluntad* asocia a la vida pulsional inconsciente del psicoanálisis; sin embargo, no reconoce directamente la influencia del más importante discípulo del filósofo del pesimismo, el pensador de la *voluntad de poder*: Friedrich Nietzsche.

La revisión genealógica de la filosofía llevada a cabo por Nietzsche, conlleva un claro interés por el problema del lenguaje metafísico y su origen como fundamento de la modernidad. Para ello, la retórica constituye un instrumento para plantear el problema de la pretensión de verdad, puesto que el lenguaje había, de alguna manera, determinado el devenir del pensamiento moderno. Lo que pone en evidencia es que el lenguaje está alejado de la pretensión de conocimiento bajo el que se le suscribe por parte la metafísica tradicional, pues para Nietzsche, el lenguaje, en tanto que emana de las emociones y sensaciones del cuerpo, es un sentimiento artístico que se fundamenta en su proceso de metaforización. En virtud de lo anterior, considera que todo discurso es metafórico en tanto que traduce un sentimiento, trasladado a su vez en una opinión que se exterioriza por medio de un lenguaje extraño al sujeto que habla. Esta traducción constituye la hermenéutica con la que Nietzsche trabaja cuando asume que no hay hechos, sino interpretaciones, ello como consecuencia del origen transfigurativo del lenguaje, cuya esencia creativa e *inconsciente* halla en su composición figurativa a través de tropos, entre los que destaca la metáfora: *el lenguaje es esencialmente metafórico*. Su función es expresar la relación del ser humano con su entorno a fin de unificarlo; no obstante, no logra designarlo propiamente. En este sentido, constituye la enunciación de un signo, una imagen, un símbolo que refiere a otra cosa, de ahí, lo equívoco de su composición y el problema de poder expresar directamente la experiencia con la cosa. Así, es incapaz de enunciar la realidad. No obstante, ello implica la apertura hacia una multiplicidad interpretativa infinita. Como consecuencia, dado que la filosofía depende del logos para hablar de una supuesta verdad, epistemológicamente carece de

⁴ S. Freud, *Una dificultad*, 133.

validez, pues el lenguaje en sí es equívoco. De manera que pierde su estatuto de certeza. Lo que coincide con las tres afrentas expuestas por Freud. Esto significa que la condición de lo humano, atravesada por el lenguaje, no proporciona ninguna garantía confiable; no obstante, a su vez, permite una multiplicidad de posibilidades de estar en el mundo.

En efecto, tanto Nietzsche como Freud, denuncian que la conciencia de la metafísica deviene una farsa que se ha impuesto el sujeto para salir de la sensación de indefinición primordial, una falsa fantasía de dominio de las cosas a través de la universalización y de la unificación de su realidad caótica. Así, a decir de Peter Sloterdijk, desde la cosmología de la Antigüedad occidental:

Mensurar ese cielo en pensamiento significó llevar a cabo la primera globalización. Con ello surgió la buena nueva de la filosofía: que, por mucho que le deprima el desorden en que vive, el ser humano no puede caerse fuera del universo.⁵

Paradójicamente, el pensamiento moderno, en su intento por alejarse tanto de la cosmología platónica como de la ciencia aristotélica y medieval —en tanto que visiones primitivas, producto de la proyección humana sobre las cosas a fin de sentirse seguro en su mundo—; sin embargo, cae en el otro extremo. Así, pretende apartar a la subjetividad de una concepción *verdadera y objetiva* de su mundo. De esta manera, introduce la misma idea de ordenamiento, al intentar huir del problema de comprenderlo todo en función de su propia concepción de sí mismo; esto es, de dejar de medir su mundo a partir del modo en el que se autodefine. Como consecuencia: “{...} marca una nueva noción, moderna, de objetividad correlativa a la nueva subjetividad”.⁶ Sin embargo, con esto hace a un lado una parte fundamental de esta cuando pretende entenderlo todo a partir de categorías y semejanzas que olvidan la diferencia fundamental. En efecto: “{...} el sujeto moderno se auto-define, mientras que en las visiones previas el sujeto se definía respecto de un orden cósmico {de proyección subjetiva}”.⁷ Pues bien, tanto Nietzsche como Freud trabajan con lo que la filosofía y la ciencia modernas dejan fuera de este pensamiento: lo relativo a la apariencia, a *la sospecha*, al disfraz y no a la materialidad o a la esencia, a la *verdad* o a la objetividad. Lo que se relaciona con lo que

⁵ Peter Sloterdijk, *El mundo interior del capital*, (Ediciones Siruela, España: 2010), 25.

⁶ Charles Taylor, *Hegel*, (Anthropos, España: 2010), 9.

⁷ Taylor, *Hegel*, 5.

después Deleuze enfatizará como *la diferencia*, que veremos se presenta como la alteridad que confronta, en este caso, desde el dispositivo psicoanalítico.

Ahora bien, Freud con su propuesta, da cuenta del acontecimiento de una ruptura cultural e ideológica. Al igual que Nietzsche, y quizá influenciado por este –y, ambos por el contexto de su época–, parte de una transfiguración de los valores de un pensamiento alejado de la metafísica, de donde surge su insistencia en negar el entendimiento de la filosofía, y así, deslindarse definitivamente de esta. En efecto, son sus pacientes (mujeres principalmente), quienes dan cuenta a través de sus discursos interpretados como síntomas, de este acontecimiento histórico, colectivo y cultural, que deconstruye las subjetividades de su tiempo. Así, mientras que la modernidad intentaba no escuchar el deseo, el cuerpo y los sentidos, tanto Nietzsche como Freud expresaron la imposibilidad de lograr esa aspiración del pensamiento racional. Para ambos, la superioridad del cuerpo sobre la razón era incuestionable. Nietzsche habla de los instintos más profundos que emanan de la naturaleza de un cuerpo que intenta ser delimitado por el pensamiento; mientras que para Freud, desde su posición profesional como médico, la importancia de lo orgánico se apuntala en su noción de un inconsciente emanado de las pulsiones, que al proceder de necesidades corporales, chocan con lo exterior, es decir con la cultura. De esta manera, devienen psíquicos. Esto es, hay ahí una imbricación de lo orgánico con lo cultural que detona la aparición de un sujeto sometido a esta relación singular y delimitante.

Con todo esto como antecedente, el problema de la modernidad estalla con la revolución tecnológica y científica del siglo XX, que no marcha en conjunto con su revolución ética y cultural. La economía globalizante exige que los individuos se sometan toda su vida a la exigencia social y cultural de la producción y del consumo económico. Esto provoca una terrible desigualdad económica y social que agudiza el *malestar en la cultura* que ya había denunciado Freud en su momento. Este problema hace surgir una sospecha por parte de Deleuze en torno al psicoanálisis. A manera de continuidad a su crítica de la metafísica y al pensamiento dogmático que elabora con Nietzsche, parece no hallar coincidencia con la práctica del psicoanálisis como proceso *liberador* del inconsciente propuesto por Freud; por el contrario, señala un exceso de representación anclado en el pensamiento metafísico de la cultura occidental, como la prisión en la que se intenta recluir de nuevo la multiplicidad del sujeto. En este sentido, según el filósofo de la diferencia, el

psicoanálisis se traiciona a sí mismo cuando realiza lo contrario de lo que promete. Lo denuncia así, como cómplice del sistema capitalista que anula al individuo de la modernidad.

Ahora bien, si consideramos que la filosofía en sí es una práctica de la sospecha, ya que la búsqueda auténtica de la verdad implica que esta esté siempre rondándola; en tal sentido, el surgimiento de la crítica deleuziana de la filosofía tradicional lo coloca del lado de los maestros de la sospecha. De esta manera, con su ontología de la diferencia, instituye los postulados desde los que introduce una suspicacia sobre los pensamientos filosófico y psicoanalítico: el recelo de que algo misterioso se teje entre líneas por debajo de sus propuestas. Así, se concentra en desvelar ese misterio al presentar una relectura crítica de sus principales aportaciones. Destaca, en este sentido, su tesis de la *repetición de la diferencia*, en la que intervienen tanto el concepto del *eterno retorno* nietzscheano como la *compulsión a la repetición* freudiana, entre otros conceptos filosóficos que no vamos a mencionar por extender el objetivo central de este trabajo. Para fines de esta tesis, el punto de unión interesante entre estos pensadores se halla principalmente en un concepto que, paradójicamente, parece no coincidir. Se trata de la noción del *eterno retorno de lo mismo* y del problema de la *repetición* en el proceso psicoanalítico, así como de su salida a través de la *escucha de la diferencia* que, si bien le constituye, ha sido ignorada de acuerdo con Deleuze por el psicoanálisis, como representante del pensamiento ortodoxo de la representación metafísica. Esta última idea encuentra en esta propuesta ciertos matices que se problematizan a lo largo de este trabajo.

Por tanto, dado que los conceptos que nos ocupan implican el diálogo entre la filosofía y el psicoanálisis, es importante tomar en cuenta su relación en tanto que teoría y práctica. En este sentido, de acuerdo con el filósofo y psicoanalista francés Paul Laurent Assoun, la postura del psicoanálisis es de una dualidad práctica y teórica como “ciencia de los procesos inconscientes”.⁸ En tal sentido, constituye un método de investigación de la *psicología profunda*, así como una *práctica terapéutica* para la *cura* del paciente, cuyos descubrimientos, desembocan en la elaboración de una teoría que Freud denominó *metapsicología*. Por su parte, la filosofía, aunque principalmente trabaje desde la construcción de conceptos, de alguna manera tiene una aplicación práctica a nivel de la política, de lo social, e incluso de la terapéutica, como fundamento importante de las construcciones teóricas del psicoanálisis que repercuten en su práctica. Sin embargo, se trata

⁸ Paul Laurent Assoun, *Perspectivas del psicoanálisis*, 47-48.

de posiciones distintas, una parte del pensamiento racional del ser, mientras que la otra lo hace desde la observación clínica del analizante que se pregunta desde la razón, cuestiones que nada tienen que ver con esta; de ahí, la exuberante complejidad del diálogo entre ambas.

Después de esta pertinente aclaración en cuanto a sus campos de trabajo, vayamos a los conceptos que aquí interesan. Si bien el *eterno retorno* de Nietzsche y la *compulsión a la repetición* de Freud parecen contradecirse, —pues mientras que uno alude a la inocencia y la vitalidad abierta a lo intempestivo y lo espontáneo que nos ata a la vida, la otra se encuentra adherida a la pulsión de muerte en tanto que apunta, a través de la vida, al desenlace del retorno a lo inanimado.⁹ Sin embargo, el objetivo en la cura psicoanalítica se dirige a una repetición distinta a la compulsiva, a través del recuerdo emanado de la transferencia, que permite la reelaboración de aquello que se manifiesta mediante una compulsión. En este sentido, la lectura del *eterno retorno* de Deleuze que desemboca en *la repetición de la diferencia* pareciera tender un puente entre ambas concepciones. Se infiere que Deleuze logra leer en el pensamiento freudiano, la repetición de la diferencia disfrazada de la represión del inconsciente, a lo que parece resistirse Freud en su negación de la filosofía de Nietzsche como un elemento de su inspiración. Negación que al mismo tiempo afirma al mencionar el término en *Más allá del principio del placer* en alusión a su *compulsión a la repetición*.¹⁰ Lo que, como veremos, Deleuze invertirá mediante la refutación de la represión como germen de la repetición, introduciendo en su lugar a la *diferencia*. En suma, la propuesta es partir del problema del eterno retorno en Nietzsche, tal como lo lee Deleuze, para reconstruir las claves de una escucha psicoanalítica, que toma en cuenta que el inconsciente freudiano es el lugar desde el que surge la diferencia, es decir, la multiplicidad intempestiva, novedosa y creativa del sujeto.

En una primera versión freudiana de la compulsión a la repetición como motor del juego infantil de la presencia y de la ausencia del objeto deseado —lo que confronta de este modo a la pulsión de muerte apuntando hacia la vida—, se ilustra la posibilidad del infante de restituirse del trauma de la pérdida de satisfacción que halla en ese desvalimiento primario ante la ausencia de la madre, es así como empieza a construir su subjetividad. Así mismo, el eterno retorno nietzscheano constituye una oportunidad para singularizar la experiencia humana a través de la creatividad del sujeto sostenida en la *voluntad de poder*. De tal manera

⁹ Paul Laurent Assoun, *Freud y Nietzsche*, (Fondo de Cultura Económica, México:1986), 247.

¹⁰ Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer”, en *Obras Completas*, Vol.XVIII, (Buenos Aires: Amorrortu Editores 2001), 22.

que, en ambos casos, la repetición posibilita una diversidad de sentidos para los acontecimientos del devenir de la vida de cada historia. Esta idea le otorga al *eterno retorno* la posibilidad de salir de la desesperación y el horror que supone, visto desde la perspectiva moral y pesimista de la metafísica tradicional-platónica. Esto implica el rompimiento del orden establecido a través de la educación, de la moral, de la cultura y de la influencia en la historia personal de cada evento y de cada figura que atraviesan la subjetividad. Orden que, por un lado tranquiliza, pero que por otro lado clausura, ya que cierra las múltiples alternativas que pueden hallarse en la doctrina del *eterno retorno* propuesta por el filósofo de la *transvaloración*.

En suma, partimos de la afirmación del cruce de la filosofía de Nietzsche y del psicoanálisis freudiano en la propuesta ontológica que involuntariamente deviene. Así mismo, se expone cómo, paradójicamente, Deleuze hace una crítica del psicoanálisis cuando su ontología de la diferencia halla una de sus principales semillas en el pensamiento no solamente de Nietzsche, sino del psicoanálisis freudiano. En virtud de lo anterior, en el caso del filósofo francés, revisaremos su peculiar lectura del eterno retorno nietzscheano; así como sus coincidencias y desacuerdos con la repetición freudiana, tomando como base el inconsciente constitutivo del psiquismo: unívoco y a la vez múltiple y diferencial. Es importante considerar que algo en lo que Deleuze fundamenta su crítica al psicoanálisis atañe a una falla que, para Freud es positiva, ya que es a partir de esta que el sujeto se conforma. Por otro lado, Freud sucumbe ante la tentación dualista de resolver la supuesta *cura* en el análisis, al fundamentar en *Más allá del principio del placer*, el devenir de la dialéctica de las pulsiones de vida frente a la pulsión de muerte en una sola pulsión, que poco a poco se consolida como una mezcla que constituye un univocismo equívoco, debido a su tendencia a la descomposición. Se origina a partir de ahí, y de manera aparentemente paradójica, la vida. Esto coincide con la idea de multiplicidad unívoca en Deleuze. Una unidad múltiple de posibilidades infinitas en devenir.

Se infiere que la crítica de Deleuze al psicoanálisis puede pensarse como una lectura otra del pensamiento de Freud, pues esta interpretación no descarta su propuesta ontológica, sino que se acerca a la escucha de la diferencia al dislocar al sujeto del inconsciente. Así mismo, la idea de romper con el Edipo como estructura fundamental del psiquismo, destaca la singularidad del individuo que queda sin ser nombrado. Como quiera que sea definido, el concepto no denota la peculiaridad de su *ser*, ni como sujeto, ni como persona, ni como

individuo. Así, nos referimos a este como el analizante o el paciente, conceptos que encierran un grado de conflicto pero que nos permitirá nombrarlo en tanto que lo abordamos en su contexto del espacio del proceso psicoanalítico.

En suma, la idea de una escucha de la diferencia tendría que salir de la pretensión de un saber psicoanalítico totalizante, dualista, kantiano-hegeliano, tan criticado por Nietzsche y por Deleuze. De esta manera, descolocar el lugar ontológico al que se dirige, de acuerdo con Deleuze, la propuesta freudiana. En este sentido, ¿se puede hablar de una ontología freudiana? La propuesta, de acuerdo con el pensamiento nietzscheano reelaborado por Deleuze, es la posibilidad de una transvaloración de la *compulsión a la repetición* en búsqueda de la *diferencia* que esconde, pues la interpretación de la repetición como compulsión, hecha por Freud, corresponde al pensamiento filosófico tradicional propio de la ciencia de su tiempo. Lo que sugiere una confusión del psicoanálisis, al tratar asuntos del inconsciente desde la razón y del pensamiento ortodoxo de la ciencia y de la filosofía. Ello, a pesar de la paradoja siempre presente que descompone su intento de articulación científicista del psiquismo, lo que vuelve a situar al psicoanálisis lejos de la tradición metafísica tan criticada con Nietzsche y Deleuze.

En el primer capítulo, se expone uno de los aspectos más importantes en relación a la clínica psicoanalítica propuesta por Freud y eje fundamental del presente trabajo: lo que concierne a la escucha del discurso del paciente. Para ello, tomamos a la repetición como fenómeno problemático de la transferencia, al ser percibida como alteridad del discurso del analizante en el interior del dispositivo psicoanalítico. En este conflicto, destaca la relación entre la repetición, el olvido y la memoria en torno a la a-temporalidad del inconsciente, en tanto que irrupción de la diferencia durante el proceso.

En el segundo capítulo se expone la influencia del pensamiento nietzscheano en el psicoanálisis de Freud y en la filosofía de Gilles Deleuze. Para ello, en el primer apartado se aborda históricamente la influencia determinante de la filosofía de la transvaloración en torno al tema de esta tesis: la escucha psicoanalítica de la diferencia en la repetición aparente de lo mismo. A continuación, se expone la posible relación entre los conceptos de la *compulsión a la repetición* freudiana y del *eterno retorno* de Nietzsche, a fin de señalar más adelante los aspectos más relevantes de la lectura que hace Deleuze de este pensamiento, para desmontar la problemática de la repetición como limitante para la escucha. Al final de este capítulo,

realizamos una introducción de esta interpretación del *eterno retorno*, como una alternativa a la *compulsión a la repetición* de Freud.

En el tercer capítulo se expone la relación de Deleuze con el psicoanálisis freudiano, su crítica y los elementos que ambos pueden tomar del otro para su teoría y su práctica. A continuación, se aborda la problemática de la repetición de la diferencia propuesta por Deleuze en su texto *Diferencia y repetición*, así como su relación con los conceptos freudianos abordados en *Más allá del principio del placer*. Aquí, se enfatiza, por encima de los desacuerdos y críticas en torno al psicoanálisis, en las afinidades de sus concepciones en cuanto a una escucha de la diferencia en la repetición aparente de lo mismo.

Las reflexiones finales permitirán concretar la viabilidad de una propuesta de escucha psicoanalítica de la diferencia, fundamentada en estos tres grandes pensadores de lo que constituye lo humano. Vale decir que en los tres autores esta idea se encuentra presente, aunque haya que descubrirla detrás de los disfraces que aún nos impone la imposibilidad de expresarnos de otra manera que no sea la del lenguaje metafísico, en el que continuamos atrapados, pero desde donde es posible acceder a la diversidad subjetiva de la diferencia que nos conforma.

Capítulo I.

1. La escucha en el psicoanálisis freudiano

Para empezar, ubiquemos a la teoría psicoanalítica tanto como una creación, como un descubrimiento; producto de la experiencia clínica de un médico judío nacido en Moravia, Austria-Hungría en el siglo XIX que, fiel a la tradición positivista de su época, pretendía que su dispositivo terapéutico se aceptara dentro de los cánones de la ciencia. Es así que, a partir de su acercamiento con las llamadas neurosis histéricas, Sigmund Freud, de la mano de su afamado maestro Jean-Martin Charcot, en París, y de su amigo y mentor Joseph Breuer, germinó la semilla del psicoanálisis. En relación al primero, estudió su tratamiento a través de la hipnosis. Mediante esta, acumuló experiencia en la práctica de la observación clínica de lo que calificaba como *enfermedades del alma*. Así, consideró que la histeria, lejos de un trastorno femenino con objetivos manipuladores –como se creía en ese entonces–, constituía una *neurosis* asociada a una experiencia sexual infantil temprana, en lo que llamó su *teoría de la seducción*. Más tarde, esta hipótesis fue sustituida por la *teoría del trauma*, en la que sostenía que dicha experiencia dolorosa emanaba de una escena fantaseada. El afecto excesivo sería desviado de su representación dolorosa, trasladado a dicha escena por encima del acontecimiento real, imposible de recordar. Este desplazamiento se lleva a cabo en dos tiempos: la escena corresponde a un momento infantil; mientras que el recuerdo que lo activa, a una experiencia posterior a la adolescencia, cuando la sexualidad despierta de su periodo de latencia. Por lo tanto, lo relevante de la experiencia o *escena primordial* es la fantasía, –conocida como *fantasma* a nivel de lo inconsciente– que deja como huella en el psiquismo y que se relata en la sesión analítica a través de sus reminiscencias. Es así que, a partir de ese discurso, Freud, junto con sus pacientes, comienza a trabajar en la escucha, que para él constituía todavía una observación del método científico.

Es importante tomar en cuenta la influencia que obtuvo de Josef Breuer, cuyo caso Ana O. (Bertha Pappenheim), discutido largamente con Freud, fue la piedra angular sobre la que se erigió la escucha de la palabra de la paciente, considerada la principal herramienta para el tratamiento psicoanalítico. Su primer método, el de la sugestión hipnótica, pone énfasis en el desahogo catártico como la vía a través de la cual los síntomas aparentemente cedían en el tratamiento, esto a través de una sugestión que el médico ejercía sobre su paciente. Sin embargo, ante la dificultad de algunas pacientes de ser hipnotizadas, y, dado

que la descarga catártica de una energía alojada en el interior del psiquismo era incapaz de ser expulsada, la estrategia se trasladó a la escucha de los síntomas a través del relato. Así, descubrió que cuando las pacientes hacían consciente el supuesto origen de su sufrimiento, sucedía una mejora significativa. Más adelante, dará cuenta de que el suceso real no es tan importante como el relato del fantasma del evento traumático (símbolos de recuerdo sofocado),¹¹ ello a través de la llamada por Ana O. “*the talking cure*” o la cura por la palabra.¹² Debido a esto, se considera el método catártico el precursor del psicoanálisis. No obstante, a partir de esta experiencia de escucha del relato, Freud comienza a distanciarse cada vez más de la sugestión de la hipnosis para adentrarse en su nuevo método: *la asociación libre*, que pretendía desarticular la representación.

En los *Trabajos sobre técnica psicoanalítica* (1911-1913), elabora una serie de “Consejos al médico”¹³ entre los que destaca la importancia de mantenerse alejado de toda sugestión o influencia hacia su paciente, esto incluye cualquier tipo de influjo intelectual o pedagógico, pues, se trata de que este analice su inconsciente por medio de sus reminiscencias, lo que permite dar lugar a su palabra. Para facilitar la escucha del analista, es indispensable que él mismo haya atravesado por un análisis personal. Lo segundo más importante como regla fundamental consiste en *la escucha flotante*, que se equipara a lo que para el analizante deberá ser la *asociación libre*, condición primordial para el dispositivo psicoanalítico: el paciente deberá comunicar al analista todo cuanto le venga a la cabeza, debe procurar –en la medida de lo posible–, no censurarse ni hacer juicios sobre su propio decir. Lo mismo ocurrirá en la escucha del analista. En este sentido, surge la pregunta de ¿quién escucha ahí? No solo lo hace el analista, sino que este posibilita que también el paciente se escuche a sí mismo. La escucha flotante del primero debe provocar la irrupción de la palabra *equivoca* y de la escucha *neutral* del segundo. Por ello, es fundamental que el analista se mantenga abierto ante la irrupción de la palabra del otro, que se entregue a su escucha por medio de la manifestación del inconsciente. Pues bien, ¿quién habla y quién

¹¹ Sigmund Freud, Josef Breuer, “Estudios sobre la histeria” (1839-1895), en *Obras Completas, Vol. II*, (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1999), 13

¹² Asentado en “Los historiales clínicos” en *Estudios sobre la histeria* (1839-1895), escrito junto con J. Breuer.

¹³ Aunque en este momento Freud todavía consideraba que los autorizados a practicar el psicoanálisis deberían ser los médicos, posteriormente esto es reconsiderado en su texto “¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?” en el tomo XX de sus *Obras Completas*. En este, establece como requisito primordial para practicar el paso por el diván, es decir, que deviene analista sólo quien atravesó por dicha experiencia. Así mismo, podemos considerar que, debido a sus intereses académicos y personales, Freud, además de ser un médico neurólogo, tenía algo de filósofo, de antropólogo, y por su facilidad como escritor –por el que se le otorgó el premio Goethe en 1930–, de artista.

escucha ahí? Si hacemos caso a Freud, sostenemos que habla y escucha el inconsciente a través del analista y del analizante como sujetos de este. Sin embargo, ¿no es el inconsciente, en tanto que desconocido, aquello que nos sorprende cuando irrumpe de manera intempestiva en medio de la palabra en análisis? De pronto, algo del orden del acontecimiento sucede, lo que justamente deja sin palabras aunque el hilo del discurso no cese. Dicho de otra manera, es mediante el relato que lo inconsciente emerge en su intento de dar sentido a aquello que surge de manera disruptiva. Como puede apreciarse, lo que acontece ahí se instituye en el orden de lo extraño, de lo *Otro* como alteridad. Y bien, pues, es con esta con la que tiene que vérselas el analista junto con el paciente a lo largo del proceso psicoanalítico. ¿Cómo resuelve esto el analista en tanto que se ve confrontado todo el tiempo con la alteridad del discurso del otro? ¿Qué es capaz de escuchar o qué no es capaz de escuchar desde su lugar de no-lugar, en tanto que su escucha, debe ser flotante?

Como ya hemos mencionado, en la clínica psicoanalítica la escucha no consiste en el mero ejercicio fisiológico de oír, sino de un encuentro genuino con la alteridad, esta implica en sí un choque con la diferencia del otro. Aunque su vía principal es la palabra, la escucha va mucho más allá de esta, tiene que ver con movimientos, murmullos, manifestaciones involuntarias del ámbito de lo inconsciente. La escucha psicoanalítica es a la vez una lectura de aquello que no se dice, pero que acontece entre líneas a partir del lugar que le otorga el silencio del que escucha, del que desea atender el discurso del que habla y a su vez se escucha en sesión. A continuación, lo que implica la atención flotante para Freud en palabras de Daniel Glasserman:

El psicoanalista no oye lo que se dice, ni un supuesto detrás de lo que se dice. Es ajeno a la cronología del discurso y la coherencia. Una palabra, algo aludido, fenómenos residuales del habla, pueden aproximar al deseo en juego. Una historia bien compuesta puede evidenciar, en todo caso, el modo en que se armó la defensa. Escucha fragmentaria es: espera abierta a lo discontinuo.¹⁴

Al ser la escucha del analista la del inconsciente, su labor es la de una espera, un encuentro atento a la irrupción de la diferencia que emana de este, se trata de una escucha dispuesta a algo, lo que la convierte en una experiencia singular. Basado en el modelo de la química, el

¹⁴ Daniel Glasserman, "Fragmentos sobre la escucha", en *Psicoanálisis - Vol. XXXIX* - n 1, (2017), 135-142, 138.

psicoanálisis descompone, fragmenta, separa, multiplica: “juega en lo ilimitado de la diferencia”.¹⁵ Freud, abre así la posibilidad de una escucha distinta que antes no había tenido lugar, la escucha de las *profundidades del alma*, de aquello que en apariencia se encuentra enterrado en las ruinas superficiales de nuestra subjetividad. Nos muestra que en esta profundidad interior se hallan las coordenadas de nuestra historia, de nuestros sufrimientos y también de nuestras alegrías. Lo interior cobra una importancia que no aminora la que ostenta lo exterior, pues es en la superficie, donde se halla la huella de lo que esconde su apariencia: las reminiscencias de lo inconsciente que nos habita e *(in)determina*. Además, en tanto que es este mismo –el inconsciente– quien escucha, no lo hace sólo con las orejas, interviene el cuerpo entero con toda su sensibilidad. Así, analista y analizante escuchan con todo su cuerpo, con todos sus sentidos. A decir de Jean-Luc Nancy: “Estar a la escucha es estar al mismo tiempo afuera y adentro, el estar abierto del afuera y del adentro, de uno al otro y de uno en el otro”.¹⁶ Como si se tratase de varios inconscientes en uno sólo, en un diálogo abierto a un horizonte de apariencia infinita, pues debido a la heterogeneidad de su composición, el inconsciente se encuentra en continuo y persistente cambio y movimiento, asiendo, desasiendo, haciendo y deshaciéndose de toda atadura temporal o representacional a través de su movimiento en continuo devenir.

Esta *rasgadura del sentido* que determina la posibilidad de la escucha como apertura a su incisión, constituye la propuesta freudiana de la atención flotante. De ahí que, si el psicoanalista se viese forzado a prestar relevancia a alguna parte específica del discurso, se filtraría su propio deseo –que, no obstante, está siempre presente–, como consecuencia, obturaría el del analizante. A partir de aquí comienza a complejizarse la técnica freudiana, pues en ese momento de escucha ingenua y abierta al otro, contrario a diversas interpretaciones de la función del analista, este no puede estar ausente, su otredad se encuentra dentro del dispositivo, y su deseo está implicado también allí para que pueda acontecer lo inconsciente intempestivo. De tal manera que, se trata más que de una cuestión de técnica, de una condición de la ética psicoanalítica. En tal caso, no atañe a un deseo de escucha de sentido, sino, como diría Nancy: “debe tratarse finalmente, de escuchar este silencio del sentido”.¹⁷ Se deslinda de una forma de entendimiento de sentido a cambio de una escucha abierta hacia un más allá de este, aunque pueda resultarle un sinsentido. En

¹⁵ Glasserman, “Fragmentos”, 138.

¹⁶ Jean-Luc Nancy, *A la escucha*, (Amorrortu editores, Buenos Aires: 2007), 14.

¹⁷ Nancy, *A la escucha*, 24.

efecto, consiste en la apertura a la resonancia de algo del ámbito de la alteridad y de la diferencia tanto en el discurso como en los sonidos, gestos, y cualquier manifestación del inconsciente, que constituye lo que no puede ser dicho aún: “comunicación de lo incomunicable, bajo la condición de entender que lo incomunicable no es nada distinto de la comunicación misma, aquella por la cual un sujeto se hace eco –de sí mismo, del otro, es todo uno– es todo uno en plural”.¹⁸ De este modo, el inconsciente, *uno y múltiple* a la vez, en la escucha psicoanalítica remite al fenómeno de la transferencia. A través de ella y de la estructura de un lenguaje que también le es ajeno, el analizante dirige su palabra al analista ante la necesidad de subjetivación, en una incesante búsqueda de sentido.

En cuanto a la transferencia, se trata de la repetición de los afectos alguna vez asociados a las relaciones primordiales de la historia que, en tanto que relatada, poco tiene que ver con el tiempo pasado como con el acontecer complejo de una temporalidad que se mezcla con el presente y, que además, ahora incluye al psicoanalista como representante de esas figuras infantiles. Generalmente, es la inclinación que se da en la unión con los padres la que se reproduce en las nuevas relaciones que movilizan y complejizan ciertos afectos, tanto positivos como negativos. En el caso de la relación analítica, es necesario que la llamada neurosis de transferencia se instaure para que un apego al analista permita que el proceso pueda llevarse a cabo. Esta repetición lleva consigo una compulsión, en su búsqueda de satisfacer un deseo reprimido asociado a esos afectos infantiles aparentemente sofocados, pero más bien reprimidos, alterados. Laplanche y Pontalis la definen como sigue:

Designa, en psicoanálisis, el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos, dentro de un determinado tipo de relación establecida con ellos y, de un modo especial, dentro de la relación analítica. Se trata de una repetición de prototipos infantiles, vivida con un marcado sentimiento de actualidad {...} se reconoce clásicamente como el terreno en el que se desarrolla la problemática de una cura psicoanalítica, caracterizándose ésta por la instauración, modalidades y resolución de la transferencia.¹⁹

Como puede apreciarse, en el modelo freudiano las primeras experiencias afectivas determinan el grado de vínculo o separación respecto del Otro y de los otros, nos referimos específicamente a quien hace la función de la madre, entendiendo con ello a la persona que

¹⁸ Nancy, *A la escucha*, 39.

¹⁹ Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, (Paidós, Buenos Aires-2004), 439.

nutre, cuida y procura, y no propiamente a la biológica. Estos afectos, revividos en el proceso, constituyen la relación de encuentros y desencuentros con ese primer objeto que son transferidos a la figura del psicoanalista. Igual que en estas primeras relaciones, pueden ser experimentados como amorosos y/u hostiles; además, de acuerdo a su intensidad, establecer una resistencia y/o una facilitación para el análisis. En otras palabras, la historia reprimida de la vida amorosa infantil transferida al psicoanalista, ordena el proceso mismo, ya que la repetición de estos conflictos en el análisis permite su reelaboración a posteriori. Vale aclarar que el fenómeno ocurre de manera involuntaria a lo largo de la vida, constituye la forma en la que nos relacionamos afectivamente con los demás. Dado que es de las primeras figuras y experiencias de quienes aprendemos, el empleo de la situación parental que utilizó Freud nos sirve ahora de modelo; no obstante, las formas de estar en el mundo son diversas a las de su momento y lugar específicos.

En virtud de lo anterior, en *Recordar, repetir, reelaborar* (1914), Freud erige a la transferencia como la herramienta esencial con la que trabaja un psicoanalista. En este texto, el objetivo del análisis sería recordar para dejar de repetir de manera compulsiva. En efecto, aunque el recordar mismo ya constituye una repetición, se trata de procurar una reelaboración del discurso, una especie de metabolización de lo traumático o *fuera de lugar* que se percibe como alteridad.²⁰ La idea central es que, a través de la instauración de una neurosis de transferencia, sustitutiva de la experiencia original, esta sea susceptible de ser metabolizada, o bien, re-significada: apalabrada.

Hasta aquí, la tarea del discurso historizado consistía en un intento por ligar lo irrepresentable. Esto es, que cuando un afecto se encuentra separado de su representación, se manifiesta a través de un síntoma –olvidos, conversión histérica, pensamientos obsesivos, fobias, fantasías, etc.–, que será ligado a otras representaciones sustitutivas a fin de intentar dar sentido a lo que es percibido como sinsentido por la complejidad que implica su traducción a la estructura del lenguaje. Lo anterior, conlleva siempre un conflicto. De tal manera que la cuestión ahora es qué hacer con lo inefable, con lo que no puede anudarse a la palabra, con ese resto aniquilante e irrepresentable. En otros términos, con la diferencia que nos deja perplejos ante lo aparentemente desconocido en medio de una sesión de análisis. Lo anterior, introduce la pregunta acerca de lo que somos capaces de escuchar como analistas,

²⁰ Sigmund Freud, “Recordar, repetir, reelaborar”, en *Obras Completas*, Vol. XII, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001), 154-155.

pues en este peculiar contrato no sólo la transferencia del paciente está implicada, también se encuentra ahí la otredad del analista.

La repetición en la escucha psicoanalítica

La repetición, como concepto fundamental de la teoría psicoanalítica, constituye una experiencia fuera del tiempo que deja huella cada vez que acontece; escurridiza, ambigua, enigmática; imposible pero imprescindible; pues sin ella, el contacto con el exterior, carente de testimonio o del rastro que deja (*huella mnémica*),²¹ haría imposible la relación con los otros. Es por ello que, de manera latente y manifiesta, el concepto atraviesa la obra entera de Freud, no sólo en términos de una *compulsión*, sino como acontecimiento que presupone el origen del aparato psíquico. Desde su *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895),²² Freud propone que este se conforma, metafóricamente, de una especie de capas compuestas de fuerzas energéticas que se entrelazan repetitivamente a lo largo de un tiempo que no es cronológico. Este planteamiento supone que la repetición conforma una experiencia constante que oculta lo que de nuevo trae consigo, ello a través de procesos económicos y dinámicos que interactúan a fin de sostener el equilibrio de las fuerzas al interior del psiquismo. Dicha búsqueda, que al principio surge de lo orgánico, se apuntala hacia una noción de carácter psíquico llamada la *pulsión*²³. Este trabajo requiere de un agente que funja como el encargado de llevarlo a cabo. De ahí que incorpore la noción del *yo*, una especie de administrador de las energías y de los afectos desligados de su representación, cuya función dinámica-económica principal, consiste en dar cauce al flujo de tales cargas energéticas que Freud llama también investiduras, y que, como ya se mencionó, provienen de experiencias

²¹ De acuerdo con el *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis: “Término utilizado por Freud, a lo largo de toda su obra, para designar la forma en que se inscriben los acontecimientos en la memoria. Las huellas mnémicas se depositan, según Freud, en diferentes sistemas; persisten de un modo permanente, pero sólo son reactivadas una vez catecüzadas”. 177.

²² Sigmund Freud, “Proyecto de Psicología” (1895), en *Obras Completas*, Vol. I, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001).

²³ Sigmund Freud, “Inhibición, síntoma y angustia” (1926 [1925]), en *Obras Completas*, Vol. XX, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001), 74.

Laplanche y Pontalis definen a la pulsión como “el proceso dinámico consistente en un empuje (carga energética, factor de moti-lidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su fin es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al objeto, la pulsión puede alcanzar su fin”. (J. Laplanche y J. – B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*), 324.

tanto de satisfacción como de insatisfacción. Para ello, surgen las defensas como los inhibidores con los que cuenta el yo en su intento por regular el psiquismo:

Uno puede ahora imaginar fácilmente que, con el auxilio de un mecanismo que oriente la atención del yo sobre la adviniente investidura nueva de la imagen-recuerdo hostil, el yo consiga, mediante una vasta investidura colateral –que si es necesario se pueda reforzar– inhibir el decurso que va de la imagen-recuerdo al desprendimiento de displacer.²⁴

Con *una vasta investidura colateral*, Freud se refiere a la elaboración de una defensa que distorsione la experiencia hostil retenida en el psiquismo y que se percibe como displacentera o amenazante, a fin de hacerla menos intolerable. Para tal efecto, se requiere la intervención de otras facultades psíquicas como la atención y el recuerdo (memoria y olvido) que, como herramientas del yo, mantienen un equilibrio que tiende a la disminución del displacer. Estas funciones implican otro modo de repetición, fundamental como proceso psíquico para la constitución de la subjetividad a través de la historia personal que se construye.

Recapitulando, en la metáfora del aparato psíquico, la experiencia hostil excede la capacidad de este para regular las cantidades de afecto que quedan desprendidas así de su representación, lo que provoca un desequilibrio al interior del psiquismo. Este se manifiesta por medio de síntomas, representantes de las manifestaciones del inconsciente en su acepción de sufrimiento o de malestar. Al no lograr metabolizar dichas fuerzas o afectos, estos quedan libres y se asocian a otras representaciones, lo que genera olvido, confusión y construcciones engañosas en la memoria preconscious. Dicho de otra manera, aparentemente un hueco al interior del psiquismo hará imposible el recuerdo de la experiencia real, su afecto, entonces, será asociado a otro tipo de representaciones a fin de llevar a cabo el anhelado equilibrio de fuerzas (búsqueda de sentido). Este fenómeno produce otros recuerdos llamados *encubridores*, además de síntomas, sueños, actos fallidos y, en suma, la construcción de la subjetividad emanada del inconsciente que, en definitiva, cuenta con una vida autónoma, ajena a cualquier tipo de voluntad. Debido a ello, los recuerdos devienen engañosos, mientras que el olvido obliga a la repetición con la intención de encontrar algo que se percibe como desligado, fracturado, inefable en la historia, y que, por tanto, se presenta extraño e irrepresentable cuando irrumpe.

²⁴ S. Freud, “Proyecto”, 369.

Así pues, el trabajo del analista en la concepción freudiana, consistirá en posibilitar el espacio adecuado para el despliegue de las representaciones-palabra, a fin de permitir dar lugar a un tipo de repetición, que constituya el recuerdo de eso que quedó aparentemente coagulado en el tiempo de la realidad interna, y así, generar un cambio subjetivo a partir de la escucha de lo que irrumpe como más ajeno, y que trae consigo la posibilidad de una realidad distinta, que se traduzca en la continuidad de una vida, de acuerdo con Freud: productiva y amorosa.²⁵

Ahora bien, en *La interpretación de los sueños* (1900-1901), Freud continúa con su propuesta de un aparato psíquico sostenido por el deseo instaurado a partir de la repetición, encargado de facilitar o de obstaculizar la tendencia al equilibrio perseguido. En particular, es a partir del surgimiento de un primer momento de satisfacción en el infante (previo al habla) que el deseo queda fijado, no solamente al primer objeto, sino a los que después se va a ligar por asociación.

Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea parecido al sujeto, a saber, un prójimo. En este caso, el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto como éste es simultáneamente el primer objeto-satisfacción y el primer objeto-hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir.²⁶

Cuando el objeto –por ejemplo, la figura materna– no se encuentra para satisfacer el deseo, el psiquismo intenta repetir la experiencia mediante su alucinación o asociación a otros objetos que ejerzan la misma función, lo que deja un sesgo de insatisfacción, pues aquél primer momento será irrepetible, ya que, confundido con el objeto, se perderá para siempre. En el modelo del sueño, se propone que el deseo emanado del recuerdo placentero que insiste en ser satisfecho, lo hace por una vía regrediente –un tipo de repetición alucinatoria, y no por la vía progrediente de la vigilia. Sostiene que:

{...} remito a mi análisis de una paranoica con alucinaciones y a los resultados de mis estudios, todavía inéditos, sobre la psicología de las psiconeurosis, a fin de ratificar que en

²⁵ Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” (1930 {1929}), en *Obras Completas*, Volumen XXI, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001).

²⁶ S. Freud, “Proyecto”, 376.

estos casos de mudanza regrediente del pensamiento, no es posible descuidar el influjo de un recuerdo sofocado o que ha permanecido inconsciente, las más de las veces infantil. A los pensamientos que están en conexión con él, impedidos de expresarse a causa de la censura, este recuerdo por así decir los arrastra consigo a la regresión, en cuanto es aquella forma de figuración en que él mismo tiene existencia psíquica.²⁷

En este texto Freud introduce varios ejemplos que dan cuenta de la regresión como constitutiva de la vida anímica:

{...} queremos apuntar en seguida que tal mudanza de representaciones en imágenes sensibles no es exclusiva de los sueños, {...} que pueden emerger de manera autónoma en estado de salud o como síntomas... En resumen, la condición (regresión) que aquí investigamos en modo alguno es exclusiva; queda en pie, empero, que este carácter del sueño, toda vez que se presenta, nos aparece como el más notable, a punto tal que no podríamos concebir, sin él la vida onírica²⁸ –{agrego, la vida psíquica}.

Así, el recuerdo inconsciente de las primeras experiencias determina la manera en que nos relacionamos con lo ajeno. No se trata de una realidad objetiva sino de su representación interna inconsciente; compuesta tanto de lo más primordial que se actualiza y complejiza en el devenir, como de las defensas dispuestas para restablecer el equilibrio. De ello se desprende que la subjetividad es el resultado de las construcciones que, a manera de recuerdos, se forman de las experiencias infantiles olvidadas o reelaboradas, en las que la repetición es fundamental como el mecanismo que lo hace posible.

Para un tipo particular de importantísimas vivencias, sobrevenidas en épocas muy tempranas de la infancia y que en su tiempo no fueron entendidas, pero han hallado inteligencia e interpretación con efecto retardado {*nachträglich*}, la mayoría de las veces es imposible despertar un recuerdo. Se llega a tomar noticias de ellas a través de sueños, y los más probatorios motivos extraídos de la ensambladura de la neurosis, lo fuerzan a uno a creer en ellas {...}²⁹

²⁷ Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños” (1900-1901), en *Obras Completas*, Vol. XIV, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001), 539.

²⁸ S. Freud, “La interpretación”, 529.

²⁹ S. Freud, “Recordar, repetir, reelaborar”, 151.

En efecto, las primeras vivencias infantiles asociadas a los padres, a partir de sus cuidados o de quienes hacen su función, permiten al niño entrar en contacto con el mundo exterior y así diferenciarse, es decir, subjetivarse, asumir un lugar en el mundo. Por tanto, se trata de revivir esas emociones en sesión, a fin de que, al analizarlas, logre descomponer y reconstituir su significación en la actualidad y en el devenir. Esto modifica la experiencia y la subjetividad en torno a las relaciones con los demás y consigo mismo.

El cambio de una neurosis infantil en una neurosis de transferencia, y la solución del conflicto dentro de ésta, equivaldría a una primera idea de la cura freudiana. En estas primeras nociones, una vez solucionado el conflicto primordial en transferencia, la neurosis infantil basada en esta última, en teoría, también cedería. Sin embargo, la situación se complica cuando irrumpe la resistencia que se vale de la misma repetición y que se manifiesta como una compulsión que sustituye al recuerdo. Como consecuencia, el acceso a este se dificulta, ya que sólo alcanza a manifestarse a través de la repetición en acto. En otras palabras, a mayor defensa, más grande será la *compulsión a la repetición*, lo que problematiza la transferencia que así, se vuelve negativa, aumentando esta tendencia. No obstante, la intención del análisis consiste en recordar justo para no actuar, repetir con el recuerdo y el discurso en lugar de hacerlo en acto, compulsivamente. Como se observa, la clave para lograrlo está en la transferencia, es decir, en la escucha del analista.

Ahora bien, Freud instituye la transferencia, aún en su carácter de resistencia, como un intermediario entre la *enfermedad* y la vida que utiliza como una herramienta a su favor, lo que hace del analista un síntoma: obstáculo y al mismo tiempo principal aliado para la irrupción del discurso del paciente.

Hay que tener en cuenta que, en ciertas ocasiones, el recuerdo es la repetición de algo ya conocido en una percepción aparentemente nueva. Como ya se dijo, en el *Proyecto*, Freud lo ejemplifica a partir del bebé recién nacido y el *primer momento de satisfacción*, la primera vez que es alimentado, aunque también, acariciado, limpiado, mirado... Esta primera experiencia constituye una ruptura entre el instinto orgánico y lo que él llama la pulsión, de carácter psíquico, ya que es vivido como un momento de placer que no sólo cumple con una necesidad física, sino amorosa; muta de la nutrición orgánica al plano afectivo, humano. Ese momento representa para el bebe la experiencia de amor más plena, vivida sólo por un instante, por siempre irrepitable e irrecuperable. Cuando el bebé logra discernir que ese otro que lo alimenta y protege y él no son lo mismo, comienza a diferenciarse de éste, lo convierte

entonces en un objeto fuera de sí mismo. Este proceso de diferenciación es complicado y muy ambiguo debido a su prematura constitución, pues para él, es todavía confuso; la experiencia resulta traumáticamente constitutiva. El intento de la repetición de la primera experiencia de satisfacción implica así, un reconocimiento del otro como objeto, algunas veces amoroso, otras hostil; amado y odiado en la medida en que complazca o no sus necesidades, ahora transformadas en deseo. De tal manera que, dicha separación ostenta cierta complejidad que dificulta la metabolización del proceso sin perderse en él, en lo que Sylvie Le Poulichet llama *la matriz del tiempo identificante* y que simboliza el resto que queda entre lo extraño y lo semejante. Freud lo denominó como *lo ominoso*:

Se trata aquí del destino de un episodio insignificante y otrora inadvertido, que por lo tanto no fue re-conocido ni aplicado sobre la pantalla del recuerdo {...} Y es justamente ese tipo de episodio que subrepticamente impresionó la superficie perceptiva sin quedar “archivado” en ella ni recibir estampilla el que tiene el poder de atravesar los tiempos “de incógnito” para desencadenar de repente una presencia nueva donde no se la esperaba.³⁰

Esta *falla* de la diferenciación –separación–, genera un conflicto en cuanto a la relación afectiva que nos vincula con el otro, se trata del episodio diferencial que al no ser representado queda sin registro; no obstante, produce una idea de repetición. Esto significa que en la búsqueda de la recuperación de la vivencia plena de satisfacción, se repiten patrones, conductas, esquemas, etc, disfraces del episodio *no archivado*. Así como el niño llora reiterativamente para que la madre acuda a su llamado y le alimente, o mejor dicho le preste su atención, su amor; el adulto también busca en otras personas el sustituto de aquel representante que satisfaga su deseo. En esta obstinada búsqueda del objeto por siempre perdido transcurren la vida y las palabras, porque lo verdaderamente añorado no es un objeto, sino un momento suspendido en el tiempo indefinido de nuestro primitivo transitar por la vida, lo que deja en evidencia la imposibilidad de la repetición, pues lo que regresa, no es lo deseado, lo que retorna, siempre es otra cosa.

Respecto de esta compleja elección, en los *Tres ensayos de una teoría sexual* (1905), Freud profundiza en la sexualidad infantil y en cómo la elección primaria de objeto es fundamental en la repetición de elecciones posteriores. De esta manera, la forma de amar está

³⁰ Sylvie Le Poulichet, *La Obra del tiempo en psicoanálisis*, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996), 19.

inscrita en la historia amorosa y sexual infantil. Como hemos mencionado, son los padres los primeros representantes amorosos de la vida y quienes enseñan, a partir de su propia historia, a amar a otros.

La inclinación infantil hacia los padres es sin duda la más importante, pero no la única de las sendas que, renovadas en la pubertad, marcan después el camino hacia la elección de objeto. Otras semillas del mismo origen permiten al hombre, apuntalándose siempre en su infancia, desarrollar más de una serie sexual y plasmar condiciones totalmente variadas para la elección de objeto.³¹

De acuerdo con lo anterior, la dependencia hacia el otro es indispensable para la constitución subjetiva o, en términos freudianos, psíquica del sujeto. Por medio de la mirada y de la representación que este elabora del objeto que percibe como el *otro*, surge una fascinación especular respecto de ese que es su reflejo. Desde esa mirada que al mismo tiempo le marca, se crea la ilusión de ser ahí, lo que conforma una identidad que siempre se le escapa. Es así que el afecto amoroso es una ilusión, producto de la repetición narcisista que se configura y transforma al tratar de asimilar al otro, dentro de la relación especular con este.

Si recuperamos la cuestión de la repetición relacionada con las decisiones que se toman en la vida, en función de la historia que se construye o que ha sido relatada por un tercero y que, paradójicamente, se manifiesta como un misterio: la otredad, se puede inferir entonces que se rellenan huecos y borraduras, se historiza el pasado a partir del presente (se crean síntesis). Ello es consecuencia de su emanación de un inconsciente múltiple e infinito. En este sentido, a menudo se presentan historias desesperadas de situaciones que se repiten, el analizante no entiende porqué las repite si le hacen tanto daño, si aparentemente *ya lo había superado*. Sin embargo, algo del orden de la censura no permite que termine de decirse algo en torno al acto compulsivo. Se presenta como esa otredad, difícil de incorporar, pero al mismo tiempo de separar, algo que queda paradójicamente suspendido entre un adentro y un afuera del psiquismo. Es en este momento cuando la escucha del analista debe atender la posibilidad de hacer notar la diferencia que encierra esa repetición, a fin de romper con la

³¹ Sigmund Freud, “Tres Ensayos de teoría sexual” (1901-1905), en *Obras Completas*, Vol. VII, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001), 208. La nota al pie de página 31 apunta lo siguiente: {Nota agregada en 1915}: “Innumerables particularidades de la vida amorosa de los seres humanos, así como el carácter compulsivo del enamoramiento mismo, sólo pueden comprenderse por referencia a la infancia y como efectos residuales de ella”.

estructura de sentido durante tanto tiempo enquistada en el pensamiento del sujeto, si esto es posible.

Si nos atenemos al signo distintivo de esta técnica respecto del tipo anterior, {se refiere a la hipnosis} podemos decir que el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace.³²

En este sentido, la *compulsión a la repetición* constituye para Freud lo que el paciente no puede dejar de repetir, experiencia que no cesa de pasar, su manera de recordar, una resistencia para el análisis, el esfuerzo de anudar la experiencia traumática al tejido de la historia individual, de incorporarla a la *novela familiar*, a la historia que se cuenta de sí mismo. Por consiguiente, en ciertos casos se considera una resistencia benigna que *convenientemente* queda fijada al curso del relato, pues, su dificultad para vencerla, constituye una defensa que está ahí ante el peligro de la caída en un abismo que puede significar un malestar aún más insoportable.

Es preciso dar tiempo al enfermo para enfrascarse en la resistencia, no consabida para él; para reelaborarla {*durcharbeiten*}, vencerla prosiguiendo el trabajo en desafío a ella y obedeciendo a la regla analítica fundamental. Solo en el apogeo de la resistencia, descubre uno, dentro del trabajo en común con el analizado, las mociones pulsionales reprimidas que la alimentan y de cuya existencia y poder el paciente se convence en virtud de tal vivencia.³³

En definitiva, es función del analista ser paciente en cuanto a las resistencias al análisis, éstas pueden aparecer en forma de compulsión a la repetición y constituir una dificultad para la escucha. Lo más favorable es que esta se adapte a los *tiempos* del analizante, considerando que, ante el peligro de acercarse a un punto de quiebre, las probabilidades de vencerlas disminuyen. Las defensas pueden ser tan grandes como para que incluso el paciente huya del análisis, o bien, perciba a éste y al analista como persecutorios. Como resultado, la transferencia podría caer en ese momento y terminar con el camino recorrido hasta entonces. En algunos casos, el paciente corre el riesgo de sufrir una gran decepción respecto del

³² S. Freud, *Recordar, repetir, reelaborar*, 151-152.

³³ S. Freud, *Recordar, repetir, reelaborar*, 157.

psicoanálisis y de su relación con el analista. Sin embargo, cuando va bien, *la repetición aparente de lo mismo*, que manifiesta la irrupción de las resistencias, puede devenir en herramienta de la escucha de algo profundo que resulte el hilo del cual tirar para desarticular algo en torno al conflicto del psiquismo.

La escucha freudiana de la alteridad. Lo ominoso (Das Unheimliche)

Durante el proceso psicoanalítico resulta recurrente la idea de la repetición de los mismos errores a lo largo de la vida, situaciones que se presentan de manera intempestiva y que sorprenden al analizante, ahora más atento a su inconsciente a través de lo que le pasa. Estas repeticiones surgen mediante diversas manifestaciones: actos, sueños, lapsus, síntomas, entre otras. El propio dispositivo psicoanalítico es una repetición en sí, una puesta en escena que se repite cada día de la sesión. El paciente repite en la transferencia con el analista las relaciones que le han llevado a ser quien cree que es en la actualidad. Por esta razón, al psicoanálisis se le reprocha una obsesión con el pasado. No obstante, de lo que se trata es de una actualización desintegradora desde el presente de ese pasado representado que puede transformarse en devenir, con la posibilidad de construir con sus restos y ausencias algo nuevo. Este movimiento implica un cambio subjetivo en tanto el analizante aspire a la posibilidad de dejar de posicionarse en ese lugar incómodo, para ser capaz de hacer algo con eso que se le revela ajeno y propio a la vez, en términos freudianos, *ominoso*. De acuerdo con esto, se infiere que la teoría de Nietzsche del *eterno retorno*, en la lectura de Gilles Deleuze, abre la posibilidad de una escucha profunda de la diferencia en el análisis freudiano.

Ahora bien, dicha sensación de repetición incesante se relaciona con la repetición del sujeto en análisis. Desde la experiencia personal, aparentemente el paciente, recostado en el diván, parece revivir y repetir las mismas relaciones de su historia gracias a la transferencia con el analista. Así, son sus maneras de amar y de ser amado lo que al mismo tiempo no vuelve, pues, no puede volver lo que siempre ha estado ahí olvidado. Lo que precisamente permite vivir humanamente es el reconocimiento en las experiencias y las relaciones presentes y que al mismo tiempo aguardan en el porvenir. Entonces, ¿se trata de olvido o de repetición? En definitiva, ambos constituyen una ilusión que posibilita la vida. En esencia, eso que parece repetirse no se repite tal cual, lo que remite a una paradoja. Dado que lo que

se presenta por primera vez es aparentemente nuevo —sería imposible reconocerlo si no habitara ya algo de ello dentro—; no obstante, la alteridad que ello implica, desconcierta.

La transferencia abre “paréntesis” en los que ocurren los acontecimientos psíquicos y donde se mezclan los tiempos, en forma tal que la palabra o el acontecimiento pueden ser súbitamente oídos como anacrónicos. Y la escucha del analista da resonancia a los tiempos en la palabra en vez de coagular esta en el espejo de una pura comprensión actual.³⁴

Así, se estima que la repetición en la escucha psicoanalítica es la repetición de la diferencia que el psiquismo encierra; no obstante, surge de un decir. Por tanto, evocar con palabras lo que hasta ese momento no ha sido dicho a través de la repetición, permite reacomodar una *verdad interior* para traerla a las condiciones actuales. Esto constituye lo que para muchos pacientes implica *superar algo*. Vale la pena decir que no hay nada que superar, en tanto que se trata de la integración al psiquismo de un sujeto en constante movimiento interno. En efecto, nada que superar precisamente debido a la atemporalidad subjetiva. En otros términos, si se considera a este proceso de *superación* como la ligazón de un sentido, resultaría catastrófico intentar hacerlo, si asumimos que, en algunos casos, puede tratarse de un momento traumático desprendido precisamente por eso de su representación *original*, ligado así a síntomas de dolor y de sufrimiento. Sin embargo, el proceso psicoanalítico facilita un movimiento hacia otro lugar que permita la continuidad de una vida menos insatisfecha. Para ello, la escucha de la repetición de la diferencia percibida como alteridad se erige imprescindible, pues, a partir de ella se produce cierta dinámica interna, no en búsqueda de un origen, sino de la construcción creativa de un sentido otro. Aun cuando se trate, de alguna manera, de una ilusión, crea subjetividades.

Y bien, como se ha visto, por un lado la escucha de la diferencia en el retorno aparente de lo mismo se relaciona con una compulsión dentro de la sesión analítica. En este proceso, destaca el fenómeno nombrado por Freud como *lo ominoso*, en tanto que alteridad de lo familiar; es decir, de lo que es más cercano al sujeto. Freud lo describe mediante diversas citas y reflexiones etimológicas en su texto *Das Unheimliche* que, en su raíz latina, alude a la noche; en griego, a lo ajeno y extraño; en inglés, a lo incómodo de una casa o al hechizo ejercido sobre una persona; en francés y en español, a lo inquietante, siniestro y lúgubre; en

³⁴ S. Le Poullichet. *La Obra del tiempo*, 50.

árabe y en hebreo, coincide con lo demoníaco y horrendo. En cuanto a su etimología en alemán, el término se vincula a una combinación de palabras que tienen que ver al mismo tiempo con lo familiar y con lo desconocido que deviene siniestro. Así, lo aparentemente novedoso es percibido como ominoso, pero esconde a su vez algo de lo familiar: “Se llama unheimlich a todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, {...} ha salido a la luz (Schelling)”.³⁵ La ambigüedad que representa esta palabra se manifiesta en la sesión psicoanalítica tanto mediante el discurso del paciente, como en la escucha del analista.

Para ejemplificar este fenómeno, Freud apela a las artes, principalmente a la literatura. Así, a partir de la novela *Los elixires del diablo* de E.T.A. Hoffman, menciona la extrañeza del doble en una extrema identificación con el otro, lo que genera una confusión de diferenciación. Además, compara esta experiencia con el *eterno retorno de lo igual*, que menciona Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (1883), para referirse a la angustia generada por la presencia de los dobles, frecuentemente aludida en análisis a partir de sueños. El doble horroriza precisamente por su familiaridad y cercanía:

{...} la identificación con otra persona hasta el punto de equivocarse sobre el propio yo o situar el yo ajeno en el lugar del propio –o sea, duplicación, división, permutación del yo–, y, por último, el permanente retorno de lo igual, la repetición de los mismos rasgos faciales, caracteres, destinos, hechos criminales y hasta de los nombres a lo largo de varias generaciones sucesivas.³⁶

Es contundente la relación que para Freud tiene lo ominoso con el fenómeno de cierta repetición, y en esta imbricación de lo extraño y de lo familiar que produce el horror, deja ver la influencia determinante de Nietzsche en el desarrollo de su pensamiento y de su psicoanálisis. En efecto, en una nota al pie de página se especifica la procedencia del término, así como otra mención en el texto de *Más allá del principio del placer* (1920),³⁷ que es clave para pensar a la repetición como constitutiva del sujeto en la teoría psicoanalítica.

La experiencia del doble implica en sí misma una repetición, cuya ominosidad reside en el hecho de conformar un retorno de lo reprimido de la época más primitiva del sujeto.

³⁵ Sigmund Freud, “Lo Ominoso” (1919), en *Obras Completas*, Vol. XVII, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001), 224, 225.

³⁶ S. Freud, “Lo Ominoso”, 234.

³⁷ S. Freud, “Más allá del principio del placer”, 22.

Anclada en el narcisismo primario, se asocia con la idea de finitud o de sufrimiento en el infante, se trata “de una regresión a épocas en el que el yo no se había deslindado netamente del mundo exterior, ni del Otro”,³⁸ el niño en este momento se encuentra aún en una especie de mundo *oceánico*, indiferenciado de sí mismo. En otros términos, se percibe como uno con su entorno, no tiene posibilidad de concebir todavía una distancia entre un yo y un Otro. Debido a que la manera de separarse o de diferenciarse de ese mundo sólo se realiza de manera traumática, es decir, mediante la separación de esa aparente completud que le brindaba el vientre o el seno materno, en una especie de simbiosis con su afuera; ésta experiencia es registrada en tanto que pérdida, es mortífera puesto que la separación lo deja a merced del Otro que, a veces, es percibido como amenazante y otras como bondadoso. Lo anterior genera sentimientos ambivalentes de la misma naturaleza extraña. Esto quiere decir que el yo es percibido como el Otro y a su vez como el otro del Otro, de manera que produce una falla en la identificación que posteriormente puede vivenciarse como la idea de este doble ominoso, lo que para Freud introduce una escisión del yo.

El lactante no separa todavía su yo de un mundo exterior como fuente de las excitaciones que le afluyen. Aprende a hacerlo poco a poco, sobre la base de incitaciones diversas. Tiene que causarle la más intensa impresión, el hecho de que muchas de las fuentes de excitación en que más tarde discernirá a sus órganos corporales pueden enviarle sensaciones en todo momento, mientras que otras –y entre ellas la más anhelada: el pecho materno– se le sustraen temporariamente y sólo consigue recuperarla berreando en reclamo de asistencia. De este modo, se contrapone por primera vez al yo un “objeto” como algo que se encuentra “afuera” y sólo mediante una acción particular es esforzado a aparecer.³⁹

Hay que destacar que todo juego con la ausencia y la presencia es un juego con la muerte, no en términos orgánicos sino de frustración experimentada como pérdida. Lo anterior implica una aparente vivencia de repetición ominosa, generada por esta diferencia que la constituye y que se relaciona con una sensación de displacer que va más allá de un deseo de sofocación. El inconsciente se escinde a partir de esa repetición, reiteración de una diferencia que ejemplifica Freud con el juego del fort-da⁴⁰ en *Más allá del principio del placer*. El juego

³⁸ S. Freud, “Lo Ominoso”, 236

³⁹ S. Freud, “El malestar en la cultura”, 67, 68.

⁴⁰ S. Freud, “Más allá del principio del placer”, 14-15.

consistía en que el niño de un año y medio de edad se entretenía lanzando un carretel que así desaparecía de su vista, a continuación lo tiraba de nuevo hacia sí por medio de una piola y un cordel. El juego ayudaba al pequeño a metabolizar la sensación de pérdida del objeto en la medida en que lo hacía desaparecer y aparecer a voluntad, de esta manera *resarcía* la experiencia dolorosa de la desaparición de la madre en la escena que, montada por él, permitía el retorno del objeto perdido. Como puede apreciarse, cuando el infante logra diferenciar las sensaciones placenteras de las displacenteras, estas son proyectadas hacia afuera en un mecanismo de protección que supone lo aísla de eso que le amenaza: “Nace la tendencia a segregarse del yo todo lo que pueda devenir fuente de un tal displacer, a arrojarlo hacia fuera, a formar un puro yo-placer, al que se contraponen un ahí-afuera, amenazador”.⁴¹ Eso lanzado al exterior, es percibido posteriormente como la alteridad, lo que supuestamente es ajeno, pero que emana de lo más íntimo de nuestro primitivo ser. De este modo, la subjetividad se gesta en este momento determinante, pleno de presencias y de ausencias que constituyen una repetición diferencial de momentos placenteros y displacenteros. Para Sylvie Le Poulichet este momento constitutivo se relaciona con un *tiempo identificante*:

En el “poco a poco” de estas primeras experiencias se esboza el movimiento mismo de la subjetividad. Lo que se agota periódicamente es el prototipo del adentro y el afuera {...} Ellos ponen en juego la ausencia que funda el afuera. Y, justamente este afuera, como tal, hace surgir la perspectiva de un adentro. Este proceso, que haría al fundamento de la temporalidad psíquica, hace advenir la presencia sobre fondo de ausencia y al mismo tiempo la oposición simbólica entre afuera y adentro.⁴²

Así pues, son esas constantes repeticiones de presencias y de ausencias entre el niño y la madre que, a manera de intervalos, emergen en las primeras experiencias que producen una temporalidad constitutiva del psiquismo en el infante. Estas, suscitan el deseo de un reencuentro placentero del llamado *primer momento de satisfacción* que, sin embargo, está perdido para siempre. Como consecuencia, lo que aparentemente retorna, lo hace con el sesgo de ominosidad que implica el desfase de los intervalos en la experiencia temporal de la ausencia y de la presencia, fundante de la singularidad subjetiva. De tal manera que, ésta se encuentra condicionada a la salida de sí, en una dependencia del encuentro con el Otro que

⁴¹ S. Freud, “El malestar”, 68.

⁴² Le Poulichet, *La obra del tiempo*, 26.

sólo se puede hallar en el afuera. De lo contrario, el reencuentro sin salida, no dejaría de ser un reencuentro con lo Mismo, en términos clínicos estaríamos frente a la psicosis.

En efecto, si tomamos en cuenta que este *proceso diferencial constitutivo* se prolonga a lo largo de la vida anímica de la neurosis, generando *la aparente repetición de lo mismo*, se comprende que la regla fundamental de la práctica del psicoanálisis consista en la *asociación libre y la atención flotante*. Esta técnica posibilita la escucha de la *diferencia* en forma de *alteridad* que surge en la *repetición*, ante el empeño por escuchar algo de lo *familiar* o *normalizante* que obstruye lo inédito que trae consigo la *verdad* de quien se analiza. Así, no se trata de invadir al otro con el propio inconsciente, mucho menos con el pensamiento, sino de proporcionar un lugar para la escucha que permita el despliegue del otro, el analizante, desde su diferencia inaugural.

Como puede apreciarse, el sujeto es incapaz de asimilar su propia diferencia, ya que, al presentarse como alteridad, esta irrumpe dentro de su mismidad. Como consecuencia, es vivenciada como lo que Freud denomina lo ominoso. Se presenta como algo que se asume viene desde lo externo, así, es introyectado y proyectado en un triple movimiento fuera-dentro-fuera. Percibido con angustia y terror, es paradójicamente constitutivo de la psique. En cambio, resulta contradictorio que algo que se ha hecho propio, sea percibido como amenaza *demoníaca*, puesto que se relaciona con la alteridad que nos conforma. En términos metapsicológicos, la represión la desaloja de la conciencia al tratarse de una fuerza incapaz de ser ligada a su representación, por eso se nos presenta como ajena. Para Sylvie Le Poulichet “esta experiencia es compleja desde el inicio porque se organiza en dos partes: en ella el Otro está inmediatamente dividido en una parte semejante y en una parte extraña”,⁴³ de manera que esa alteridad constitutiva es proyectada al exterior en la percepción del otro.

De lo anterior se desprende que el inconsciente mismo sea el Otro, en tanto que ajeno a la conciencia, aún así, le conforma. No obstante, es susceptible de ser escuchado a través del discurso asociativo del paciente como resto desprendido de su representación. Identificado como extraño, se ubica en la repetición aparente de lo mismo como pieza fundamental en el proceso del dispositivo analítico, ya que posibilita la irrupción de lo inédito. Constituye un acontecimiento que puede dar lugar a que otra cosa suceda: a un movimiento de sitio en términos subjetivos, hacia uno menos angustioso que permita construir una historia distinta para el analizante. Para que esto suceda, es necesario que el

⁴³ Le Poulichet, *La obra del tiempo*, 29.

paciente lo demande en una relación sui generis, establecida en la transferencia con la analista.

En apariencia, en transferencia, el analizante desea *saber* lo que supone la analista sabe y que concierne a su existencia, a su reconocimiento como sujeto. En este sentido, Judith Butler propone en su texto *Dar cuenta de sí mismo* (2009)⁴⁴ que, en la consideración de la opacidad emanada de la alteridad del sujeto, existe una posibilidad ética de responder a la demanda del paciente, que ella llama con Levinas, una interpelación del otro. Es decir, que el reconocimiento en tanto que limitado, no implica renunciar a su búsqueda, esto significa conocer algo a pesar de su insuficiencia. Así, introduce una ética fundada en el reconocimiento del no reconocimiento absoluto, ni del sujeto, ni de lo otro, en la pregunta por el ¿quién eres?, pregunta que nunca se responderá plena y satisfactoriamente. Para ello, cita la concepción deleuziana de la ética que consiste en que esta no juzga, sino que reflexiona sobre el otro. Relaciona la cosa o el decir con el modo de existencia que implica y que encierra en sí mismo, que le atañe íntimamente desde su inmanencia. Desde mi punto de vista, en esto se basaría la ética de la escucha en análisis que aquí interesa.

De este modo, Butler introduce un giro a la transferencia psicoanalítica que consiste en la posibilidad imposible de dar cuenta de sí a través del lenguaje. Dado que es la demanda del otro la que obliga al paciente a intentar dar cuenta de su subjetividad mediante el discurso, es decir, de una relación con su analista en el lenguaje, se trata de una interlocución que afecta a ambos participantes, ya que ambos son yo y otro. Así, el analista lo remite a una cierta interpelación de elaboración imaginaria a través de formas previas y arcaicas, imposibles de traducción en este nuevo contexto debido a que su instauración tuvo lugar previo a la estructuración del sujeto. Consiste en la recreación de una relacionalidad primaria, generadora de una nueva y modificada. Así, el sujeto se narra y se articula en este nuevo contexto de la escena analítica como respuesta e interpelación al mismo tiempo. Dicho de otra manera, la primera interpelación, siempre traumática, se actualiza en la escena de la transferencia, reviviendo afectos y representaciones del otro y de su peso abrumador, que constituyen la materia prima del relato. Lo anterior proporciona la oportunidad no sólo de construir y reconstruir la historia, sino de estatuir aquello que no puede ser dicho, lo que implica la desposesión de lo que se cree ser. Esta recíproca desposesión del analizante y del

⁴⁴ Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo, Violencia, ética y responsabilidad*, (Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores), 2009.

analista posibilita la escucha del otro, a través de la regla fundamental en psicoanálisis: la asociación libre y la escucha flotante.

Hay que destacar que en la escucha flotante se halla el acceso a la alteridad del otro, en tanto que el analista sea capaz de descentrarse de su mismidad identitaria. El analizante de pronto se siente atrapado ante la demasía de la interpelación provocada por la presencia de la analista, que no le abruma con su necesidad, pero a quien transfiere esa demasía que le provoca la alteridad de su sola presencia en espera de su relato, de su inconsciente, de su diferencia constitutiva. En la pregunta ética del ¿quién eres?, dirigida inconscientemente al analista, se despliegan las maneras en que otro enigmático –inaugural– instauro y estructura. De esta manera, el discurso en análisis supondría la existencia de un deseo que funciona como instrumento para modificar la escena interlocutoria imaginaria, o al menos actuar sobre ella. Este deseo de actuar sobre el otro es lo que genera el discurso que, paralelamente, le afecta y actúa sobre este. En otras palabras, construye la recreación de una relacionalidad primaria, generadora de una relación nueva o modificada. Así, el analizante intenta narrarse y articularse a sí mismo en el contexto de la escena analítica como respuesta e interpelación al mismo tiempo. A través de su relato, intenta afectar al analista que le interpela desde su obstinada posición de escucha. Sin embargo, este constituye una opacidad incapaz de iluminarse por completo. En este sentido, la finalidad normativa del relato en análisis, a decir de Butler, es que el analizante logre contarse una historia coherente de sí mismo. No obstante, si el otro siempre está presente tanto dentro como fuera de este, conformándolo desde el comienzo en el lugar donde en algún momento estará el yo, ¿cómo podría dar cuenta de sí en un relato coherente que le permita conocerse plenamente? Esto significa que la narración de la vida, deberá estar sujeta también a la interrupción constitutiva de la vida que pretende narrarse y que se genera por la irrupción del otro. Este permite que una vida se constituya mediante su interpelación que irrumpe al tiempo que interrumpe, lo que implica la introducción al lenguaje y a la cultura. Dicha relación constitutiva con el otro, no puede ser sino traumática, excesiva, alterada.

En este sentido, el relato entonces supone la imposibilidad de traducir, lo que Butler llama la *miiidad* del sujeto, dado que se establece dentro de una normatividad que le es externa e impersonal y que, por lo tanto, ejerce una violencia sobre este, desorientándolo. Dado que la primera interpelación que da origen al sujeto, se lleva a cabo en un contexto en el que este aún no reconoce la estructura en la que se le presenta, llámese lenguaje, cultura, familia, etc.,

esta es recibida con una radical extrañeza y ruptura de su estabilidad, pues se trata de una interpelación prematura. Debido a esto, se hace necesario metabolizar esa demasía del otro para que algo denominado “yo” surja en su separatividad; lo que en Freud es el sentimiento oceánico versus la separatividad, es decir, la escisión del yo.

Como ya se mencionó, es necesario que el analista atraviese por este mismo proceso desconcertante e intempestivo del psicoanálisis, a fin de considerar este aspecto constitutivo de su propia alteridad interna y de su relación con esta. Lo anterior, permite que la opacidad que nos conforma y que nos impide reconocernos como siempre idénticos, posibilite una apertura a la otredad del analizante, sólo así se facilita la irrupción del acontecimiento, cuando este también es susceptible de escuchar lo inédito de su discurso. En el momento mismo en que lo ominoso o lo extraño comienza a ocupar un espacio y se puede hacer algo con eso; al menos, el comienzo de la descarga catártica que permitiría su irrupción junto con el vencimiento de las resistencias.

Repetición, memoria y olvido en el tiempo de la escucha psicoanalítica

Como ya se ha visto, al psicoanálisis se le reprocha una supuesta obsesión por el pasado que se relaciona con la actualidad del paciente, dado que su demanda tiene que ver con un conflicto actual articulado en su memoria, es decir, con lo que se cuenta de sí mismo. De manera que la disposición psicoanalítica atañe a la escucha del inconsciente y, como este es atemporal,⁴⁵ el transcurso del tiempo del análisis se juega en un desfase cronológico que va del presente al pasado y del pasado al presente en proyección hacia el porvenir. En este sentido, el pasado no es lo que queda detrás sino lo que está siempre presente, delante mismo, pues solo tenemos acceso a sus restos desde lo actual. No puede convertirse en pasado en virtud de que sigue pasando. La memoria en torno al conflicto psíquico, entonces, adquiere cierta complejidad que dista mucho de la idea correlativa del recuerdo idéntico a la experiencia. Dado que esta deviene olvido y esta memoria, en una correspondencia desidentificante, ahí donde se cree recordar algo siempre está imbricado un olvido, una opacidad que no permite alcanzar esa verdad del todo. Por otro lado, el olvido también recuerda un rastro, así, lo que se repite lo hace manifestándose a través de un disfraz, una

⁴⁵ Sigmund Freud, “Lo inconsciente” (1915), en *Obras Completas* Vol. XIV, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001), 184.

representación que deviene una construcción historizada en el relato mediante el que se intenta dar cuenta de una verdad histórica perdida. Por lo tanto, lo que se repite se relaciona con una ficción que nos subjetiva. La escucha psicoanalítica se sirve así del olvido-recuerdo que permite su reelaboración, y que, por tanto, deja de ser pasado a través de una aparente repetición que lo actualiza en la transferencia. Este movimiento implica que lo que retorna constituya un acontecimiento que, lejos de tratarse de lo mismo, permita hacer surgir otra cosa. En otras palabras, el encuentro atemporal del espacio psicoanalítico, posibilita que algo nuevo surja en la repetición, al producirse en un lugar distinto, que se adquiere en virtud de la transferencia con el analista.

Por otro lado, la atemporalidad del inconsciente, introduce un pasado que no pasa, sino que se encuentra en permanente movimiento, en un constante devenir que nunca termina de acontecer, que no concluye, quizás, hasta el momento de la muerte. Así mismo, debido a que tienen autonomía propia, los procesos inconscientes son independientes de la voluntad, lo que los presume infinitos e incommensurables, no cesan ni desaparecen, solamente son investidos y desinvestidos afectivamente, lo que posibilita su percepción a partir de la *prueba de la realidad*. En tal sentido, la trasposición de estos procesos al ámbito de la *realidad* es un mecanismo complicado, que genera un desfase entre la atemporalidad propia del inconsciente y el orden cronológico de la conciencia. Esto destaca la importante presencia del analista, puesto que presta su cuerpo y escucha para dar cauce a dichos procesos de acceso conflictivo:

Por un extraño giro, el analizante identifica entonces la presencia del analista con el retorno de lo que no cesa y con su causa {...} la presencia del analista da pasajera y momentáneamente un tiempo a lo que no pasa, precisamente para hacerlo pasar. Para que lo que no cesa se ligue en la palabra y el silencio, es preciso que eso pase por él: que eso vuelva de su presencia. Así, la transferencia actualiza lo que no cesaba de llegar sin tener lugar.⁴⁶

Esta cita de Sylvie Le Poulichet ilustra la experiencia de la reelaboración apuntada por Freud en *Recordar, repetir, reelaborar*. Mediante la repetición de lo que dice, el analizante va poco a poco metabolizando internamente el movimiento involuntario del inconsciente, inscribiéndolo en una cronología que implica la historización de su discurso a través de la

⁴⁶ Le Poulichet, *La obra del tiempo*, 48.

representación. En otras palabras, reescribe su historia con ayuda de la transferencia y la atemporalidad que le ofrece esta relación fuera de serie. De tal manera que la supuesta repetición del pasado en el presente, acontece como un encuentro que seguirá ocurriendo en el devenir del sujeto, reactualizando la historia que se cuenta a lo largo del análisis y de la vida. Vale la pena destacar la importancia que tiene la noción de efecto retardado – *nachträglich*– para la reelaboración en la escucha. Esta va más allá de la manera en la que el psiquismo se mueve libremente en los procesos llamados primarios, ya que, estos, ajenos a la conciencia, generan encuentros y desencuentros, cuya irrupción, al contacto con experiencias posteriores, son alcanzados afectivamente, provocando la perplejidad y extrañeza del analizante, en lo que vimos Freud llama lo *ominoso* y que, por tanto, resulta intraducible. Esta experiencia se produce a la par que una actualización del afecto desalojado. A manera de repetición, se actualiza a través de un *efecto retardado*, en el que la experiencia dolorosa habría permanecido coagulada en el inconsciente, es decir, que se reprime y que después se actualiza en el momento de una experiencia que la evoque. En transferencia, lo anterior es promovido con la finalidad de que la representación dolorosa pueda resignificarse y deje de permanecer obturada al interior del psiquismo, produciendo malestar. De manera que la noción de *nachträglich* –también conocida como *a posteriori*–, más allá de constituir un proceso inherente al movimiento involuntario del psiquismo, se utiliza en la clínica psicoanalítica como una herramienta para la resignificación del paciente y de su propia escucha del inconsciente. A través de sus efectos, referidos en el discurso historizado, y mediante la escucha del inconsciente, se inaugura el tiempo que da orden interior a aquello que atormenta al analizante, con el propósito de desencadenar la palabra liberadora que los instaure en otro momento y otra realidad. En otros términos, el presente puede modificar el pasado.

Otro de los elementos a tomar en cuenta en el proceso es el devenir, pues, debido a la plasticidad del inconsciente, lo que se ha inscrito en este es susceptible de modificaciones al incorporar elementos que son facilitados por nuevas experiencias, en una constante recomposición subjetiva. Se trata de un proceso en devenir en el sentido de que no es un momento que queda estático, sino que puede producir efectos *a posteriori* durante el transitar de la vida. Por ejemplo, años después de haber finalizado un análisis. Esto se relaciona con la peculiar atemporalidad del inconsciente. Así, el proceso instituye un tiempo anacrónico que, al permitir que las experiencias nos atraviesen contradictoriamente, genera una

sensación de extrañeza que facilita la posibilidad de escribir otra historia, de dinamizar subjetividades en una apertura infinita hacia el devenir del analizante, experiencia que no acontece sino en transferencia:

{...}un acontecimiento se conduce a veces como una “bomba de efecto retardado”, puede atravesar toda una vida sin desencadenar nada en ella y sin explotar hasta la generación siguiente, en el momento en que encuentre un lugar de transferencia. De este modo, en vez de considerar simplemente el pasado, el presente y el porvenir de un individuo para situar el devenir, consideramos también los de los acontecimientos psíquicos que lo atraviesan y modifican.⁴⁷

En conclusión, la escucha en análisis provee un espacio para actualizar las experiencias tomadas como *originales* a fin de metabolizarlas, en un intento por tramitar la insistencia en torno a ciertos objetos y mecanismos de defensa que se experimentan como repetitivos en la historia. Por su parte, el analista a través de su escucha, ofrece este no-lugar, paradójicamente desde su yo, al que se puede acudir en búsqueda de una recomposición subjetiva significativa en devenir, procurando en el paciente, la escucha de su diferencia a través del inconsciente. Lo anterior, requiere la apertura del no lugar y del fuera del tiempo de la transferencia. Desde esa otredad anacrónica, se posibilita la actualización de la repetición alojada en una aparente mismidad, haciendo surgir lo inédito: *la diferencia que retorna en la repetición del discurso*. Así, se facilita la deconstrucción de una aparente identidad anclada en los fantasmas de una historia que ya había sido determinada de antemano por su entorno y por el sujeto mismo, en esta necesidad no tan inconsciente, de instaurarse en una identidad fija que tranquilice su alteridad fundante, pero que lo condena paradójicamente a un malestar de su estar en el mundo. De esta manera, *la escucha de la diferencia* genera la posibilidad de que esta recupere su lugar dentro del psiquismo.

⁴⁷ Le Poulichet, *La obra del tiempo*, 81.

Capítulo II

1 La influencia del pensamiento nietzscheano en el psicoanálisis de Freud y en la filosofía de Deleuze

Este capítulo aborda la importancia que la filosofía de Nietzsche aporta tanto a la obra de Sigmund Freud como al pensamiento de Gilles Deleuze, a fin de proponer el concepto del *eterno retorno* como salida a la *compulsión a la repetición* en la sesión psicoanalítica.

En cuanto al padre del psicoanálisis, es fundamental destacar su negación de la lectura de Nietzsche. No obstante, dado que sus escritos se hallan plenos de analogías y semejanzas con las ideas del filósofo, surge la duda ante sus motivaciones negacionistas. Se puede decir a su favor que las lecturas y el ambiente social, político y cultural de su época pudieron generar la cercanía entre ambos pensamientos. Personalmente, me inclino a pensar que esta negación alude a la misma concepción freudiana del término en tanto que afirmación, lo que valida su verdadero interés e influencia filosófica.

Por su parte, Gilles Deleuze ofrece una especie de homenaje a Nietzsche cuando retoma su filosofía como crítica de la metafísica tradicional, para elaborar su ontología de la diferencia. Si bien, contaba con un vasto bagaje filosófico que aprovecha para desarrollar su efervescente pensamiento, la influencia del filósofo de la transvaloración destaca, por mucho, de las demás influencias. Incluso, en ocasiones, pareciera elaborar una especie de continuidad al trabajo del gran pensador alemán.

Así mismo, Deleuze, en su lectura del psicoanálisis, retoma algunos elementos de este para proponer, junto con Félix Guattari, su *Anti Edipo* (1972): una crítica al énfasis representacional y a la castración como exceso de simbolismo en el complejo de Edipo del psicoanálisis. Por otra parte, la concepción de repetición en Freud, junto con la filosofía de la transvaloración y el eterno retorno de Nietzsche, le vienen bien para su propuesta de una ontología de la diferencia. Es así que, debido a estas coincidencias y desencuentros, el pensamiento de estos tres autores se adhiere a la idea de una clínica psicoanalítica de la diferencia.

2 La relación entre Freud y Nietzsche

La influencia de la filosofía en el psicoanálisis freudiano es un hecho que, aunque irrefutable, se considera problemático por la manera en la que Freud se pronunció en este sentido. Aún

más controversial resulta su influencia nietzscheana, por la recurrente negación que contradice sus constantes alusiones, directas o indirectas, a conceptos relacionados estrechamente con el pensamiento del filósofo de la transvaloración. En efecto, el psicoanálisis cumple con tres aspectos que Freud destaca desde el inicio. Por su cercanía con la medicina y la psicología, se trata de un método de investigación que utiliza la observación de las profundidades del cuerpo humano, en su referencia psíquica (motivaciones inconscientes). Por otro lado, consiste en una técnica que apunta a la cura de un malestar psíquico. De esta manera, tal método de observación produce cierta teorización que incluye, tanto las condiciones anatómico-fisiológicas, como su choque con lo externo de la cultura. En este sentido: “el psicoanalista se beneficiará con una formación en anatomía fisiológica, pero necesariamente deberá completarla con la historia de la civilización, la mitología, la psicología de la religión y la ciencia de la literatura”.⁴⁸ Sin embargo, para darle el estatuto científico que coloque su descubrimiento por encima de una simple terapéutica, Freud, introduce el término de *metapsicología*, como la ciencia de los procesos inconscientes que recordaría su *dimensión teórica*.⁴⁹ Lo anterior significa que, si bien, por un lado, necesita de las ciencias de la cultura de las que la filosofía es parte esencial, por otro lado, tiene que deslindarse de estas a fin de consolidarse como *ciencia del inconsciente*, “aún cuando ambos discursos hayan estado en condiciones de anticiparlo”.⁵⁰ Lo anterior, constituye la ruptura epistemológica que instaura la legitimidad del inconsciente como *otro saber*, distinto de la filosofía y de la ciencia.

El ideal científico opone el psicoanálisis a lo que se llama la “concepción del mundo” (*Weltanschauung*). Este término, que tiene una larga historia en la ideología y el pensamiento de la cultura germánica, designa una visión global (*Anschauung*) del mundo y, correlativamente, del lugar del hombre en el “mundo” (*Welt*) {...} Decir que el psicoanálisis es una ciencia significa *a contrario*, por lo tanto, que rechaza un modo de pensar metafísico y que es *absolutamente inepto para formar una Weltanschauung propia...*⁵¹

En efecto, al introducir al psicoanálisis como método de observación fenomenológica, Freud se aleja de la búsqueda totalizante de la filosofía de su tiempo, fundamentada en la metafísica

⁴⁸ Paul-Laurent Assoun, *Freud y Nietzsche*, (Fondo de cultura económica: México, 1986), 66.

⁴⁹ Paul-Laurent Assoun, *Perspectivas del psicoanálisis*, (Prometeo Libros, Buenos Aires: 2006), 69.

⁵⁰ Assoun, *Perspectivas*, 70.

⁵¹ Assoun, *Perspectivas*, 73.

de lo igual criticada por Nietzsche. No obstante, no se ocupa solo de criticarla, sino que la estima parte de una formación psicoanalítica que debe tomar en cuenta el pensamiento tanto filosófico, como cultural, artístico y literario, entre otros; como resultado del trabajo del inconsciente del que emanan. Es decir que, para Freud, estas construcciones humanas corresponden a los efectos del inconsciente en constante devenir. Con todo, sus pretensiones científicas tampoco logran ser del todo exitosas, pues, al tratarse de la observación de procesos inconscientes, su descubrimiento se aleja de la racionalidad fundamental requerida también por la ciencia. Esto lo aparta tanto de las aspiraciones totalizantes de la filosofía como de las racionales de la ciencia. En efecto, se halla en el pensamiento freudiano, una imbricación de saberes que lo ubican tanto en un lugar como en el otro. Por un lado, atraído por la filosofía, en su juventud adquiere una importante formación filosófica al lado de Franz Brentano; no obstante, renuncia a la posibilidad de un doctorado al decantarse por la ciencia. De esta forma, desdeña el conciencialismo de la filosofía a cambio de la investigación de lo inconsciente, ajeno a toda pretensión de orden metafísico. Aún así, adquiere de su inclinación filosófica, la suficiente influencia de parte de los llamados filósofos irracionistas, como Nietzsche.

Con todo, para Freud, la filosofía no se aleja absolutamente de la ciencia en cuanto a sus aspiraciones de un saber absoluto. Es así que, en tanto que el psicoanálisis “se enfrenta con los `grandes problemas de la ciencia y de la vida` {...}, coincide con el pensamiento filosófico de manera decisiva. Se trata en este caso de encuentros felices entre la metapsicología y la filosofía”.⁵² Lo anterior ubica al psicoanálisis en una especie de límite entre ambas, es decir, que hace una especie de bisagra entre la filosofía y la ciencia; de ahí, el conflicto de su legitimidad, que tantos problemas atrajo al pretender certificarse como una teoría y una práctica científica. De tal suerte que ni ciencia ni filosofía, sino entre estas: “Hay, pues, una especie de `alianza` entre psicoanálisis y filosofía, en forma transversal a esta tercera `potencia` que es la ciencia”.⁵³ Así pues, el psicoanálisis desmonta al sujeto absoluto de la filosofía y de la ciencia, como lo hace a su manera Nietzsche con su transvaloración filosófica. Con la introducción del sujeto escindido por un inconsciente que se halla entre lo orgánico y lo psíquico, Freud pone en entredicho a la metafísica conciencialista de su época. Esta visión del sujeto escindido trastoca la representación de la metafísica basada en la copia,

⁵² Assoun, *Perspectivas*, 84.

⁵³ Assoun, *Perspectivas*, 84.

al proponer una representación inconsciente, efímera y mutante. Así, ajeno a cualquier tipo de voluntad racional por parte del sujeto, “el psicoanálisis reconsidera las relaciones entre ‘alma’ y ‘cuerpo’, esas entidades de la metafísica clásica”.⁵⁴ A decir de Assoun, “la metapsicología consiste en ‘retraducir’ la metafísica, al extraer, de la realidad ‘suprasensible’, una psicología del inconsciente”.⁵⁵ Así mismo, otro de los conceptos que Freud pone en jaque es el de deseo, al concebirlo “como motor –inconsciente– de la ‘actividad psíquica’, lo que pone en movimiento a la psique {...} que tiende a revestir la ‘imagen mnésica’ de la satisfacción originaria, mediante la regulación del placer /displacer”.⁵⁶ Esto implica que el deseo, al ser (*in*)determinado por los movimientos inconscientes, instituye una *realidad psíquica* desfasada de cualquier tipo de finalidad y de sentido ético, como lo suponía la filosofía. Lo anterior produce *el efecto fundamental del psicoanálisis: la transformación de la noción de sujeto*, es decir que, con ello, problematiza su noción de identidad.

*Por último, este es el efecto filosófico mayor del psicoanálisis, el que Freud ilustra a través de la famosa parábola de las “tres heridas de amor propio” de la historia del pensamiento: decir que “el yo no es más el amo de su propia casa” es atestiguar la división del sujeto por parte del objeto inconsciente. A partir de ese saber, lo que el psicoanálisis permite “saber” y “esperar” es conducir al sujeto al lugar mismo de la verdad ignorada, es decir, dividida, acerca de sí mismo.⁵⁷

En tal sentido, se puede empezar a vislumbrar el acercamiento entre Freud y Nietzsche en torno al sujeto del psicoanálisis y de la filosofía. A partir de sus postulados, la cultura dará un giro que determinará la historia del pensamiento occidental hasta nuestros días. Demos paso ahora a las coincidencias y disonancias entre ambos autores a propósito del tema de esta tesis, por el valor histórico que tiene su relación como determinación influyente en el psicoanálisis.

Desde su *Proyecto*, Freud describe que la constitución psíquica se conforma de capas, intersecciones y transposiciones de experiencias a través de un tiempo anacrónico. Como ya se expuso en el primer capítulo, en cuanto a la experiencia clínica, la vivencia de la repetición

⁵⁴ Assoun, *Perspectivas*, 86.

⁵⁵ Assoun, *Perspectivas*, 87.

⁵⁶ Assoun, *Perspectivas*, 87-88.

⁵⁷ Assoun, *Perspectivas*, 89.

inconsciente en el análisis –asociada por Freud, a la pulsión de muerte⁵⁸– es apalabrada, en algunos casos, como la sensación de regreso hacia un estadio anterior, como si una inercia movilizara al paciente hacia una situación que pensaba haber *superado*. Esto es experimentado con gran decepción tanto de sí mismo como del proceso psicoanalítico en sí. Como puede apreciarse, de esta idea de la repetición surge el reconocimiento del analista en escucha –y, en su propio análisis–, en torno a la dificultad de regresar al mismo sitio, incluso aunque se lo desee.

Para revisar la repetición en relación con el concepto de la diferencia, tomamos la teoría de Nietzsche del *eterno retorno* que, en la lectura de Gilles Deleuze, permite la posibilidad de una escucha profunda de la repetición dentro del psicoanálisis freudiano. En virtud de lo anterior, los conceptos que aquí se abordan tienen relación con un fundamento filosófico. Me refiero específicamente a la influencia determinante de la filosofía de la transvaloración de Nietzsche, tanto en la ontología de la diferencia de Deleuze, como en el psicoanálisis freudiano. ¿De qué manera estos conceptos filosófico-psicoanalíticos participan en la conformación de una subjetividad, como cultura y como individuos? Y, ¿cómo valernos de estos para una práctica de escucha profunda de lo humano? La propuesta es problematizar, a partir de los conceptos específicos del *eterno retorno* nietzscheano, *la repetición* de Freud y la *diferencia* deleuziana, la importancia de esta como herramienta en el ejercicio de la escucha psicoanalítica, por lo menos en la práctica clínica que personal y profesionalmente interesa a esta tesis.

Partamos ahora de los hechos histórico-biográficos a los que alude Paul Laurent Assoun en su texto *Freud y Nietzsche* (1980). Las cartas de Freud a su entrañable amigo Fliess, con quien mantenía una especie de análisis involuntario, producto de la transferencia que estableció con él, testimonian su interés personal respecto del trabajo de Nietzsche. De acuerdo con estas, se infiere que en su pensamiento hay una relación estrecha con lo que aún es incapaz de apalabrar, pero que se encuentra en gestación muy dentro de él. Sin embargo, una especie de inhibición, mezcla de atracción y de misterio provoca esta cierta retracción; así, aplaza su lectura, como testimonian las cartas que escribe a su amigo. En estas, a decir de Assoun, Freud argumenta que el filósofo le atrae tanto, que prefiere no dejarse contaminar

⁵⁸ De acuerdo con Roland Chemama: “tendencia general de los organismos no solo a reducir la excitación vital interna, sino también, por ese camino, a volver a un estado primitivo inorganizado, o sea, en otros términos, a la muerte primera –principio de nirvana”. (Roland Chemama, *Diccionario de psicoanálisis*, Argentina: Amorrortu Editores, 1998), 367.

por sus elucidaciones que, al mismo tiempo, le sorprenden en cuanto a la similitud respecto de las suyas. Por ejemplo, una de las primeras alusiones freudianas al nietzscheísmo, tiene que ver con la transmutación de valores, manifestado en una carta en la que hace referencia a su cambio de paradigma, cuando deja de creer en su *neurótica* y pasa de su *teoría de la seducción*. Así mismo, con la incorporación de una frase en *La interpretación de los sueños* (1900), relacionada con la total incorrespondencia de los elementos del sueño respecto de su contenido latente y que conceptualiza como la *desfiguración del sueño*. En ella, se refiere a estos, como la *transmutación de los valores psíquicos*. Es difícil no relacionar esta transmutación de los valores psíquicos con la propuesta filosófica nietzscheana.⁵⁹

En particular, uno de los sucesos que destaca Assoun alude a que Freud se negó a participar en una psicografía de Nietzsche solicitada por un amigo cercano de ambos, Arnold Zweig.⁶⁰ Freud justificó su negativa con la falta de conocimientos sobre Nietzsche, aunque termina por reconocer, que quizá el recelo se relacione con la asociación que este amigo en común hace de ambos. Específicamente, recuerda la dificultad que tenía Freud de aceptar un reconocimiento explícito de la influencia del filósofo y, en general, de la filosofía, en las teorizaciones sobre sus hallazgos en el ámbito de la clínica. Subraya el hecho de que el padre del psicoanálisis no admitía la gran carga filosófica arraigada en su experiencia académica. No obstante, señala que tanto en Nietzsche como en Schopenhauer, identifica dos figuras reveladoras constitutivas de lo que llama la *topología filosófica freudiana*.⁶¹ En esta, coloca en el centro a Schopenhauer y, a Nietzsche, como el satélite de una vasta galaxia solar filosófica. Es importante destacar la influencia que ejerce Schopenhauer en el pensamiento nietzscheano; en particular, uno de los conceptos más influyentes tanto en Nietzsche como en Freud es el de la *voluntad* que, en Nietzsche, fundamenta su principio de la *voluntad de poder* y, en Freud, a la fuerza inconsciente de las pulsiones. De acuerdo con Assoun: “Nietzsche sería en cierto modo un doble brillante de Schopenhauer a los ojos de Freud”.⁶² De esta manera, mientras que su influencia de Schopenhauer es aceptada abiertamente, la de Nietzsche constituye un diálogo inconsciente permanente del psicoanalista con el filósofo,

⁵⁹ Assoun, *Freud y Nietzsche*, 33-34.

⁶⁰ En una nota al pie de página de Assoun, *Freud y Nietzsche*, dice lo siguiente: “Arnold Zweig (1887-1968), escritor en correspondencia con Freud desde 1927, refugiado en Palestina en 1933, terminó sus días en Berlín oriental. Su reflexión sobre Nietzsche se inserta en el contexto de su resistencia ideológica en relación con el uso que comenzaban a hacer de él los nazis, con aval de Elizabeth Nietzsche”.

⁶¹ Assoun, *Freud, la filosofía*.

⁶² Assoun, *Freud y Nietzsche*, 11.

negada por Freud, en función de la aspiración de una validez científica del psicoanálisis. En este sentido, no hay que olvidar la formación del padre del psicoanálisis, que lo obligaba a negar su influencia filosófica en detrimento de la cientificidad de su hallazgo; pues para el neurólogo, la filosofía, aunque de su interés, constituía un saber especulativo que consideraba lejos de sus pretensiones positivistas.

{...} “ni la filosofía especulativa ni la psicología descriptiva sensorial, tal como se enseña en las escuelas, están en condiciones de decirnos algo utilizable ni de ponernos en la mano la clave para la comprensión de una posible perturbación de las funciones psíquicas”. Se advertirá que las dos variantes de la psicología se agrupan aquí bajo el signo de la “psicología descriptiva”, por oposición de la “filosofía especulativa”. El psicoanálisis interviene, pues, como alternativa propiamente científica.⁶³

Con todo, aunque Freud niega el fundamento filosófico nietzscheano del psicoanálisis, por otro lado, lo pone de manifiesto a lo largo de su obra, plena de alusiones a ideas anteriores o contemporáneas a las suyas, provenientes de la observación tanto de sus pacientes como de sí mismo y de sus seres más cercanos; de la mano de su vasta cultura general. Paradójicamente, Assoun asegura que Nietzsche es el único filósofo contemporáneo que haya sido objeto de alguna manifestación de simpatía y de respeto por parte del movimiento psicoanalítico oficial, en el momento de su institucionalización.

Por lo que atañe a la filosofía de la transmutación de Nietzsche, traída por Freud en relación a su teoría de los sueños. En la segunda de sus *Consideraciones*⁶⁴, el filósofo, autoidentificado como psicólogo, critica las representaciones, los ideales y los límites establecidos, al considerarlos ilusiones que nos permiten mantener una forma de vida en comunidad. Argumenta que el costo de estas ilusiones es muy alto. Dicha crítica se centra en la historia, la ciencia, la justicia, la religión y las masas frente al ser humano, quien a través de ellas, se somete a su pasado. A diferencia del animal, que todo lo olvida y que se dedica a sobrevivir, el sujeto se constituye a través de un tiempo y un espacio que siendo su propia invención, lo sitúan en el mundo.⁶⁵ Sin embargo, ¿quién es este individuo si no puede

⁶³ Assoun, *Perspectivas del psicoanálisis*, 54.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, “Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida”, (Argentina: Libros el Zorzal, 2006).

⁶⁵ Nietzsche, *Segunda consideración*, 13.

definirse a partir de su historia? Quien no olvida, dice Nietzsche, nunca será feliz.⁶⁶ Hay que olvidar para que el pasado no sepulte al presente. Esta idea de historicidad nos remite a Freud en su texto *Recordar, repetir, reelaborar* (1914); aunque, a diferencia del filósofo, la invitación del psicoanalista es a recordar una historia fantasmática del pasado, a fin de olvidar y resignificar sus huellas, en una suerte de plasticidad representacional. Así, ese pasado no invadiría el presente.

Como puede apreciarse, la de Nietzsche es una crítica de la verdad absoluta que ostenta la metafísica tradicional, creada por el ser humano para ordenar el caos y las formas de concebirse, tanto interna como externamente. Su propuesta es reinventar(se) de manera constante, pues el peligro de permanecer anclado en la representación de ese pasado, constituye la imposibilidad de dar lugar a algo nuevo. El movimiento implica a veces una repetición: el *aparente eterno retorno de lo mismo*, cuyo objetivo es crear a partir de ahí algo distinto, objetivo que se asocia a la finalidad del trabajo del psicoanálisis propuesto por Freud, al dirigirse a la *resignificación* de las representaciones dolorosas que nos constituyen subjetivamente. Vemos que a pesar de las distancias respecto de sus puntos de partida, existen importantes correspondencias en cuanto al fondo de sus objetivos. Al final, en ambos casos se trata del rescate de las profundidades misteriosas de lo humano.

En el *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (1871-72), Nietzsche parte de la idea de dos concepciones del espíritu humano que son lo apolíneo y lo dionisiaco, basados en las deidades de Apolo y de Dionisos. El primero, alude al sueño como espacio donde surgen imágenes e ideas claras acerca del mundo que nos rodea; aspira al orden, a la belleza, a la ciencia, a la perfección, etcétera. Por otro lado, lo dionisiaco se relaciona con un espíritu de embriaguez, en el que lo propiamente humano, puede desbordarse. En este, reinan los placeres más profundos e irracionales, constituye el germen de donde lo apolíneo puede tomar vida a su vez, en un intento de dar cauce a un río desbocado y caótico que habita en las profundidades del sujeto. Esto se relaciona con lo que aborda Freud con su concepto del *ello* como instancia de lo inconsciente, y, Deleuze, en su concepción de la fuerza de la *diferencia*. De esta manera, Nietzsche abre la caja de Pandora en la que se hallan escondidos los tesoros más ricos y al mismo tiempo más peligrosos de la naturaleza humana. Lo que tiene que ver con el goce y los placeres menos velados por lo apolíneo sale a la luz y genera temor entre la humanidad, que huye de sus pasiones más ocultas. Pero Nietzsche es optimista

⁶⁶ Nietzsche, *Segunda consideración*, 16.

y encuentra alegría incluso ahí en el pesimismo más denso. Lo sorprendente es que su hallazgo yace justo en la cuna de las más bellas y valoradas creaciones artísticas; en algunas, el velo es más grande para cubrir lo que hay debajo; en otras, como en las festividades anuales ofrecidos a Dionisos, el velo se retira para ofrecer unas representaciones más directas, espontáneas y placenteras, en una suerte de liberación de la fuerza pulsional del inconsciente, en este sentido, dionisiaco. No obstante, para el filósofo existen específicamente dos tipos de obras de arte en que ese velo puede ser fácilmente traspasado, sin caer en el extremo horror que puede traer lo dionisiaco puro: se trata de la música de Wagner, y, sobre todo, de la tragedia. Así pues, en la experiencia estética nietzscheana, surge un acontecimiento que nos sorprende y del que algo nuevo emana. Constituye un impacto entre el adentro y el afuera, que terminan mezclados en algo que surge intempestivo. La fascinación, el arrobamiento, son efímeros; tanto apolíneo como dionisiaco. Esta idea nietzscheana puede verse cercana al mecanismo de la sublimación freudiana, que consiste en la tendencia a transmutar esa *energía dionisiaca*, en metas psíquicas que Freud denomina superiores. Así, el arte tiende a canalizar el flujo de la fuerza múltiple e informe del inconsciente, a fin de apaciguar el exceso de displacer generado por su intento de domeñamiento.

Vale la pena destacar que con su propuesta de nuevos valores –el derrocamiento de supuestos fundamentos y su replanteamiento a partir de la pregunta por el ser–, el pensamiento de Nietzsche apunta a romper con lo establecido para dar lugar a la diferencia, a lo intempestivo, a la alteridad. Desde su punto de vista, la cultura, basada en la concepción moral de la piedad y de los valores cristianos: la culpa, el castigo, etc., constituye una manera de corromper y tapan la verdadera potencia humana que apuntaría a una alegría por vivir, acorde con su naturaleza, lo que aniquila en el fondo lo más valioso del ser humano, eso que Nietzsche llama: *la voluntad de poder*. De acuerdo con lo expuesto en el primer capítulo, esa irrupción de la diferencia a través de la escucha es el objetivo de la clínica psicoanalítica freudiana que interesa en esta tesis, y que emana del paradójico y afortunado encuentro de ambos pensamientos.

Ahora bien, en definitiva, la crítica nietzscheana va más allá de la moral, de la religión, de la justicia, del poder y de la sobrevaloración del espíritu sobre el cuerpo. El sujeto se encuentra delimitado por su historia a partir de su relación con lo externo que lo constituye, lo que aparentemente lo integra. Sin embargo, no es solo la historia la que lo determina: la ciencia, la religión, la justicia, como representaciones de una *verdad* absoluta, aniquilan su

naturaleza. La forma de relacionarse con su entorno, instituye una apariencia en la que termina atrapado, inmerso en una estructura que simula una verdad: la artificialidad del mundo que se creó para salir del caos termina ahogando al sujeto, paradójicamente, en esa invención que buscaba una salida.

Al final del prólogo de *La genealogía de la moral* (1887), Nietzsche hace una seductora invitación a sumergirse en la lectura de sus textos, a pensar con él para confrontar la verdad de los supuestos que atraviesan la subjetividad humana: “{...} para practicar de este modo la lectura como arte se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada{...} una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso, no ‘hombre moderno’: el rumiar{...}”.⁶⁷ Habrá que dejarse seducir por Nietzsche, si la intención es acercarse a los fundamentos filosóficos nietzscheanos, heredados a la práctica psicoanalítica freudiana.

Por su parte, a través de la obra de Freud, Assoun, ubica por lo menos diez alusiones a Nietzsche de manera directa o indirecta. Como ya se mencionó, en *La interpretación de los sueños* se puede apreciar la similitud de sus pensamientos, ya que tanto para Nietzsche como para Freud, el sueño escondería vestigios de la civilización que nos ayudaría a entendernos mejor. Por otro lado, en la *Psicopatología de la vida cotidiana* (1904) utiliza el aforismo 68 de *Más allá del bien y del mal* (1886): “‘Yo he hecho eso’, dice mi memoria. ‘Yo no puedo haber dicho eso’ –dice mi orgullo y permanece inflexible. Al final –la memoria cede”.⁶⁸ Aquí, Freud identifica, en alusión al olvido y a la memoria, un adelanto en relación al mecanismo de defensa de la resistencia al recuerdo de las experiencias dolorosas. De tal manera que se maravilla ante la capacidad de Nietzsche para plasmar en un breve aforismo, un fenómeno psicológico de tal importancia. Por si fuera poco, el aforismo le es comunicado por su paciente en una sesión en su famoso caso del *Hombre de las ratas* (1909), asociado a un conflicto entre memoria y voluntad. Assoun, menciona que dicho paciente había, por lo menos, hojeado la *Psicopatología*, presentándole así a su analista, la importante similitud de ideas que les unía, en un acto magistral del inconsciente. Para Assoun, el antecedente de esta idea de resistencia ante el dolor, se halla en *El mundo como voluntad y representación* (1819) de Schopenhauer, el padre filosófico en el que ambos coinciden y, a partir del cual, se infiere, surgen sus fascinantes coincidencias. Por otra parte, es en el *Caso Schreber* (1911

⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, (España: Alianza Editorial, 2005), 31.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal, Preludio de una filosofía del futuro* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 99.

{1910}) donde se halla la primera aparición de estas coincidencias. En el texto, vincula el himno de Nietzsche de “A la Aurora”, contenido en *Así hablaba Zaratustra*, con la nostalgia del paciente respecto del padre incesantemente buscado en la naturaleza después de su temprana pérdida. Freud interpretaba ese interés por la naturaleza de Nietzsche como la búsqueda sublimada del padre al que aludía su paciente.

Por otro lado, en *Varios tipos de carácter descubiertos en la labor psicoanalítica* (1916), Freud, alude al sentimiento de culpa en *el pálido delincuente en Zaratustra*, para ilustrar un tipo de psicografía del criminal culpable, verdadero *marco nosográfico* para ubicar a los que *delinquen por culpabilidad*. Se refiere a un tipo especial de personalidad, en la que el sujeto delinque precisamente para justificar un sentimiento de culpa inaccesible para su conciencia. Encuentra así uno de los caminos para su teoría de la culpabilidad.⁶⁹

En *Psicología de las masas y análisis de yo* (1921), se aprecia una especie de desacuerdo entre ambos autores respecto del concepto de *superhombre* de Nietzsche, que Freud interpreta a su manera, cuando lo compara con el padre de la horda primitiva como un hombre narcisista. Así, el padre de la horda se opone al advenimiento de la civilización y de la cultura al cometer incesto:

“ {...} el incesto define una de las extremidades de la moral colectiva, la de la prohibición, en tanto que el superhombre simboliza la otra extremidad. En efecto, el incesto {su prohibición} expresa la renuncia de la masa al principio del placer, mientras que el hombre simboliza el principio del placer no mediatizado, cuyo homólogo freudiano será el jefe de la horda”.⁷⁰

Así mismo, cuando Freud introduce su noción del ello –en la segunda tópica del aparato psíquico–, aclara que aunque el término es adjudicado al psicoanalista Groddeck, en realidad, este lo extrae de su lectura nietzscheana, pues se lo utiliza en relación a lo que el hombre tiene de impersonal o neutro. En otras palabras, el término es extraído de Nietzsche por mediación de Groddeck para Freud. En este sentido, pareciera que Nietzsche elabora involuntariamente una especie de autoanálisis, mediante el cual llega a los descubrimientos que, a su vez, Freud indaga a partir de su propio autoanálisis y trabajo clínico.

Como puede apreciarse, a través de la investigación de Assoun, es posible vislumbrar las anticipaciones y similitudes entre ambos pensadores, manifestadas directa o

⁶⁹ Assoun, *Freud y Nietzsche*, 65.

⁷⁰ Assoun, *Freud y Nietzsche*, 67.

indirectamente en sus obras. Sin embargo, aún quedan indicios de una influencia que Freud no manifiesta claramente, mediante las coincidencias a las que por alguna razón, ya sea por no convenir a sus intereses positivistas o por una verdadera inconsciencia de su parte, no fueron expresadas del todo; lo que indica que o bien calla, o es incapaz de advertirlas. Con todo, tanto el psicoanálisis como la filosofía nietzscheana se oponen a una sistematicidad. Esto significa que sus principios no pueden ser fijados en una estructura unívoca y universal como haría la metafísica clásica, sino que su devenir es constante movimiento y multiplicidad, lo que implica una cierta equivocidad y singularidad. Lo anterior quizá se desprenda de un punto en común que les une: la naturaleza de los instintos y de las pulsiones, que se definen respectivamente con los términos en alemán *Instinkt* y *Trieb*.

Por un lado, la filosofía de los instintos de Nietzsche, provee una idea de diversidad y de multiplicidad que nos remite a la diferencia, así, la idea de *lo mismo* se desarticula ante la heterogeneidad conflictiva e impura de los instintos. De esta manera, para Nietzsche, la unidad del cuerpo constituye una ilusión, ya que esa mezcla informe de instintos inconciliables que le conforman, le otorga una condición de lucha interna en la que estos están obligados a coexistir. Lucha de fuerzas antagónicas originariamente hostiles, esta condición distingue *trieb de instinkt*, que emplea como una especie de fuerza subterránea que anima a las fuerzas en conflicto: “El *instinkt* es una fuerza tranquila y continua que actúa con la perennidad de la vida; el *Trieb*, en cambio, es su irrupción dinámica. Ambos son los soportes y motores de las apariencias”.⁷¹ Estos instintos se manifiestan a través de la forma de lo apolíneo en *El nacimiento de la tragedia*, como “potencias artísticas que brotan de la naturaleza misma”.⁷² Así, los instintos, tanto el estético como el de conocimiento (apolíneos), emanan de las fuerzas dionisiacas de la naturaleza profunda que les constituye, empero, se vuelven contra esta. Para Nietzsche el instinto estético funge como mediador de ambos opuestos: naturaleza-conocimiento.

Por otro lado, en relación con Freud, aunque también utiliza ambos términos – *instinkt/Trieb* –, el sentido varía un poco. Debido a su formación científica, orienta su teoría a una noción fisicalista de los instintos como base de la excitación, se trata de una fuerza que impulsa al psiquismo hacia una meta. Por tanto, la pulsión se concibe como el representante de tal excitación, proveniente de los nervios interiores desde los que surgen estas cantidades

⁷¹Assoun, *Freud y Nietzsche*, 80.

⁷²Assoun, *Freud y Nietzsche*, 81

energéticas. En cambio, para Nietzsche, el término de instinto (*Trieb*) está ligado al de la estética, fuerza motora de la naturaleza vertida en un discurso poético. Se relaciona con una especie de dualismo antagonista entre naturaleza y ley; otra vez, la pugna entre lo apolíneo y lo dionisiaco, ante la exigencia de una armonía como parte del régimen del instinto. Esta doble concepción naturalista del instinto le viene de una influencia de Schiller y de Hölderlin, en la que se concibe *Trieb* como un derivado y una respuesta, al mismo tiempo, de la naturaleza que emerge como arte, en una concepción propia del romanticismo. En definitiva, el instinto nietzscheano, en armonía con la preponderancia del naturalismo por encima del racionalismo hegeliano, encuentra su origen en la *voluntad de vivir* de Schopenhauer.

Como puede apreciarse, a diferencia del instinto nietzscheano, para Freud, este se afianza en un ámbito anatómico en su intención de consolidar al psicoanálisis como ciencia. Así, mientras que para Nietzsche se asocia a una armonía cósmica que se sostiene en una sobredeterminación filosófica; en cambio, para Freud, atañe a una función orgánica, una exigencia que denota una carencia interna. En efecto, para Nietzsche, ostenta la posibilidad de una creatividad afirmativa; para Freud, es la carencia la que estimula o promueve un movimiento interno tendiente al equilibrio de las fuerzas de las que emana. Sin embargo, para ambos, la pulsión proviene de un sustrato de fuerzas de la naturaleza, que se reafirma cualitativamente en las sensaciones y vivencias que transitan de lo natural a lo cultural, del ámbito de lo orgánico a lo psíquico, del instinto a la creatividad. En términos nietzscheanos, se trata de lo dionisiaco en lo apolíneo, y, freudianamente, es la fuerza pulsional producida por la tensión de la necesidad orgánica (hambre por ejemplo), que se apuntala en la satisfacción y que se percibe de forma cualitativa (amor).

Vale destacar que el instinto para Nietzsche, al constituirse de discordancias, se rige por el principio de la no identidad, ya que la contradicción le conforma por naturaleza en una unidad de múltiples fuerzas. En otras palabras, se trata de la diferencia deleuziana en potencia, en la inmanencia del instinto nietzscheano. En cambio, la teoría de las pulsiones de Freud, sostiene que en su base hay una energía sexual a la que denomina libido, y es a partir de esta que la pulsión se parcializa en una multiplicidad que tiende a reordenarse en lo que constituye un *proceso de organización progresiva*.⁷³ Esta noción remite a una insistencia de reunificación, cuyo fracaso refuerza la idea de patología o de anormalidad, en tanto que sitúa

⁷³Assoun, *Freud y Nietzsche*, 116.

la pluralidad, como un resto del inconsciente desprendido de su representación o unidad. Lo anterior difiere de la concepción nietzscheana del instinto. En otras palabras, mientras que para Nietzsche, esa contradicción y aparente alteridad de la naturaleza múltiple es la condición de posibilidad para la afirmación de la vida; en cambio, para Freud, dicha condición complicaría la armonía de un organismo, que solo busca equilibrar las fuerzas en constante lucha que conforman al psiquismo, y que apunta a la unidad equívoca y también múltiple de lo inconsciente.

En todo caso, para ambos, *Trieb* tiene un fundamento orgánico emanado de la multiplicidad de la naturaleza: un juego diferencial de fuerzas que se asocia al estatuto del cuerpo y de su representación inefable. Se desplaza hacia lo humano en términos nietzscheanos y al psiquismo en términos psicoanalíticos; esto es, a la expresión humana y psíquica de la naturaleza múltiple e infinita. En otros términos, la pulsión es el representante psíquico de esas fuerzas internas de la naturaleza que conforman a un sujeto, y que desembocan en lo que para Freud es la urgencia de satisfacción de una necesidad transfigurada en deseo. Esto, de acuerdo con Deleuze, lo coloca del lado de la representación que anula el sesgo o la diferencia, en una especie de borradura de lo que no puede ser borrado: su productividad incesante. Esa tachadura de la diferencia, a través de la representación del objeto que supuestamente satisface el deseo, prueba su existencia en el corazón mismo del psiquismo, ya que, mientras que el representante es psíquico y lo representado es orgánico, “la pulsión es su síntesis”.⁷⁴ En suma, el representante –la pulsión– intenta sintetizar la multiplicidad infinita que le habita, es decir, a la diferencia en tanto que productora de deseo. En efecto, esta encuentra un límite que la viste constantemente, se trata de la roca con la que choca Freud en la búsqueda de la llamada *cura psicoanalítica*, y que identifica como una *compulsión a la repetición* (la insistencia del disfraz). Como puede apreciarse, esta aloja a la diferencia constitutiva, de manera que podemos dejar de verla como una defensa, para considerarla la base sobre la que se conforma la subjetividad a través de la historicidad que la representa. Así, la representación freudiana, continuamente desarticulada y desmontada por la diferencia, constituye la producción del inconsciente en permanente movimiento.

Ahora bien, como se ha podido vislumbrar, en la aparente discontinuidad entre los discursos filosófico y psicoanalítico, existe una correspondencia; en tanto que ambos pensadores de actitud antirracionalista, coinciden en su crítica de la conciencia para exaltar

⁷⁴ Assoun, *Freud y Nietzsche*, 119.

las profundidades instintivas de lo irracional-inconsciente. Sin embargo, de acuerdo con Assoun, Freud realiza un retorno al nihilismo y pesimismo schopenhaueriano superado por Nietzsche, y califica la relación entre ambos como “un proceso sinuoso y multidimensional, de una coherencia contradictoria, nexos personal, a la vez indirecto y ambivalente”.⁷⁵ Es por ello que resulta productivo hacer coincidir, por medio de un ejercicio de transvaloración, algunas de sus concepciones aparentemente más contrarias, en aras de una escucha, si bien, propuesta por Freud, fundamentada en las coincidencias y disonancias con la filosofía nietzscheana. Para ello, resulta imprescindible la postura crítica y al mismo tiempo reivindicante llevada a cabo por Deleuze y su lectura. Para efectos del presente trabajo, nos concentramos en la escucha de la *diferencia*, desde la confrontación del *eterno retorno de lo mismo*, frente a la *compulsión a la repetición*.

El eterno retorno de lo mismo y la compulsión a la repetición, una relación de transvaloración

Ahora bien, partamos de otra analogía entre nuestros autores, ahora con respecto a la idea de la civilización. El ser humano, expresa Freud en *Tótem y tabú* (1913), se construye un dios protector y castigador basado en el líder de una horda primitiva que somete a sus integrantes, provocando la envidia y el odio de quienes terminan por asesinarlo, a fin de tener acceso a las mujeres y las riquezas que acaparaba. A partir de este mito, introduce el temor filogenético del sujeto ante su propia naturaleza asesina, deseante y culpable. Nietzsche, por su parte, piensa en una deuda con sus antepasados, se trata de una sobrevaloración antropológica de los que le antecedieron, de sus orígenes. Un padre creador y protector al que se sigue como rebaño en búsqueda de su castigo. Lo anterior conduce a la renuncia de los instintos más naturales, y con ellos, a la alegría de vivir. ¡Terrible contradicción la que le constituye! Por un lado, la envidia y el asesinato generan una culpa originaria, cuya repercusión en la elaboración de la crítica nietzscheana introduce su tendencia a la sumisión. A pesar de esto, Nietzsche augura la llegada del *superhombre* que sacará al sujeto del nihilismo, del sacrificio, de la culpa, del rebaño, de la esclavitud, del engaño: ¡Zaratustra!, ¿la locura o la cordura? En este complejo texto continúa su crítica al hombre de nuestra civilización. En ocasiones,

⁷⁵ Assoun, *Freud y Nietzsche*, 55, 56.

parece dar testimonio de la palabra de un de un profeta, antítesis de Jesucristo y de sus falsos valores. Con él, ha llegado el anticristo que invita a la humanidad a escapar, a cuestionar su vida y el mundo que le rodea, así como a romper con sus fundamentos más profundos a través de la superficie a la que accede. Ante esto, propone un acercamiento con la naturaleza, con la alegría de estar vivos. En tal sentido, el superhombre es fuerte, contundente e implacable con su crítica hacia los hombres falsos. Sin embargo, a pesar de su rebeldía, siente amor y compasión por los demás. Así, lo que llevaría al *superhombre* nietzscheano a salir del nihilismo negativo sería su *voluntad de poder*.

En efecto, para Nietzsche, tanto la realidad que nos rodea como el ser humano son voluntad de poder, lucha de fuerzas en oposición en la que el sujeto está en una falsa búsqueda de un equilibrio constante. De su confusión con la voluntad de la nada, o con el *nihilismo*, resultan la ciencia y la metafísica: el supuesto orden de las cosas. Sin embargo, desde su lado afirmativo, la voluntad de poder es fuerza en devenir heracliteana, siempre en constante cambio y bajo diversas posibilidades de interpretación. En este sentido, y de acuerdo con Freud, el sujeto psíquicamente es también un caos en devenir. La razón no reina en las profundidades de lo humano, todo lo contrario, se trata de una fuerza superior: lo inconsciente que desorganiza el supuesto orden de la conciencia. Por otro lado, para Nietzsche, la voluntad de poder mueve al mundo y al ser humano, se expresa a su vez mediante este y sus representaciones: el arte, la ciencia, la moral, etc. No es ni buena ni mala...*más allá de bien y del mal*. Es importante destacar que estos conceptos, emanados de la *voluntad* de Schopenhauer, ciego impulso cósmico irracional que domina la naturaleza y de la que habría que mantenerse lo más alejado posible, es en cambio para Nietzsche, impulso vital que surge de lo biológico-orgánico, constituye la esencia misma del ser, expresa el dinamismo de la vida, es creación y, como está en constante devenir, aspira siempre a algo más grande, a la importancia de lo dionisiaco como base de lo apolíneo, al derrocamiento del orden de los valores establecidos: al *superhombre*.

De lo anterior se desprende, como una idea complementaria a la *voluntad de poder*, la teoría del *eterno retorno*: una voluntad que insiste a pesar del eterno retorno. Nietzsche aniquila así la linealidad del tiempo en función de una eternidad que evoca la inmanencia –y no la trascendencia– del ser humano, cuyo origen y finalidad representa un mito, mientras que lo de suyo es devenir. El concepto es de los últimos y más oscuros que elaboró el filósofo; en este, la voluntad es siempre creativa, su objetivo es la transvaloración de lo establecido,

ya que, es ella quien retorna eternamente. En este sentido, el concepto es de carácter trágico, pues aparentemente el hombre no podría escapar a su destino. Lo ejemplifica con la fábula de un hombre y una serpiente que, al morderse la cola, simboliza el eterno retorno. Zaratustra le exige que le corte la cabeza, lo que alude a la voluntad de poder del hombre para salir de ese destino en eterna repetición. No obstante, lo que se repite en el eterno retorno no es lo mismo, sino el devenir implícito en esa voluntad de poder, la acción creativa abierta eternamente a lo otro. La propuesta del filósofo apunta al rescate de esa voluntad que justamente impide que lo mismo retorne constantemente, algo que su propia condición creativa no permitiría. Aunque, por otro lado, supone que para el hombre es mucho más fácil sucumbir a su condición de camello y dejarse llevar por los valores arcaicos impuestos. Para romper con ese nihilismo, Zaratustra irrumpe con la sabiduría del *superhombre* como un estado al que puede aspirar y que de hecho le es más propio, *más natural*. Es esta voluntad creativa del *eterno retorno* en la *repetición aparente de lo mismo*, la que posibilita la escucha creativa de la diferencia en análisis, mediante las coincidencias y desencuentros de estos tres conceptos: *el eterno retorno, la repetición y la diferencia*.

Como ya se ha visto, hay en el eterno retorno una atemporalidad que se asocia a la del inconsciente. Dado que carece de un origen y de un final, acontece en un eterno devenir. No cesa de pasar. Así, pasado, presente y futuro, tampoco tienen lugar. Se repiten incesantemente, lo que coincide con la noción freudiana de un inconsciente atemporal, reiterativo y en movimiento constante. De ahí que la idea de la eternidad del tiempo, paralela a la atemporalidad del inconsciente, posibilite en ese aparente eterno retorno, la transfiguración del contenido del pasado desde el presente, y así, se dirija al devenir. De esta manera, la escucha psicoanalítica da cuenta de esta insistencia que toma como base la noción nietzscheana del eterno retorno, para potencializar, mediante la transmutación, la historia en un devenir afirmativo.

Ahora bien, vayamos a esta idea mística inicial nietzscheana del eterno retorno que se ubica en *La Gaya ciencia* (1882) y que profundiza en *Así hablaba Zaratustra* (1883) como premisa ontológica ética de la voluntad de poder:

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu solitaria soledad y te dijera: “Esta vida, así como la vives ahora, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que

regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión –e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez – ¡y tú con él, polvillo de polvo!”⁷⁶

Si lo pensamos, además de relacionarse con la atemporalidad del inconsciente, esta idea constituye la posibilidad de dar lugar no solo a lo placentero, sino al dolor en la narración del sujeto. El atravesamiento por el sufrimiento se erige así, al igual que para el psicoanálisis, en un fundamento para la filosofía nietzscheana. Es decir que, para el filósofo, tanto el placer como el dolor forman parte fundamental de la vida, de manera que conforman el ser. Placer y displacer se hallan ligados frente a la necesidad de trascender al sufrimiento, a cambio de la ilusoria y fugaz felicidad que brinda la aparente univocidad y certeza propuestas por la ciencia. Con lo anterior, parece mostrar una falsa tendencia al estoicismo cuando se pregunta lo siguiente: “¿Qué sucedería si el placer y el displacer estuviesen anudados con un cordón, de tal manera que quien quiera tener lo máximo posible de uno, habrá de tener también lo máximo posible del otro?”⁷⁷ Como podemos ver, para Nietzsche, la idea del eterno retorno de lo mismo consiste en aceptar el sufrimiento como oportunidad para la plenitud de la vida y no como algo horrendo: “El veneno que aniquila a los seres débiles es fortalecedor para el fuerte –y él tampoco lo llama veneno”.⁷⁸ Por consiguiente, es este sufrimiento el que ofrece la posibilidad de ser creativo, pues, en el descenso a las profundidades más oscuras se produce la ocasión de un vuelo más alto. Esto significa que genera la oportunidad de un renacimiento a la inocencia infantil, en una vida más auténtica. En suma, para Nietzsche, el eterno retorno implica una imbricación tanto del placer como del dolor, de la profundidad y de la superficie. Por consiguiente, para amar la alegría hay que abrazarse también al dolor, pues una no es sin el otro.

¿Habéis querido en algún momento que una cosa sucediera dos veces? ¿Habéis dicho alguna vez: ¡Me gustas felicidad! ¡Vamos instante! Si es así, habéis querido que volviera todo: todo nuevo y eterno, todo encadenado, trabado, enamorado; entonces amasteis el mundo. Vosotros que sois eternos, amadle eternamente y para siempre. Y decidle igualmente al dolor: “¡Pasa, pero vuelve! ¡Porque todo placer quiere eternidad!”.⁷⁹

⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial “La Gaya Ciencia”*, (Venezuela: Monte Ávila Editores, 1985), 200.

⁷⁷ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, 70

⁷⁸ F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, 42.

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, (España: Edimat Libros, 2019), 309-310.

De tal suerte que en este potente pensamiento confluyen tanto la idea de la *compulsión a la repetición* y del *eterno retorno de lo mismo*, experimentados como sufrimiento y desesperación, que conforman la fuerza que *va más allá del principio del placer* propuesto por Freud en su primera tópica. En este mismo sentido, en el apartado once, dice Nietzsche que:

Todo placer quiere la eternidad de todas las cosas; quiere miel, quiere heces, quiere media noche embriagada, quiere sepulcros, quiere el consuelo del llanto junto al sepulcro, quiere dorada luz de atardecer {...} Quiere amor, quiere odio, es inmensamente rico, regala, despilfarra, mendiga...Es tan rico el placer que tiene sed de dolor, de infierno, de odio, de vergüenza, de lo lisiado, del mundo, pues ya conocéis cómo es este mundo {...} todo placer eterno tiene sed de vuestro dolor, de todo lo fracasado. Porque todo placer se quiere a sí mismo, y por ello quiere también el dolor {...} el placer quiere la eternidad de todas las cosas; quiere profunda, profunda eternidad.⁸⁰

Es así que el ciclo del eterno retorno, al ser asociado a la compulsión a la repetición, se vincula también con la pulsión de muerte. En su mezcla con las pulsiones de vida, confluyen tanto la necesidad vital como la tendencia hacia lo inorgánico, el sosegado descanso que trae la muerte. Consiste en la imbricación de lo placentero y de lo displacentero, en un goce mortal que insiste en su satisfacción, dentro de lo que Freud llama mezcla pulsional de Eros y de Tánatos. Se trata de una yuxtaposición económica de fuerzas que transmuta la oscura tendencia negativa hacia la muerte, por un arrojamiento hacia la vida, por correr el riesgo vital de asomarse al abismo, en un intento de Freud por salir del juicio negativo ante la pulsión de muerte.

Es natural preguntarse si, al subrayar cada vez más la importancia de las pulsiones de muerte en la economía pulsional, Freud no sigue autorizando una “filosofía de la vida” pesimista {...} Aquí resulta valiosa una puntualización de *Análisis terminable e interminable*: “No es cuestión aquí de una oposición entre una teoría de la vida (*Lebenstheori*) optimista y una teoría de la vida pesimista; esto no es más que la acción convergente y opuesta de las dos pulsiones originarias, Eros y pulsión de muerte: ambas explican un abigarramiento de los

⁸⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 310.

fenómenos vitales, nunca una sólo de las dos” {...} la “pulsión de muerte” no podría autorizar ningún pesimismo metafísico, como tampoco la llamada “pulsión de vida” incita al “optimismo” {...} la metapsicología no postula ni un “bien” ni un “mal” en el orden de la concepción de la vida y de la muerte, sino que describe la mezcla dinámica, en el plano de los “fenómenos de la vida” (*Lebenserscheinungen*), de estas dos dimensiones. Esto no es tampoco ninguna teoría del “justo medio”, puesto que el sujeto nunca se “equilibra” en realidad al inclinarse hacia Eros o Tánatos. La metapsicología refuta, de hecho, puede agregarse, la ideología del “pesimismo”/“optimismo”, al relacionar la cuestión con el aspecto “fenoménico” de la economía pulsional. El optimismo sería un himno a Eros y Bios, una negación de Tánatos, así como el pesimismo sería una invocación de Tánatos, un olvido de Eros. El psicoanálisis no atribuye el crédito ni a uno ni al otro, ni su divorcio ni su armonía: los muestra en acción, en su conflictividad estructural.⁸¹

Por otro lado, aunque la compulsión a la repetición –como expresión de la pulsión de muerte en tanto que resistencia–, constituye un problema para la clínica; si, en cambio, tomamos en cuenta su salida a través de la *economía pulsional* que potencializa afirmativamente sus efectos, esta se vincula con la aceptación del dolor a la que alude Zaratustra, lo que favorece a la voluntad de poder versus la voluntad de nada: “la profundidad del dolor que dice pasa y de la aún más grande profundidad del placer que quiere eternidad”.⁸² Así mismo, bajo la premisa del eterno retorno, la pulsión de muerte es bien aprovechada en tanto que desestructura el sentido, objetivo de la pulsión de muerte en su desmezcla con las pulsiones de vida. Paradójicamente, su función destructiva es útil frente a una representación dolorosa, pues permite desligar su sentido paralizante para dar lugar a la potencia creativa del sujeto. Lo anterior quiere decir que la *economía pulsional*, tanto en su *mezcla* como en su *desmezcla*, es capaz de promover una *voluntad de poder* que libere la *multiplicidad* de un *inconsciente* diverso e infinito de representaciones, a fin de otorgar otro sentido al dolor y a la angustia. En este marco, la propuesta de la escucha de la diferencia, más que a una absoluta pérdida de sentido, apuesta por la apertura a las múltiples posibilidades afirmativas provenientes del vasto inconsciente.

Ahora bien, la condición de posibilidad vitalista nietzscheana que se impone en su filosofía, también se vislumbra en el pensamiento freudiano del aparente *eterno retorno de*

⁸¹ Assoun, *Perspectivas del psicoanálisis*, 85.

⁸² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 301.

lo igual. En su visión problemática ligada a la pulsión de muerte, Freud concibe a la repetición como una compulsión tendiente a la desesperación y al sufrimiento en el acto cotidiano del sujeto en sesión, debido precisamente a su insistencia e imposibilidad aparente de pasar a otra cosa. Ante esto, propone como única posibilidad de trascendencia la repetición a través de la palabra en análisis, mediada por la transferencia con el analista. En otros términos, por más lejos que se encuentre de la metafísica de la razón y de lo igual, no cuenta con otra herramienta más que con una que proviene de ahí mismo: el lenguaje. Por otro lado, en la concepción de Nietzsche –enfaticada por Deleuze–, hay una imposibilidad de la repetición de lo mismo como tal. Lo que se repite es una representación, esto es, un disfraz. Esta representación o disfraz solo puede ser develado por su propio velo: la palabra. Tal revelación propicia en el sujeto la oportunidad de hallar algo distinto ante la premisa de concebirse como el creador de su propia vida, a partir de la condición interna de la diferencia que se esconde en la repetición y que simula una verdad: la verdad de la metafísica sobre la que yace nuestra sociedad occidental. Dicho de otra manera, con el aparente eterno retorno de lo mismo, Nietzsche exhibe la falsedad de los principios establecidos en lo apolíneo, donde la uniformidad y la similitud, la generalidad y la ley, tranquilizarían o pacificarían la falsa percepción del caos en ebullición atribuidos a la creatividad de la diferencia dionisiaca. Así, la repetición puede interpretarse como la máscara de un espíritu mucho más profundo, disruptivo y múltiple.

Como se ha mencionado, en la repetición cobra relevancia la experiencia tanto placentera como displacentera. Para Nietzsche, se relaciona con el recibimiento tanto del amor a la vida, como del amor fati; es decir, la aceptación del eterno retorno de lo mismo en ambos sentidos: tanto en su versión placentera como en su versión displacentera. En cambio, para Freud, por un lado la repetición conlleva la búsqueda de placer: el intento por repetir el primer momento de satisfacción; aunque por otro lado, de malestar, dado que ese reencuentro deviene imposible. Como consecuencia de ese malestar surge un sufrimiento, lo que desemboca en el concepto fundamental de la compulsión a la repetición que va *más allá del principio del placer*. En definitiva, la búsqueda de ese momento pleno e irrepetible deviene una repetición displacentera, ante la decepción de su desencuentro. Ahora bien, con el abandono de su primera tónica –en la que fundamenta la aparición del aparato psíquico mediante repeticiones–, cuya finalidad consistía en hacer consciente lo inconsciente para levantar el síntoma, Freud introduce la idea del *aparente eterno retorno de lo igual*, como

compulsión a la repetición unida a la pulsión de muerte. En la clínica, algo del orden de lo mortífero genera la reiteración de un goce destructivo que imposibilita salir del círculo vicioso de la repetición aparente de los mismos errores. Ante esto, la propuesta de salida por medio de la transferencia, convierte el descubrimiento freudiano en una clínica de la repetición que transmuta, en una especie de identidad que tiende a fluir. Lo anterior subraya la importancia de la creatividad y del valor de dejar de asumirnos como seres *completos*, para convertirnos nietszcheanamente, en dionisiacos: creativos y en constante devenir. En virtud de lo anterior, surge la idea de la transmutación de valores como un puente entre la voluntad de poder y la pulsión de muerte en la escucha psicoanalítica.

Así pues, mientras que la compulsión a la repetición constituye para Freud un conflicto a superar para la escucha analítica, en cambio, si lo leemos a partir de la transmutación de valores con la que Nietzsche propone su noción del eterno retorno, lo que esta constituye es la posibilidad de que la diferencia emane en la repetición aparente del discurso; su insistencia, transmuta en una forma de romper con la monotonía del no pasa nada, para en cambio pensar con Nietzsche que lo que surge es la repetición como imposibilidad. Hay algo en esta que se resiste: la diferencia, que no alcanza a representarse, y que, para Freud, es un problema:

La pulsión reprimida nunca cesa de aspirar a su satisfacción plena, que consistiría en la repetición de un vivencia primaria de satisfacción; todas las formaciones sustitutivas y reactivas, y todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar su tensión acuciante, y la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante, que no admite aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas, sino que, en las palabras del poeta, “acicatea, indomeñado, siempre hacia adelante”.⁸³

Freud alude en esta cita a una *diferencia* que el sujeto en análisis halla en la repetición como la razón por la que se origina la compulsión. Es decir que la pulsión repite en aras de revivir la experiencia de satisfacción de un deseo que, debido a su instauración prematura, ya no es posible recuperar; por lo tanto, solo encuentra diferencia en la insistente aparente repetición de lo mismo. Como consecuencia, la diferencia es vivida en sentido freudiano como insatisfacción, una falta, un error, una falla en el sentido metafísico; motivo por el cual, la

⁸³ Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer”, en *Obras Completas*, Vol. XVIII, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001) 42.

compulsión insiste ante el deseo insatisfecho. Lo anterior será retomado por Deleuze para dar un giro transvalorativo a la negatividad de la diferencia freudiana. Así, la concibe como una auténtica *potencia* que, no solamente se aloja, sino que motiva el aparente *eterno retorno de lo mismo*. Esto, traído al contexto de la práctica psicoanalítica, transforma la concepción de la repetición del discurso del paciente hacia una diferencia que insiste, que pugna por ser escuchada, lo que compromete a la clínica con una premisa ética ante esta. La repetición deviene la búsqueda de la satisfacción que el sujeto no halla en su compulsión, razón por la cual se repite, situación que Freud ubica *más allá del principio del placer*. Con este giro transvalorativo, teóricamente, esta idea se halla en forma de contenido latente en la cita en la que Freud alude al *eterno retorno de lo igual* de Nietzsche, cita que fue comentada en el primer capítulo de esta tesis.⁸⁴

En efecto, la repetición entra en contacto con eso que difiere en el aparente eterno retorno de lo mismo, lo que lleva a Freud a proponer su método psicoanalítico como herramienta para desarticular la compulsión, mediante las *construcciones en el análisis*. Al inicio, estas eran elaboradas por el analista a manera de interpretaciones en un analogía con el arqueólogo, que supone buscar en las profundas reminiscencias inconscientes, los restos que le ayudarían a re-construirlas. Sin embargo, la experiencia nos muestra que es el analizante quien las elabora, al otorgar un sentido a lo que se dice. De manera que las *construcciones en el análisis* refieren a la creatividad del paciente. Así, pasan de ser solo una labor preliminar, a ser fundamentales para el trabajo de la escucha, pues mediante estas, se facilita el trabajo interpretativo del paciente, lo que produce algo del orden de lo inédito e intempestivo. En otras palabras, no significa que este encuentre un rastro perdido en su historia infantil dentro el espacio metafórico del inconsciente, sino de la creación de algo inédito que permita la salida de la supuesta repetición para, con ello, dejar de obturar a la diferencia que se le escapa y que le conforma.

Finalmente, a pesar de un sinfín de reproches que ocasionó su obra y su biografía (por su insistencia en el pasado, por su obsesión por develar aquello que supuestamente se habría alojado en el contenedor del inconsciente, por su tendencia al positivismo de su época, por su estructura de pensamiento patriarcal, por una supuesta adicción a la cocaína y hasta por su origen judío; entre otros), la relectura de la teoría, de la mano de la práctica psicoanalítica,

⁸⁴ En esta tesis “La escucha freudiana de la alteridad. Lo ominoso (Das Unheimliche)”, 29.

muestra que el de Freud es un potente pensamiento creativo, intempestivo y nietzscheano, emanado de la necesidad de dar sentido al caos –que quizá precisamente justifica su obsesión por la civilización griega. Paradójicamente, y sin que fuera esa su intención original, su pensamiento y su descubrimiento se alejan del objetivo metafísico de dar un orden. Esto es denunciado en sus escritos como una ficción que se ha pretendido verdad absoluta desde la falsedad de la conciencia. Denuncia que comparte con Nietzsche y con Deleuze, y que contribuyó a dar vuelta al sentido y a la representación de la filosofía tradicional a la que tanto se negaba a pertenecer. Así, su lectura atenta y abierta a la diferencia, permite descubrir que algo de esto se puede revertir a través de la transvaloración que se lleva a cabo en la escucha en análisis, a fin de abrir nuevos caminos para la vida de quien decide atravesar la experiencia analítica y, así, desconfigurar las *verdades-ficciones* que le conforman subjetivamente.

3 La influencia de Nietzsche en la ontología de la diferencia de Deleuze

Gilles Deleuze, pertenece junto con Foucault, Derrida y Lyotard a los llamados filósofos de la diferencia, una generación francesa de pensadores que emana de una serie de acontecimientos históricos, sociales y filosóficos que convergen para su aparición. Su principal eje en común: la influencia de la filosofía de Nietzsche, cuya relectura coincide con un deseo de cambio revolucionario propio del Mayo del 68. A partir de este acontecimiento, los rígidos valores sociales y culturales, fundamentados en una metafísica cartesiana, se derrumban. Otro de los aspectos que influyen en este movimiento filosófico lo constituye el auge de la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud, así como la filosofía política de Carlos Marx que, junto con Nietzsche, son nombrados los *maestros de la sospecha* por Paul Ricoeur. Todos estos sucesos motivan a los nuevos pensadores a plantearse otra filosofía, alejada de la tradición metafísica al servicio de la simetría y de la identidad. El objetivo consiste en hacer de la diferencia su eje conductor. Con todo, cabe destacar que cada uno de ellos desarrolló pensamientos de una originalidad que los independiza en cuanto a sus filosofías, lo que resultó en singularidad original respecto a sus argumentaciones teóricas.

En particular, la filosofía de Gilles Deleuze gira en torno a la diferencia. Pensador considerado rebelde por elaborar, a partir de su lectura de la filosofía spinozista y nietzscheana, una especie de continuidad en tanto que derrumbamiento del sentido y de la

unidad, impuestas por una metafísica instituida desde Hegel, Husserl y Heidegger. Coincidimos con Diana M. Muñoz Gonzáles cuando afirma que: “El Nietzsche de Deleuze no solo pretendía ser un buen Nietzsche, sino que era ya un buen Deleuze en ciernes”.⁸⁵ Resulta interesante retomar esta idea ante su lectura, dada la dificultad para separar lo que es propio de Nietzsche de lo que atañe a Deleuze. Para ambos, la filosofía debe ser creativa, liberadora de las ataduras del pensamiento, inventora constante de conceptos: intempestiva e inactual. A decir de Philippe Mengue, Deleuze, “se habría servido de la historia en privilegio de lo intempestivo”,⁸⁶ pues dedicó gran parte de su pensamiento a comentar a grandes filósofos, desde Platón hasta Bergson, pasando por Kant, Leibniz, Hume y, por supuesto, Spinoza. Para los objetivos de esta tesis nos enfocamos en la riqueza del pensamiento que le viene de Nietzsche, a cuyo esquema ontológico se adhieren los otros autores, y de donde emana su teoría de lo múltiple que se define como diversidad en su unidad filosófica: diferencia en repetición, acontecimientos en devenir; en suma, en una lógica pluralista. Para Deleuze, la poca o mucha relación entre estos autores les confiere el status de filósofos de la inmanencia, de la crítica de lo negativo, de la denuncia del poder, etc. Se puede definir su filosofía como un sistema de inmanencia radical abierto a la pluralidad, a la diversidad de la diferencia en devenir que, de alguna manera, encuentra su semilla en el pensamiento heracliteano de Nietzsche.

En el capítulo de “La imagen del pensamiento” en *Diferencia y repetición*, el autor elabora una crítica de *la filosofía de los presupuestos* a partir de la pregunta por su origen. Para ello, considera a Descartes, Hegel y Heidegger como acaparadores del pensamiento filosófico que se autodenomina auténtico. Como ya se ha mencionado, para Deleuze, en el origen hay diferencia, no obstante, esta se esconde en la repetición aparente de lo mismo. Desde su crítica a la filosofía tradicional, considera que esta ostenta un presupuesto subjetivo que le otorga una falsa originalidad en sí misma al pretender desaparecer la repetición de la diferencia. Así, el origen estaría fundamentado en un supuesto prefilosófico, nacido del sentido común que conforma una *imagen subjetiva del mundo* que, basada en una moral igualitarista, es presa de la falsa apariencia de las semejanzas por su carácter dogmático y ortodoxo. Solo un pensador singular y malintencionado, con el valor de echar por tierra los presupuestos morales del pensamiento, podría acercarse al origen de una *verdadera* filosofía,

⁸⁵ Diana M., Muñoz González, *Nietzsche y los filósofos de la diferencia*, (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2013), 44.

⁸⁶ Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008), 41.

la que tendría que dejar de hacer al idiota y deshacerse de dichos fundamentos, para encontrar en la singularidad de lo intempestivo, un acontecimiento abierto a la diferencia. Reconoce a este valiente precursor en la ontología de la diferencia en Nietzsche: “el intempestivo, ni temporal ni eterno”;⁸⁷ con su pensamiento, sienta las bases para el surgimiento de una filosofía sin presupuestos, que intercambiase la imagen moral del pensamiento por una crítica radical de la misma. En definitiva, es justo allí donde surgiría la diferencia y el verdadero comienzo de la filosofía, lejos del sentido común de la falsa doctrina y cerca de la paradoja abierta a la alteridad que constituye el auténtico pensamiento filosófico.

De acuerdo con Deleuze, el razonamiento, pre-filosófico, cimentado en el sentido común en el que a su vez se basa el presupuesto del cogito cartesiano, tiene una validez más que de hecho de derecho. Debido a su estatuto moral, obtura la posibilidad de oponerle contrarios, lo que traiciona la esencia misma del pensamiento al basarlo en un modelo concordante y simétrico. Lo anterior, cierra la posibilidad de un pensamiento puro, ya que la imagen dogmática del mundo clausura su devenir supuestamente libre. Dicho modelo identitario habría orientado al pensamiento filosófico, previo a la ontología de la diferencia propuesta por Deleuze; ya sea desde Platón, Descartes o Kant, hacia un ideal de la ortodoxia: hacia un sujeto pensante y universal que ejerce sus facultades sobre un objeto cualquiera. Es justo este modelo identitario el que da su estatuto de verdad al conocimiento, ante lo que Deleuze pone en entredicho que conocer implique pensar, “como si el pensamiento no debiera buscar sus modelos en aventuras más extrañas o más comprometedoras”,⁸⁸ como si este no correspondiera justamente a la emergencia de algo del orden de lo intempestivo, de lo inesperado, de la diferencia. El juicio contrario, a decir de Deleuze, desataba la risa de Nietzsche, quien consideraba a estos filósofos (Kant y Hegel), como obreros de la filosofía atrapados en el mundo de la representación en general. Precisamente, los elementos que constituyen la representación funcionan como grilletes en los que se encierra la diferencia: la identidad en el concepto (reconocimiento de lo Mismo), la oposición en la determinación del concepto (reproducción, rememoración), la analogía en el juicio (relación del concepto con su objeto), y la semejanza en el objeto (continuidad en la percepción); categorías que, de acuerdo con Deleuze, conforman la lógica de la representación que ha dominado el pensamiento filosófico y que impide la emergencia de la diferencia. En tal sentido, la filosofía

⁸⁷ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, (Ammortu editores: Buenos Aires 2012), 203.

⁸⁸ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 209.

deleuziana se pregunta por la posibilidad de separar la diferencia de esta lógica que la reproduce como unidad y como idéntica a sí misma, a fin de liberarla de la dialéctica del pensamiento, y así, permitirnos pensar diferente. Con este propósito, Deleuze y Nietzsche lanzan un cuestionamiento a Hegel ante su introducción de la negación como única posibilidad de la diferencia. En cambio, proponen la recuperación de su fuerza de contradicción como posición reafirmante, lo que implica su liberación de la sumisión al sujeto de la modernidad ilustrada que establece el punto de referencia último. Condición que genera la posibilidad de un pensar distinto.

En efecto, a diferencia de la lógica socrática-cartesiana del conocimiento, que defiende que la percepción de algo nuevo solo atañe a otra cosa ya conocida (imagen dogmática), lo que implica cierta buena voluntad del sujeto en el reconocimiento del objeto por conocer, Deleuze sostiene que la percepción solo es posible a partir de su irrupción intempestiva y violenta:

En verdad, los conceptos no designan nunca más que posibilidades. Les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la última cosa capaz de arrancarlo a su estupor natural o a su eterna posibilidad: no hay pensamiento más que involuntario –suscitada violencia en el pensamiento–, tanto más necesario absolutamente que nace, por fractura de lo fortuito en el mundo.⁸⁹

Por tal motivo, es la contingencia absoluta de la alteridad del encuentro, la que fuerza al pensamiento en su necesidad de incorporar lo que se le presenta como irreconciliable, irrepresentable, inapalabrado, sin signo, ni lugar. Por el contrario, su ubicación dentro de un espacio universal y unitario de la imagen ortodoxa, impediría la incorporación de eso que surge como algo ajeno, violento y disruptivo. Se trata de un encuentro fundamental que nada tiene que ver con el reconocimiento de algo ya percibido, cuya primera característica es el afecto –que es sentido– y es precisamente esta condición de sensibilidad la que genera su necesidad de ser signado, aprehendido, incorporado: “lo que sólo puede ser sentido (el *sentiendum* o el ser de lo sensible) conmueve al alma, la deja perpleja, es decir, la fuerza a plantearse un problema”,⁹⁰ la interpela a buscar en el recuerdo empírico, algo que pueda

⁸⁹ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 215.

⁹⁰ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 216.

ubicar el afecto en un signo tranquilizador de la percepción de la diferencia que, en esta ocasión instituye una experiencia de tipo ominoso. Es decir que, ante el desconcierto de su irrupción, es la intensidad de ese afecto sensible lo que despierta el pensamiento. En cambio, para la filosofía tradicional, ya desde Platón, este desequilibrio es resuelto mediante la búsqueda de la reminiscencia del recuerdo, de la analogía o de la similitud que, asociadas a la sorpresa de lo intempestivo, de alguna manera conducen a interpretarlo, a darle un concepto o un signo, a anticiparle un lugar:

Al descubrir el ejercicio superior o trascendente de las facultades, Platón, lo subordina a las formas de oposición de lo sensible, de similitud en la reminiscencia, de identidad en la esencia, de analogía en el bien; de este modo, prepara el mundo de la representación, realiza en él una primera distribución de elementos y ya recubre el ejercicio del pensamiento con una imagen dogmática que la presupone y la traiciona.⁹¹

De ahí que, lo que manifiesta Deleuze en su exposición de la génesis de la representación en Platón, sea la evidencia de la diferencia que oculta. Es este disfraz lo que detenta la prueba de la traición a la que es sometida en aras de una *verdad* que miente, que vela, que engaña. En efecto, a partir de ahí se generan conceptos, discursos e interpretaciones, con la intención de dar sentido a lo irrepresentable que constituye la traición de la que nos habla Deleuze. Como puede apreciarse, el pensamiento no puede estar más alejado de esta búsqueda de representación, en esta falsa idea de la metafísica de la semejanza y del sentido.

De igual forma, Deleuze rompe con la idea del pensamiento como innatismo. Para ello, argumenta que nada tiene que ver con algo ya dado, sino que ordena un acto de creatividad. En efecto, lo propio del pensamiento es la enemistad, la violencia, el sobresalto. Constituye la creatividad que emana de la ausencia, de la falta, de la percepción vaga de lo ominoso y que de suyo es lo cambiante, inapresable, inaprensible. En virtud de lo anterior: “La verdad, en todos sus aspectos es asunto de producción, no de adecuación”.⁹² Así, sostiene que el error es la confusión entre la representación y lo ominoso del fondo humano, de donde emana la necedad (la *bêtise*) que, al no encontrar un referente, deviene intolerable. De esta manera, pretende encontrar un sentido en la representación, lejos de la estupidez, de la maldad y de la locura: de la diferencia como sinsentido, de la sinrazón. En otras palabras,

⁹¹ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 220.

⁹² G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 236.

como “hechos de cualidad externa, capaces de desviar el pensamiento”⁹³ hacia el error, en términos metafísicos.

Hay que mencionar además que, a diferencia de Heidegger que, en *Caminos del bosque*,⁹⁴ apela al pensamiento anticipatorio en la investigación; por el contrario, Deleuze alude a la sorpresa de lo intempestivo, a dejarse invadir por el acontecimiento desconocido e informe. Con su propuesta ontológica, reprocha a la filosofía esa búsqueda de sentido que ha llamado verdad y argumenta que el error también implica un sentido. Antes bien, verdad y error no se oponen, más bien se complementan. Es decir, que la suposición de uno acredita la otra. Esta búsqueda corresponde a una asignación de lo verdadero y de lo falso, o sea, a un valor que hace de sentido. Sin embargo, para Deleuze, es en el sinsentido donde nace el pensamiento que deja de ser compatible con las correspondencias y las oposiciones de las facultades, esto es, que el pensamiento nace de la repetición de la diferencia. En otros términos, el sentido no encuentra una forma de representarse en el significado, pues en este se juega un sinsentido que remite de un concepto a otro, del sinsentido de un concepto al sinsentido de otro precedente. Así, el sentido como duplicación en espejo, como búsqueda de semejanza e identidad termina en una ilusión filosófica de correspondencias a la que llaman *verdad*. Deleuze lo define como “la evocación a un simple fantasma”,⁹⁵ en el que la salida por la pregunta no resuelve el problema, pues esta espera ya una respuesta presupuesta, acorde con el sentido común que supone que hay una conciencia. Lo que alude a la importancia sensitiva de un presentimiento que nos remite a la crítica del pensamiento científico anticipatorio. En otros términos, en tanto que el planteamiento de un problema trae consigo su propia resolución presupuesta, responde a la verdad que le otorga un sentido, a la imagen dogmática del pensamiento. De tal manera que la resolución busca dar una continuidad al problema, es esta su función ideal, la que conforma su sentido. Esto borra la singularidad y la angustia que esta conlleva, para situarse en el espacio de la unidad totalizadora que puede tranquilizar pero al mismo tiempo aniquilar el pensamiento, y con ello, a la potencia de la diferencia.

Así pues, la ontología inmanente de la diferencia se separa de un saber que pretende borrar subjetividades a través de un método que garantice su unidad: el sentido común, la voluntad de una conciencia plena, etc. En contraste, se adhiere a una experiencia que implica

⁹³ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 229.

⁹⁴ Martin Heidegger, *Caminos de Bosque*, (Madrid: Alianza, 2001).

⁹⁵ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 239.

la captación de sensaciones, la *voluntad inconsciente*, la violencia que emerge en la percepción de lo otro; la singularidad del aprendiz que, para pensar, requiere un carácter involuntario: “Es del ‘aprender’ y no del ‘saber’ que se deben deducir las condiciones trascendentales del pensamiento;”⁹⁶ por ello, la diferencia se impone sobre el innatismo. Se trata de tomar en cuenta la singularidad y la heterogeneidad del observador que se encuentra inmerso en el problema mismo, sólo a partir de su historia y subjetividad, con la precariedad y la incompletud que ello implica. Sólo así, el filósofo puede hablar de pensamiento sin imagen, inacabado; lejos de la totalización, de la completud ideal del pensamiento dogmático.

Para finalizar este apartado, es importante mencionar que a partir de su lectura del psicoanálisis, Deleuze nos brinda la oportunidad de proyectar una teoría y una clínica de la diferencia. En tal sentido, en *Diferencia y repetición* (1968), ofrece a Freud una propuesta que potencia su teoría psicoanalítica para una escucha de la repetición de la diferencia en el discurso del sujeto en análisis. Dentro de este marco, dado que tanto analizante como analista se hallan inmersos en una cultura de la tradición metafísica, esta dificulta la escucha de la diferencia, de lo que aparentemente es ajeno pero que en realidad le es propio, lo que constituye una negación de la alteridad interior al sujeto en análisis, que suele interpretar a la repetición como algo negativo, y la padece. Para Freud, la repetición en su acepción de compulsión puede ser un obstáculo para el proceso, puesto que implica la no asociación libre, es decir, el cese del discurso, la compulsión en acto, cuando a lo que apunta el análisis es a recordar para no repetir. Sin embargo, en la clínica se observa que lo que busca la repetición es justo encontrar la diferencia, en un intento por reparar algo que se percibe como roto de la historia, algo del orden de lo traumático vivenciado como una ruptura que intenta ser reparada, y que encuentra en la repetición, lo inédito y disruptivo de la diferencia que esconde. Por ello, estamos de acuerdo con Deleuze cuando afirma que la repetición es una transgresión, la pugna desde el inconsciente por hallar esa diferencia. En este sentido reiteramos que la insistencia en la repetición en análisis es la búsqueda de la diferencia alojada en el inconsciente, revestida por la representación.

⁹⁶ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 253.

4 Deleuze y su lectura del eterno retorno como salida al sinsentido de la repetición freudiana

Como es sabido, en el ser humano habita una inquietud por descifrar el sentido del sufrimiento y del dolor. Desde los griegos, la urgencia por ordenar el caos hizo surgir el pensamiento y las artes a través de sus mitos y de su filosofía. Así, el sentido emerge en el pensamiento metafísico del orden; aparentemente revela y organiza lo enigmático que se nos presenta de manera ominosa. No obstante, a partir de Nietzsche, este sentido muta en su contrario mediante la transfiguración de los valores. Es decir, deviene un velo que disfraza lo auténtico que le habita, eso que justamente se nos presenta como demoníaco y caótico: sinsentido. En otros términos, el sentido en su aparente luminosidad resulta deslumbrante, lo que imposibilita apreciar su verdadera autenticidad profunda. No obstante, el pensamiento se hunde en la paradoja de no poder escapar a su búsqueda, para ello, el símbolo se erige en el elemento tranquilizante ante lo irruptivo de la alteridad insoportable. Así, es capaz de sacarnos de la desesperación a través de lo sorprendente de su captura, por medio de un pensamiento apto para relacionar lo discordante. Debido a que se basa en la capacidad para relacionar símbolos, en la búsqueda de analogías y de similitudes, esta facultad del pensamiento es bien aprovechada por Freud en su planteamiento de un método de la asociación libre. Propone así, la búsqueda del sentido apaciguante de la angustia del psiquismo, que necesita ligar los afectos a una representación, a fin de dar cauce a la energía desbordante al interior del sujeto. Para ello, la materia prima es el discurso del paciente en análisis. De tal suerte que el lenguaje es el mediador entre el ser humano y su entorno. Esto introduce en sí una problemática de contrasentido al ser el lenguaje constitutivo, pero multívoco y equívoco.

Y bien, se trata pues del incesante intento por metabolizar el desorden, la oscuridad, el vacío de la muerte; para ello, hemos visto que la razón ilustrada no ha sido suficiente, de ahí la crítica nietzscheana a la metafísica tradicional de la que emana. Por el contrario, para hallar ese elemento unificante se requiere de una *razón distinta*, la que José María Mardones llama en su texto *Sym-bolom* (2005), una *racionalidad simbólica*. En definitiva, bajo esta dimensión es que trabaja el psicoanalista, mediante la escucha irruptiva de lo inédito a través del lenguaje. Esto es, del inconsciente del sujeto que así se conforma y que requiere de la relación simbólica que emana de su discurso para expresarse. De modo que la clínica

psicoanalítica busca un vínculo otro entre el decir y la experiencia, una relación que lleve al límite su condición metafórica, rodeada de ambigüedad y de misterio, *carente de claridad y fijeza*.⁹⁷

Simultáneamente, para salir de esta paradoja del sentido –propia del pensamiento racional que funge como un velo de la diferencia–, Nietzsche, propone saturar la herida de una realidad escindida por medio del estatuto simbólico del eterno retorno de lo mismo:

{...} tal doctrina aparece como instrumento privilegiado al servicio de una hermenéutica radical, desplazamiento del pensar más allá de los límites de la razón ilustrada y en declarada oposición para con ella.⁹⁸

De ahí que, con Zaratustra, introduzca la idea de tener el valor de arriesgarse a morder la cabeza de la serpiente, símbolo del rompimiento de los valores autoimpuestos que implica la renuncia al orden insistentemente buscado, la destrucción de la moral normalizante y de las ataduras de la conciencia jerarquizada. Para ello, presenta la muerte de Dios como símbolo de la caída de lo establecido, del derrumbe del orden divino reinante hasta ahora. En este sentido, en la lectura de Deleuze, destaca como un acontecimiento que abre posibilidades múltiples en donde solo existía la voluntad de Dios, dado que solo él decretaba lo bueno y lo malo. En cambio, con su muerte, todo es posible, ya que el sentido pierde el valor que ostentaba, mientras que lo irrazonable, encuentra un lugar en el eterno retorno.

De esta manera, para Deleuze, *el eterno retorno* constituye una de las claves de su construcción teórica en *Diferencia y Repetición* (1968). Destaca la importancia que otorga, igual que lo hacen Nietzsche y Freud, a la idea de fuerzas en conflicto como componentes de la voluntad de poder y del psiquismo. Para el filósofo francés, se trata de una lucha de fuerzas activas y reactivas que determinan la afirmación o el nihilismo en el que se mueve el sujeto moderno. De acuerdo con esto, la voluntad de poder constituye la afirmación de la diferencia cuantitativa-cualitativa de las fuerzas en oposición inmanente al sujeto, que halla en la genealogía nietzscheana, una forma de ubicar el elemento diferencial de los valores que le conforman. Cabe agregar que uno de sus principales atributos es querer, no obstante, lo que quiere esta voluntad no es el poder, sino la potencia afirmativa como multiplicidad, es decir,

⁹⁷ José María Mardones, *Sym-bolom, Ensayos sobre cultura, religión y arte*, (México: UNAM, 2005), 62.

⁹⁸ Patxi Lanceros, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, “Lo trágico moderno y el retorno”, (Barcelona: Anthropos, 1997), 150.

el eterno retorno de las fuerzas en oposición. Esto, desde el nihilismo, cuya voluntad es la nada, es percibido como lo mismo, debido a la necesidad de identificación de las fuerzas, a fin de salir del sinsentido.

Por otro lado, la conversión de las fuerzas reactivas en activas, simboliza la transfiguración de los valores que fundamentan el nihilismo en el que se halla el sujeto de la modernidad, cuya base se encuentra en la metafísica de la identidad griega de Sócrates y de Platón. Ahora bien, para llevar a cabo una transfiguración activa, es necesaria su inversión. En efecto, la muerte de Dios representa la fuerza activa que desemboca en la pérdida absoluta de la identidad y del sentido de las fuerzas reactivas. De esta manera, el sostén sobre el que se erige la humanidad se derrumba junto con su mundo. Los fundamentos de la metafísica que reina en los asuntos humanos se desvanecen, lo que genera la pérdida de sentido. En suma, estos principios pierden su valor. No obstante, su caída abre la oportunidad para el *eterno retorno* que quiere *la voluntad de poder*, para admitir así, otro tipo de totalidad, que dé lugar a la multiplicidad de las diferencias que solo encuentran sitio a partir de su eterno retorno. Lo anterior, se relaciona con el instante y la eternidad al mismo tiempo. El instante es eternidad, pues, dado que se nos presenta continuamente, luego entonces, es eterno. Sin embargo, en tanto que momentáneo, es diferencia, pues corta con una idea de continuidad. Así, se pierde la división entre pasado, presente y futuro en el eterno retorno del instante, que es eterno dado que se repite insistentemente. Entonces, lo aparentemente mismo, es la diferencia en tanto que instante. De tal manera que no se concibe la irrupción del instante más que como diferencia. En otras palabras, la ilusión de la división temporal entre pasado, presente y futuro no serían posibles sin el instante diferencial que se repite eternamente. Para ello, Nietzsche toma como sujeto o como medio de realización al superhombre, capaz de asumir una decisión afirmativa del eterno retorno del instante, que es diferencia infinita.

En definitiva, Deleuze, quita al eterno retorno *lo mismo* y lo transforma en lo múltiple, mediante una repetición selectiva que conforma una unidad. De tal manera que el ser, en múltiple devenir, es el eterno retorno: lo mismo que se dice de lo diverso. Esto es justo lo que Nietzsche señala con su crítica a la metafísica; el pensamiento de lo igual o de lo equivalente, de lo Uno, impide ver en la repetición a lo diverso y a lo múltiple, al azar en devenir eterno. La transmutación de valores implica entonces que lo que pensamos como negativo, en realidad tenga una potencia afirmativa y activa, en contraste con la reactividad nihilista del hombre de la metafísica:

{...}únicamente regresa la afirmación, únicamente regresa lo que puede ser afirmado, únicamente la alegría retorna. Todo lo que puede ser negado, todo lo que es negación, es expulsado por el movimiento mismo del eterno retorno.⁹⁹

En particular, Deleuze distingue al menos dos visiones del eterno retorno apuntadas en *Así hablaba Zaratustra*. Por un lado, la voluntad de poder tiende a la negación de una repetición aniquilante y pesada. Por el contrario, con la afirmación, esta deviene selectiva y liberadora. En ella, interviene la *decisión* y la elección libre del *ser* que es la esencia del *superhombre*. En este caso, como ser libre y selectivo, Zaratustra convaleciente acepta el eterno retorno cuando por fin lo comprende. No se trata del retorno de lo mismo ni de un ciclo que vuelve, sino del ser selectivo de la afirmación: “El eterno retorno es la repetición que salva. Prodigioso secreto de una repetición reveladora y selectiva”.¹⁰⁰ En definitiva, con la propuesta del eterno retorno, solo en la repetición puede constituirse un yo múltiple de infinitas posibilidades subjetivas. A través de su querer en potencia, se encuentra en constante transformación, siempre en devenir. De ahí que la afirmación del sujeto es también la de su devenir. Se trata del rechazo de una mismidad que de inicio se revela aterradora, a cambio de la multiplicidad como potencia en devenir. En este sentido, a lo que aspira es al movimiento, dentro la afirmación del azar propio de la existencia.

Con lo anterior, lo diverso otorga un lugar a lo ominoso, descrito por Freud como carente de sentido, demoníaco. Lo que implica que la experiencia desconcertante del sinsentido o ajeno, obtenga la alternativa nietzscheana de salir del nihilismo de lo igual, para concebirlo como una opción de diversa multiplicidad que amplía las posibilidades del sujeto en análisis. Para ello, el eterno retorno también se revierte con Zaratustra: la repetición del hombre nihilista que provoca tanto hastío ha de transmutar en el retorno del superhombre que da cabida a la diferencia, que transfigura así *lo mismo* por *la diferencia*, con su carga novedosa e intempestiva. En suma, Nietzsche revierte la pesadez nihilista del eterno retorno de lo mismo en una constante afirmación. La crítica sobreviene así una fuerza activa que pasa de la negatividad a la afirmación al derrocar los valores nihilistas, en aras de una “agresividad profundamente ligada a la afirmación”.¹⁰¹

⁹⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, (Madrid: Arena Libros, 2000), 48.

¹⁰⁰ Deleuze, *Nietzsche*, 51.

¹⁰¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, (Barcelona: Anagrama, 1986), 125.

Como ya se mencionó, la voluntad de poder es la unidad del ser que se repite en su multiplicidad y diferencia. Esto se relaciona con su percepción temporal, una ilusión que posibilita su integración en tanto que unidad. Se trata de una identidad que esconde precisamente su diversidad, su diferencia, su continua discontinuidad, a pesar de su insistencia que retorna. Desde este punto de vista, lo que Nietzsche expresa con *lo mismo* es en realidad lo diverso. Aunque se le percibe como lo igual, se trata de una interpretación y, para Nietzsche, esta rompe con la fuerza de lo supuesto como verdad. Esto significa que el eterno retorno es, así, síntesis ilusoria de la temporalidad de un sujeto en insistente movimiento. Lo anterior introduce una concepción del tiempo anacrónica que, como hemos visto, coincide con la atemporalidad del inconsciente freudiano. A partir de este pensamiento, el tiempo pierde su sentido lineal dividido en pasado, presente y futuro para transformarse en una circularidad en continua fusión de acontecimientos.

Por otro lado, esta temporalidad circular presupone un quiebre con la representación. En tanto que se conforma de movimiento y diversidad, hace que la verdad que ostenta la representación se vuelva plástica, endeble e inestable. Así, arrasa con toda idea de origen, de finalidad y de modelos estáticos, para erigirse en un cambio que está siempre retornando. Lo que se relaciona con un pensamiento fuera de la doxa reactiva del nihilismo, que supone que las verdades son absolutas y estáticas; en cambio, da lugar a una *nueva imagen del pensamiento*. Alejada de la totalidad como candado de sus posibilidades infinitas, supone un pensamiento creativo e intempestivo que rompe con la idea de conocimiento estático. Con esto, el pensamiento dogmático, cómplice de la moralidad establecida por los que se erigen como los más fuertes, en realidad representa lo más bajo de lo humano: los esclavos que ostentan el lugar de los señores, es decir, el nihilismo que obtura precisamente al pensamiento *verdadero*. En palabras más nietzscheanas, el mundo aparece dividido entre buenos y malos, fuertes y débiles, amos y siervos. Sin embargo, los valores están revertidos, Zaratustra propone su reinversión para acabar con la pesadez en la que se hunde el mundo de lo *demasiado humano*, a fin de alcanzar al *superhombre* capaz de transmutar.

En definitiva, el nihilismo adquiere significación ante la promesa del eterno retorno, pues se suscribe a la voluntad que lo desea, y así, saca los acontecimientos del sinsentido de vivencias perdidas en el registro imposible del tiempo. Conforme a esto, puede salir la modernidad de su negatividad, de su voluntad de nada para detener el caótico *flujo de los*

acontecimientos y enlazarlos a la decisión de la *voluntad de poder*, que se afirma en la *repetición*.

En ausencia de un código que prescribe al actuar, de una utopía que mistifica el sacrificio, de una causa que da sentido a la opción, la voluntad se hace cargo de los acontecimientos dispersos y los unifica en torno a la afirmación del instante querido.¹⁰²

De ahí, la denuncia de Nietzsche hacia la modernidad que, atrapada en el tiempo cronológico del orden metafísico, pasa de largo ante la afirmación del retorno, provocando la irrupción del nihilismo que surge de la confusión ante la muerte de Dios. Así pues, presupone que es el turno de revertir los valores humanos. No obstante, la muerte de Dios va más allá de esto. Al augurar también la muerte del hombre, instituye una ruptura con su pensamiento que introduce un movimiento antidialéctico, antihistórico, antiverdad absoluta. De esta manera, los fundamentos metafísicos sobre los que se erige la humanidad caen junto con su mundo, lo que genera la percepción de un sinsentido. No obstante, posibilita el eterno retorno que quiere la voluntad de poder, para admitir así, como ya se ha dicho, otro tipo de totalidad. A decir de Patxi Lanceros, “una totalidad desgarrada por la diferencia que solo es percibida mediante la repetición eterna del instante”.¹⁰³ Para ello, el superhombre asume una decisión afirmativa de la diferencia que disuelve lo identitario, mediante un desasimiento ontológico radical, motivado por el eterno retorno.

En definitiva, con este pensamiento abismal, Nietzsche abre la posibilidad ontológica de crearse a sí mismo. Por medio de la transvaloración que implica, es posible revertir la desesperación de la repetición aparente de lo mismo que, para Freud constituye una compulsión insistente, a fin de transfigurarla en una posibilidad afirmativa de la vida, tanto desde el relato histórico, como en función del devenir de un sujeto en análisis. La concepción nietzscheana más trágica, ante el sentido dionisiaco de la apertura de los instintos hacia lo más profundo del abismo humano, facilita su restitución mediante los restos que identifica en su historia. Esto permite transitar hacia un porvenir abierto incluso a la modificación de la representación de su pasado. Lo anterior, se contempla como uno de los objetivos del psicoanálisis, cuando ante una experiencia dolorosa, se afirma en sesión que para olvidar, primero hay que recordar, incluso lo no acontecido. De esta manera, el eterno retorno como

¹⁰² Lanceros, *La herida*, 165.

¹⁰³ Lanceros, *La herida*, 192.

herramienta del pensamiento simbólico dentro del psicoanálisis introduce la oportunidad de hacer algo ante la pérdida de sentido. Lo que facilita que la castración freudiana transforme su estatuto de falla o de carencia en sentido negativo, para concebirse como posibilidad afirmativa y creativa, tanto del devenir como de la historia. Con ello, la falta sería asumida en tanto que diferencia fundamental para la concepción subjetiva, como parte de una *totalidad escindida* que conforma al sujeto. No obstante, desde la representación metafísica, es percibida como falla en el orden preestablecido. Para esta renovada concepción de la falta desde el psicoanálisis, habría que deshacerse de los prejuicios en torno al énfasis dado a la concepción anatomista con la que Freud *parece* esquematizarla. Lo que, en definitiva Deleuze no ignora, pero que concentra simbólicamente en otro lugar, cuando piensa la temporalidad como la fuente de donde emana una *escisión* subjetiva e imaginaria del yo (Moi), que provoca la determinación de su mismidad, surgida por la repetición que organiza el caos temporal de su existencia.¹⁰⁴

En particular, el *eterno* retorno *del ser en devenir*, constituye la salida de la repetición heterogénea y paralizante del *más allá del principio del placer*. De manera que el martillo nietzscheano es útil al método psicoanalítico a fin de promover, a partir de la transfiguración de los valores, una nueva historia para el sujeto. Finalmente, las propuestas de Freud y de Nietzsche, conllevan la responsabilidad individual y decisiva de autoafirmarse en la humana multiplicidad subjetiva que enfatiza Deleuze.

¹⁰⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 434-435.

Capítulo III

1. Deleuze y el psicoanálisis

Se puede decir que la relación que sostiene Gilles Deleuze con el psicoanálisis es tan polémica como fructífera. Dado que en su pensamiento confluyen tanto una profunda y crítica lectura psicoanalítica, como una indiscutible influencia nietzscheana, nos inclinamos a pensar en la problemática de esta tesis alrededor de estos tres autores. Pues bien, a partir de su relación con Félix Guattari, su tendencia hacia el psicoanálisis deviene un tanto conflictiva. No obstante, sus concepciones filosóficas no se apartan de su influjo, acorde con la tendencia intelectual de su época. De ahí que en 1972 publicaran el *Anti Edipo*, una controversial crítica donde sostienen un fuerte juicio desde el terreno de lo político y de lo social al psicoanálisis lacaniano. Así, en el marco revolucionario del Mayo del 68, la crítica al psicoanálisis les permite llevar a cabo una especie de protesta política en contra de los valores que deforman e imposibilitan la irrupción de la múltiple potencialidad humana, obturada por el psicoanálisis como representante de la cultura occidental. Previamente, Deleuze había elaborado una especie de ofensiva nietzscheana contra los valores establecidos por los pensadores de la filosofía tradicional. Para ello, se valió de los filósofos que considera hacen una *diferencia* respecto de la añeja metafísica del orden. Con este objetivo, en un primer y solitario momento, introduce al psicoanálisis como arma en contra de este pensamiento ortodoxo, elaborando a su vez, junto con Nietzsche, una inversión del platonismo. Lo anterior trae como consecuencia más que un rotundo rechazo, la muy particular lectura deleuziana del psicoanálisis, que desemboca en una aportación determinante para la continuidad y la actualización de este, además de la formulación político-social de la singularidad que alberga la determinación múltiple que conforma a los sujetos. Al poner en tensión los supuestos freudianos, se generó un replanteamiento de sus posturas políticas, lo que remueve, inevitablemente, el ámbito de la práctica clínica.

Por otra parte, en contraste con su crítica al dogmático modelo familiar sostenido por el complejo de Edipo, para Deleuze, la aportación más importante del psicoanálisis, radica en lo que concierne al descubrimiento del inconsciente múltiple y afirmativo que coincide con su pensamiento unitario.

El núcleo del *Icc* (*Inconsciente*) consiste en agencias representantes de pulsión que quieren descargar su investidura (*quantum afectivo*); por tanto, en mociones de deseo. Estas mociones pulsionales están coordinadas entre sí, subsisten unas junto a las otras sin influirse y no se contradicen entre ellas. Cuando son activadas al mismo tiempo dos mociones de deseo cuyas metas no podrían parecerse menos inconciliables, ellas no se quitan nada ni se cancelan recíprocamente, sino que confluyen en la formación de una meta intermedia, de un compromiso. Dentro de este sistema no existe negación (*Negation*), no existe duda ni grado alguno de certeza {...} Dentro del *Icc* no hay sino contenidos investidos con mayor o menor intensidad {...} Prevalece {en el *Icc*} una movilidad mucho mayor de las intensidades de investidura. Por el proceso del *desplazamiento*, una representación puede entregar a otra el monto de su investidura; y por el de la *condensación*, puede tomar sobre sí la investidura íntegra de muchas otras.¹⁰⁵

Como se puede apreciar, así como Deleuze halla en *lo mismo* una concepción que sitúa en el plano de lo múltiple de la *diferencia* en el eterno retorno de Nietzsche; en Freud, subraya en *lo inconsciente* su determinación afirmativa. Sin embargo, sitúa la representación freudiana inconsciente en el plano de lo racional, que lo devuelve a la insistencia de una identidad edipizante. Así, señala que el complejo de Edipo traiciona la brillante concepción del inconsciente múltiple y afirmativo para encerrarlo en el registro de la representación, con la pretensión de universalizar su atravesamiento. De tal suerte que el analista, desde su perspectiva, no solo obtura, sino que niega el deseo del paciente al encerrarlo dentro del complejo de Edipo, que constituye la representación de una puesta en escena.

El psicoanalista se convierte en el director de escena para un teatro privado – en lugar de ser el ingeniero o el mecánico que monta unidades de producción, que se enfrenta con agentes colectivos de producción y de antiproducción.¹⁰⁶

Lo que argumenta, en otras palabras, es que la intención liberadora del inconsciente se pierde en la concepción metafísica y directiva de la cura. Desde su punto de vista, las máquinas deseantes –nombre que proponen para el sujeto del inconsciente como productor de deseo–, detrás o dentro del discurso del sujeto, no dejan de hacer ruido: “El propio psicoanalista no

¹⁰⁵ Sigmund Freud, “Lo inconsciente”, en *Obras completas*, Vol. XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2008) 183.

¹⁰⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalismo y esquizofrenia, El Antiedipo*, (Paidós, Barcelona-2004), 61.

puede ignorarlo. De este modo su actitud es más bien de negación: todo es cierto, pero a pesar de todo está el papá-mamá”.¹⁰⁷ De acuerdo con lo anterior, el psicoanálisis tendría que dejar de neurotizarse al paciente a través de su edipización, para permitir entrar al discurso de la esquizofrenia en la sesión; es decir, a la máquina productora de deseo que, con el *Anti Edipo*, es transfigurado de su concepción tradicional como carencia, por una de producción. Esta, afín a la *voluntad de poder* nietzscheana, rescataría su relevancia como potencia de la naturaleza humana. Por otro lado, esta máquina deseante surge de una previa máquina sin órganos, lo que recuerda que para Freud, la neurosis, la psicosis y la perversión, que estructuran de manera fallida al psiquismo, surgen de lo que llama el *niño como perverso polimorfo*, un ser indiferenciado, no determinado todavía por el deseo del Otro desde la familia, la sociedad o la cultura. Así, Deleuze y Guattari introducen el *proceso esquizofrénico* indiferenciado, que consiste en la oposición entre la máquina deseante y el neurótico edípico, y que desemboca en la definición de un organismo (organizado) identificado; de cierto modo, acorde al sistema político que somete al sujeto a una estructura que lo neurotiza. En tal sentido, habría que partir de un *proceso esquizo* que permitiera dar lugar a la multiplicidad inconsciente, creadora de subjetividades. Cabe mencionar que no se trata de promover una tendencia a la psicosis, sino de un *proceso de desestabilización de la identidad*, que posibilite una mayor movilidad subjetiva, en este caso, para el analizante.

Por otro lado, Deleuze lamenta la huida freudiana de una ontología afirmativa del inconsciente múltiple y diferencial, en favor de la negatividad de la falta que supone con la salida del complejo de Edipo, a través de la castración. Esto introduce a la *pulsión de muerte*, la tendencia agresiva y destructiva con la que Freud intenta explicar el problema del *más allá del principio del placer*. Lo que significa que regresa al pensamiento de lo Uno cuando ya había admitido la afirmación infinita del inconsciente. De tal manera que devuelve al sujeto a una estructura imaginaria que somete su deseo a la exigencia cultural de una normalización identitaria, afín a la civilización. Así, el inconsciente deja de ser creativo para ser un simulacro de la escena de la tragedia edípica.

A partir de este disenso, la clínica psicoanalítica que se propone en esta tesis, consiste en que el deseo no sea obturado por ese deseo del Otro, al que se percibe como un amo. Lejos de este lugar, la finalidad del analista es que el analizante, desde su neurosis, logre desestructurar ese discurso edípico mediante la descomposición del fantasma atrapado en la

¹⁰⁷ Deleuze y Guattari, *El Antiedipo*, 61.

representación y con ayuda de la relación transferencial. Así, al final del proceso, el analista dejará de ser una figura sustituta, si es que la historia que se cuenta el sujeto logra deconstruirse para escuchar su diferencia. En particular, desde la crítica deleuziana, basada en los casos de Freud en los que el complejo edípico era el modelo determinante para pensar la clínica, en efecto, la infinita creatividad del inconsciente deja de fabricar para pasar a petrificarse en una escena que congela una representación. Sin embargo, la escucha de la diferencia invocada en esta tesis, busca alejarse de esta idea de un psicoanálisis al servicio del poder denunciado en el *Anti Edipo*. Todo lo contrario, para el analista, lo que debe tomarse en cuenta es la creatividad productiva que emana del deseo del paciente, esto mediante su discurso, basado en la asociación libre propuesta por Freud, ante la insumisión del inconsciente. En oposición a lo que muchos analistas consideran una labor anclada en la dirección de la cura, el objetivo de esta clínica de la escucha de la diferencia, apunta a la irrupción inédita de la producción de lo inconsciente y, con ello nos referimos como ya se apuntó en el primer capítulo, a todo lo que dice el sujeto, no solamente a través de la palabra, sino en su multiplicidad diferencial disruptiva.

En definitiva, si seguimos la crítica propuesta por Deleuze y Guattari desde el Edipo y su castración simbólica, el psicoanálisis resulta contradictorio, ya que al generar la castración del inconsciente, se desdice de todas las cualidades que le había conferido. Los flujos de deseo constituyentes de este, serían cortados a través de la representación mítica de la familia burguesa, edipizante y castrante de su época, propia de la cultura eurocéntrica. Sin embargo, es justamente esto lo que preocupa a Freud cuando señala a la familia como ejecutante de una cultura represora, lo que haría de esta la cómplice que buscaba el *Anti Edipo*. En suma, el reproche de Deleuze radica en la insistencia freudiana en fomentar e instituir este modelo como herramienta de una alienación identitaria, en complicidad con el sistema social capitalista. No obstante, paradójicamente el descubrimiento freudiano logra, indirectamente, poner este problema al descubierto a fin de elaborar algo distinto y nada despreciable: la inauguración de la escucha de lo inconsciente, y con ello, de la diferencia que lo fundamenta. No obstante, desde su condición social, para Freud, resultaba complicado considerar otras formas de pensar los vínculos que permitían a la humanidad sostener una convención que facilitara su supervivencia, fuera de la peculiar comunidad familiar, vinculada a la aristocracia a la que pertenecían tanto él mismo como sus pacientes. No obstante, ante esto señalaba que:

La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como “derecho”, al poder del individuo, que es condenado como “violencia bruta” {...} El modo de convivencia más antiguo filogenéticamente, y el único en la infancia, se defiende de ser relevado por los modos de convivencia cultural de adquisición más tardía {...} Se tiene la impresión de que estas dificultades serían inherentes a todo desarrollo psíquico; más aún, en el fondo, a todo desarrollo orgánico.¹⁰⁸

En efecto, su contexto social delimita al psicoanálisis a cierto sector de la sociedad europea, lo que le llevó a recibir fuertes críticas al ser considerado como un aparato ideológico y elitista de la civilización, puesto al servicio de los intereses del poder para encorsetar a los sujetos, suponiendo que en todos, se repite el mismo esquema familiar. Es decir que su crítica de una cultura represora no alcanza a visualizar lo que se manifiesta en el *Anti Edipo*. No obstante, lo expuesto en la cita anterior coincide de alguna manera con este, aunque pretenda colocar al sujeto dentro de cierta *normalidad* exigida desde el Estado. Así, alude a un choque externo ejercido sobre las fuerzas provenientes del inconsciente, lo que puede compararse con las máquinas deseantes contra la máquina represora social de Deleuze y Guattari. Estas fuerzas están dadas por lo que aquí Freud denomina poderes en contraposición, tanto de la cultura como del individuo que se resiste y que, o bien se somete a través de su padecimiento o bien genera un deseo revolucionario. Freud considera esto como una consecuencia de la instauración, desde la civilización, de un sistema familiar que de entrada le asigna un lugar; esto es, una determinada identidad limitante de su *voluntad de poder*, que para Freud es la fuerza de lo *inconsciente*. De esta manera se instaura un malestar, en tanto que desde antes de nacer ya se encuentra inmerso dentro de este sistema cerrado y elegido para él desde fuera. En otros términos, al nacer se encuentra a merced de la ley, del deseo del Otro, de este mundo al que llega.

En efecto, a pesar de su valiente denuncia, la idea tal cual de una clínica desedipizante no fue pensada por Freud. No obstante, su propuesta posibilitaría un replanteamiento de la vida en términos subjetivos. Es importante considerar la distancia histórica entre los autores del *Anti Edipo*, dentro del marco del al Mayo del 68 francés, y los principios del siglo XIX

¹⁰⁸ Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, 99-100-101.

ilustrado donde surge el psicoanálisis freudiano que, no obstante, pone en evidencia una subjetividad basada en la representación simbólica de una mitología que, desde su limitada visión, no puede ser destituida sin desfondar la realidad subjetiva del sujeto de su cultura. En definitiva, tanto la propuesta psicoanalítica como la filosofía de Nietzsche, posibilitaron la emergencia de los principios que desmontarían algunas de las supuestas verdades impuestas desde el poder. En este sentido, su aportación a la cultura ha permitido el surgimiento de movimientos posteriores, como los feminismos contemporáneos –con los que existen varios malentendidos que no abordaremos acá–, en una rebelión social que promueve una emancipación de la castración, tan duramente cuestionada. Así mismo, las construcciones filosóficas deleuzianas han sido determinantes en la búsqueda de otras formas de derribar los mitos en los que insistentemente el sujeto se recluye física, ontológica y psíquicamente. Por consiguiente, resulta preponderante partir del reconocimiento de los abismos profundos e infinitos del inconsciente del que emanan.

En definitiva, el inconsciente es imposible de domeñar. Debido a sus cualidades inmanentes, la aspiración a encuartelarlo dentro de sus fantasmas mitológicos resulta imposible. De tal manera que esto no puede ser el objetivo del psicoanálisis. Si bien, el inconsciente puede simular, ocultar, velar y desvelar y, de esta manera engañar a la conciencia, no puede engañarse a sí mismo en su insistencia para desarticular el sentido que va en contra de su naturaleza cambiante, siempre en devenir. Con lo anterior, la denunciada complicidad de Freud con el sistema fracasa –aunque no sea de manera tan intencional–, ante la incertidumbre inaprensible del deseo inconsciente e irracional que mueve al psiquismo. Freud sabía que eso no sería posible, y ello lo sumergió en otras complicaciones para la instauración y validez de su técnica. Por ejemplo, la pregunta sin respuesta de la cura psicoanalítica y del final de análisis, pues ¿qué puede determinar una cura o un final de análisis ante el constante movimiento en devenir del inconsciente que (in)determina continuamente la representación?¹⁰⁹, esa falsa herramienta desde la que tiene que sostenerse la escucha, en tanto que es la única con la que se cuenta a través de la palabra.

¹⁰⁹ La representación freudiana se distingue de la de la filosofía por la cualidad inconsciente que la conforma. *El diccionario de psicoanálisis* de Chemama la define como sigue: “Forma elemental de aquello que se inscribe en los diferentes sistemas del aparato psíquico y, especialmente, de aquello sobre lo cual recae la represión {...} Constituye clásicamente, dentro del vocabulario de la filosofía `el contenido concreto de un acto de pensamiento. S. Freud retoma este término, pero su sentido está evidentemente modificado por el simple hecho de la hipótesis del inconsciente. Freud opone así, desde sus primeras obras, representación y afecto. Cuando un acontecimiento (véase trauma), incluso una simple percepción, se ha mostrado inasimilable, el afecto que estaba ligado a ella es desplazado o convertido en energía somática, y forma así el síntoma. Es la representación la que

{...}cabe afirmar que el título reivindicado por el análisis, de que él cura las neurosis asegurando el gobierno sobre lo pulsional, es siempre justo en la teoría, pero no siempre lo es en la práctica. Y ello porque no siempre consigue asegurar en medida suficiente las bases para el gobierno sobre lo pulsional.¹¹⁰

Lo pulsional¹¹¹ es el quehacer propio del deseo inconsciente que empuja constantemente al psiquismo, es el corazón mismo del inconsciente en tanto que productor de deseo. De esta manera la racionalización del inconsciente en el dispositivo freudiano deviene un impasse. En otros términos, la representación para él no pertenece solo al ámbito del pensamiento concordante, sino de lo inconsciente indeterminado e indeterminable. De ahí que, para Freud, psicoanalizar constituye, “junto con educar y gobernar, una labor ‘imposible’, en que se puede dar anticipadamente por cierta, la insuficiencia del resultado”.¹¹² De hecho, la irracionalidad del inconsciente como su fundamento más profundo constituye una de las grandes aportaciones de Freud a la humanidad, lo que más destaca es que en este reina lo ominoso, lo extraño e inasible. No sólo bajo una visión de negatividad o de contradicción, sino como un abismo desconocido al que no se tiene acceso libre y directamente pero, que sin embargo, está en movimiento, pulsante, por tanto, produce efectos. Así, construye subjetividades. En este sentido, su atrevimiento nos recuerda la invitación nietzscheana de *Zarathustra* a penetrar en el abismo que nos habita, a la valentía de perder el miedo a hallar la *verdad* que tanto hemos tratado de ocultar como sujetos, a través de la censura que arrastra el deseo hasta la represión original más avasallante que impone la civilización. Por lo tanto, la invitación freudiana es, como la de Nietzsche, un lanzamiento de dados hacia lo incierto

propriadamente hablando es reprimida. Esta se inscribe en el inconsciente bajo la forma de una huella mnémica. Los dos términos pueden en cierto modo llegar a confundirse, aún cuando la representación constituye más precisamente, un investimento de la huella mnémica. Por otro lado, Freud distingue ‘representación de palabra’ (Wortvorstellung) y ‘representación de cosa’ (Sachvorstellung o Dingvorstellung). El hecho de que sean las representaciones de cosa las que caracterizan al inconsciente, mientras que lo verbal parece depender de la ‘toma de conciencia’, podría dar la impresión de que, para él, el inconsciente tiene como contenido ‘representaciones’ esencialmente visuales, imágenes. Parece más adecuado destacar que las representaciones no subsisten en los diferentes sistemas psíquicos (véase conciencia) sino bajo la forma de huellas mnémicas”. (387-388).

¹¹⁰ Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable” (1937), en Obras Completas, Vol. XXIII, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001) 232.

¹¹¹ “Una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede hacerlo la representación que es su representante {...} Si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella {...} moción pulsional cuya agencia representante-representación es inconsciente”. (S. Freud, *Lo inconsciente*), 173.

¹¹² S. Freud, *Análisis terminable e interminable*, 249.

del devenir. En este sentido, en el citado texto *El malestar en la cultura*, admite lo siguiente en relación a la pulsión de muerte:

Puesto que la hipótesis de esta pulsión descansa esencialmente en razones teóricas, es preciso admitir que no se encuentra del todo a salvo de objeciones teóricas. Pero es así como nos aparece en este momento, dado el estado actual de nuestras intelecciones; la investigación y la reflexión futuras aportarán, a no dudarlo, la claridad decisiva.¹¹³

En este sentido, nunca consideró concluida su teoría, de ahí su insistencia en encaminarla por el sendero de la ciencia, lo que constituye su gran *fracaso*, ya que su pensamiento sale de la norma del racionalismo sobre el que se funda esta. Conciente de ello, al igual que Nietzsche, fue un destructor de valores. De manera constante hizo alusión a la idea de nuevos psicoanalistas que continuarían el camino. De tal manera que, así como para Nietzsche, una verdadera filosofía estaba por venir; Freud, vaticinó su propia caída en tanto que otros vendrían a continuar lo que él había inaugurado. Como hombre de ciencia, no podía pensarlo de otra manera. Así, la propuesta deleuziana de la repetición de la diferencia, encuentra en las limitaciones freudianas un camino para continuar esta búsqueda humana que posibilite un *mejorestar* en el mundo.

Volviendo al *Anti Edipo* y a su planteamiento del proceso esquizo, en respuesta a la crítica de la familia tradicional como herramienta del psicoanálisis y causa directa de la limitante que conduce a las neurosis; desde la clínica, surge el conflicto ante una indeterminación subjetiva que comprende ciertos riesgos. La experiencia de la escucha psicoanalítica indica que la indeterminación absoluta sumerge al sujeto en una nada estéril que supondría la muerte psíquica ante la angustia, pues la condición de la vida humana en comunidad implica la necesidad de entenderse con el mundo. Este conflicto interpela al analista delante del paciente que asume que viene a análisis en búsqueda de una identidad. De ahí que la indeterminación que se genera en el proceso genere un sufrimiento a veces indecible. Por ejemplo, cuando desde la posición trans se busca una definición acorde con esa subjetividad que, por muy fuera del sistema, sigue siendo una determinación, una manera de posicionarse subjetivamente. Lo mismo pasa con lo no binario, el homosexual, el hombre que se encuentra impotente ante cualquier desafío o el ama de casa insatisfecha, es decir, esto

¹¹³ S. Freud, *El malestar en la cultura*, 117.

le pasa a las personas como parte de una sociedad; finalmente todos estos adjetivos son una salida frente a lo inefable de la experiencia subjetiva. No obstante, se pretende que esta identidad sea flexible, ya que debido a la inconsistencia del psiquismo y de su entorno, este se encuentra en constante quiebre. Pues bien, esta propuesta clínica halla una salida en la multiplicidad de la diferencia propuesta por Deleuze. En tal sentido, el análisis tendría que estar del lado de una subjetividad móvil, fundamentada en la escucha de la diferencia que, al tener un lugar, movilice las representaciones en aras de una mejor vida, un *mejorestar* para el individuo en un movimiento subjetivo en constante ajuste y desajuste de las condiciones múltiples y singulares de cada historia. Así mismo, coincidimos con Deleuze y Guattari, cuando dicen que el Edipo produce:

{...} personas globales que no preexisten a las prohibiciones que las fundamentan, y las diferencian entre sí y con relación al yo. De tal modo que la transgresión de lo prohibido se convierte correlativamente en una confusión de personas, en una identificación del yo con las personas, en la pérdida de las reglas diferenciadoras o de las funciones diferenciales. Sin embargo, de Edipo, debemos decir que crea ambas, las diferenciaciones que ordena y lo indiferenciado con que nos amenaza.¹¹⁴

En efecto, cuando Freud crea el psicoanálisis, observa un mundo donde el sujeto que él conoce se había conformado de cierta manera. Así pues, concibe, a partir de su descubrimiento del inconsciente, un dispositivo que funcione como mediador entre el afuera amenazante y estructurante del inconsciente indomable, que se resiste desde su interior. Sin embargo, lo que descubre con el modelo edípico es que el sujeto permanece atravesado por la diferencia que le constituye y que se experimenta como escisión, debido al sistema en el que habita, al que se resiste, pero del que no puede salir vivo. Esta vivencia subjetiva genera la aspiración ilusoria de una identidad absoluta. El individuo acude a un análisis porque se siente roto, en búsqueda de la recomposición de una supuesta totalidad imposible de alcanzar que se le exige desde fuera, ya sea desde la familia, la comunidad, la cultura, etc. En este sentido, el análisis posibilitará o dificultará la realización de esa ilusión, mediante la apertura ante la diferencia que le conforma, plena de potencialidades múltiples por venir.

¹¹⁴ Deleuze y Guattari, *Capitalismo y esquizofrenia*, 84.

Con todo, Deleuze y Guattari, reconocen que a pesar de la clausura representacional del inconsciente, el psicoanálisis permite elaborar una lógica de liberación en relación con el dominio normalizante del poder. Para su pensamiento, lo ideal sería proporcionar una salida hacia “la posibilidad de vivir más allá de la ley del padre, más allá de toda ley, es tal vez la posibilidad más esencial que aporta el psicoanálisis”.¹¹⁵ Ahora bien, con esta intención, Deleuze y Guattari introducen su esquizoanálisis, mediante el que intentan desedipizar el inconsciente. Consiste en una especie de revolución analítica de recomposición de sus aspiraciones, que van más allá de su práctica. En efecto, pretenden colocar al inconsciente desde lo esquizo, alejándolo de la neurosis en que lo había encerrado el psicoanálisis, con la intención de llevarlo a espacios más amplios. Resulta evidente que su propuesta trasciende el dispositivo práctico de la escucha, se trata de la construcción ideal del sujeto colectivo de la enunciación, acorde con el ambiente revolucionario de su momento. Para ello, lanzan la pregunta: “¿El esquizo enferma por no entrar en el Edipo o por el esfuerzo de introducirlo dentro de este?”¹¹⁶ La respuesta puede ser afirmativa en ambos casos. Sin embargo, es muy distinto concebir esta idea dentro del ámbito de lo social y de lo colectivo, que en el plano individual y afectivo de la determinación subjetiva de quien acude a un análisis. Si bien, se aspiraría a un replanteamiento en este sentido, en definitiva, será el propio analista quien llegue hasta donde pueda con su análisis. Es preciso no forzar, desde la clínica, ni un movimiento edipizante-identificador y sin salida, ni uno esquizo que ponga en peligro la definición subjetiva que lanzaría al total desamparo de la indeterminación al sujeto.

Como se ha mostrado, el empeño del esquizoanálisis por sacar al sujeto de un análisis petrificante, se asocia al pensamiento intempestivo que lo liga a Nietzsche en tanto que liberación de la ortodoxia. Se trata de la lucha por rescatar al inconsciente de las cadenas de la metafísica tradicional en la que lo supone atrapado por el psicoanálisis, a fin de liberar la diversidad y abundancia de sus múltiples devenires. Lo anterior, implica soltar la estructura edípica que lo aprisiona. De igual manera, el énfasis del modelo, en algunos casos, proporciona tranquilidad a un analista que muestra así su dificultad para ocupar el lugar de la escucha. Esto denuncia un analista edipizante, dado que no ocupa el lugar del no saber que le convoca. Por el contrario, su pretensión de saber lo introduce en un juego perverso de manipulación en el que el paciente se convertiría en una marioneta. De manera que, así como

¹¹⁵ Deleuze y Guattari, *Capitalismo y esquizofrenia*, 87.

¹¹⁶ Deleuze y Guattari, *Capitalismo y esquizofrenia*, 97.

es preciso no forzar una desobjetivación mediante la desedipización del sujeto, tampoco es conveniente aferrarse a esta. Por esta razón, la escucha de la diferencia requiere de un cuidado metódico, pero respetuoso de las posibilidades y de la potencia del otro: el analizante que se somete a la escucha. Definitivamente, desde nuestra lectura, lo contrario se contrapone con la propuesta de la asociación libre y de la escucha flotante como reglas fundamentales del dispositivo freudiano. En todo caso, este tendría que emplear otra estrategia acorde con esas aspiraciones encorsetantes, que utilizara por ejemplo la sugestión como método. De este modo, perdería su originalidad convirtiéndose en una terapéutica, que no tuviera reparo en emplearla como técnica. Encontramos esta salida en la llamada psicología del yo,¹¹⁷ en cuya práctica, el propósito principal aspira a la representación de un yo sintetizador del desequilibrio psíquico, lo que genera la rigidez propia del dogmatismo de una civilización, a decir de Nietzsche, nihilista. Pero esto no es lo que propone Freud con su dispositivo, por más que se lo utilice como argumento. De hecho, uno de los logros que aporta su modelo edípico, es poner en evidencia que ese intento de unificación del sujeto dentro de una identidad representativa, lo convierte en una especie de autómeta, objeto tanto de un sistema social como de una práctica susceptible de corromperse para servir al poder. El objetivo finalmente, es su puesta en marcha en función de que los sujetos en análisis logren emanciparse de las etiquetas y de los diagnósticos que se han venido colgando a lo largo de sus historias. De este manera, pasar a otro tipo de subjetividad, más acorde con la decisión que conlleve un *mejorestar* en el mundo. En este sentido, la crítica del *Anti Edipo* tendría que dirigirse a los psicoanalistas –como lo hace Lacan en su *discurso*¹¹⁸– pues la puesta en marcha del psicoanálisis depende de quienes hacen la función de analista. Por ello, se dice que no existe el psicoanálisis en singular sino los psicoanálisis.

Por otro lado, es importante enfatizar que Deleuze y Guattari desarrollan una crítica del psicoanálisis productiva, con la finalidad no de su exterminio, sino de la recuperación de

¹¹⁷ “Doctrina psicoanalítica de origen norteamericano, representada por E. Kris, H. Hartmann y R. Lowenstein, a la que se podría vincular a Ana Freud, que hizo del ego (Yo) el centro de la realidad del sujeto {...} se ha situado en la perspectiva de una psicología de adaptación a la realidad. El libro sobre el cual se basa es “La psicología del yo y el problema de la adaptación” de Hartmann (1930), que se apoya en los trabajos de Freud posteriores a 1920, que dan una importancia creciente al yo y sus mecanismos de defensa, desinteresándose del estudio del ello y las pulsiones, centro de sus primeras investigaciones. Las tesis de la psicología del yo, que restablecen en el ser humano una suerte de equivalencia de la conciencia en el sentido filosófico y modifican sensiblemente el sentido de la práctica analítica, han sido vivamente discutidas por Lacan en sus primeros seminarios”. (*Diccionario de Psicoanálisis*, bajo la dirección de Roland Chemama. Amorrortu Editores: Buenos Aires, 1998), 350.

¹¹⁸ Jacques Lacan, *Breve discurso a los psiquiatras*, (En el Cercle Psychiatrique 1967).

lo que funciona en términos revolucionarios. Aunque, a decir de Philippe Mengue, se trata de una especie de reelaboración de sus componentes ontológicos, puestos al servicio de lo peor de nuestra sociedad capitalista y de nuestros deseos.¹¹⁹ En virtud de lo anterior, interpretan al inconsciente del psicoanálisis como una simple reducción al triángulo de papá, mamá, yo. Así mismo, argumentan que el inconsciente no es una representación, sino una constante producción. Paradójicamente, es sobre todo este trabajo insistente, pulsante e irracional del inconsciente, con lo que el psicoanálisis entra en conflicto de manera continua. Así, procura llevarlo más allá de la representación estructural del modelo de la metafísica, no obstante, su expresión requiere de una vasta producción de disfraces en devenir. Esta problemática condiciona la emergencia de un replanteamiento de sus posturas tanto sociales como políticas, así como de su práctica clínica. Ante todo, habría que partir de las nuevas demandas de análisis, de quienes todavía se acercan al diván en la aparente búsqueda de una definición subjetiva, cuando la opresión social y cultural empuja dolorosamente hacia una definición castrante y delimitante de la diversidad que nos habita. En este sentido, se hace necesaria una escucha basada en la marca de una escisión en el sujeto, ante la posibilidad de un devenir azaroso que diga nietzscheanamente sí a la alteridad de su multiplicidad, mediante la aceptación de la diferencia inmanente y singularizante.

Para concluir, es importante enfatizar que tanto Deleuze como Freud y Nietzsche, critican la misma estructura racional de la cultura y de la filosofía. Como ya se ha visto, Deleuze lo hace a partir de un momento político revolucionario que marcó el devenir de la historia social contemporánea; Nietzsche, con la herencia de su pensamiento intempestivo y transmutador de valores, siempre con el énfasis hacia el azar y el riesgo que implica la experiencia afirmativa de la vida y, Freud, desde la curiosidad de un médico que aspiró a descubrir el hilo negro de la subjetividad humana, con el propósito de sosegar su sufrimiento.

Solo para enfatizar en las correspondencias de sus pensamientos, me permito exponer lo siguiente. A propósito de la crítica deleuziana a la pulsión de muerte como cómplice del sistema político, en el *Malestar en la cultura* se halla una profunda crítica a la civilización, equiparable a la que hace Deleuze al capitalismo, aunque quizá vista desde el pensamiento ortodoxo que censura Deleuze. Allí Freud la piensa como consecuencia de la pretensión limitante y estructurante de la cultura:

¹¹⁹ Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, 29.

Estas multitudes de seres humanos deben ser ligados libidinosamente entre sí; la necesidad sola, las ventajas de la comunidad de trabajo, no los mantendrían cohesionados. Ahora bien, a este programa de la cultura, se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno.¹²⁰

Lo que se aprecia en esta cita, es que *la pulsión de muerte* constituye una consecuencia revolucionaria de la aspiración de dominio que la civilización pretende ejercer sobre los sujetos en su afán por domeñar al inconsciente y, que Freud, de alguna manera negativiza, mientras que para Nietzsche y Deleuze, es potencia. De esta forma, utiliza este concepto para dar cuenta de la irrupción de la diferencia inherente a lo inconsciente, a través de esta fuerza que en primera instancia es orgánica y que al chocar con la cultura deviene psíquica.

Para finalizar esta parte, cabe aclarar que la representación que critica Deleuze al psicoanálisis, es la de lo igual de la metafísica tradicional. Contrario a esto, para Freud, al ser inconsciente, no alcanza una determinación absoluta, por ello, la representación es en sí problemática, debido a que esconde la multiplicidad de la diferencia, como lo señala Deleuze. En este sentido, la representación ostenta un estatuto tanto negativo como afirmativo en la clínica psicoanalítica, en tanto que es susceptible de modificación, de transvaloración. Es decir que esta propiedad del psiquismo puede emplearse como una herramienta para dar lugar a la diversidad subjetiva por medio de la plasticidad de esta *otra* representación, que desfigura y rompe con el pensamiento racional.

Diferencia, repetición y psicoanálisis*

En el contexto de su lectura nietzscheana, Deleuze, en *Nietzsche y la filosofía* (1962), retoma la crítica de los valores en favor de una transfiguración afirmativa de la diversidad. Argumenta que en esa valoración tradicional existe un plano diferencial en su origen, que en

¹²⁰ S. Freud, *El malestar en la cultura*, 118.

* A lo largo de su obra, Deleuze menciona una gran cantidad de autores que constituyen el fundamento para su ontología de la diferencia. Abundar en estos resultaría desbordante para esta tesis. Nos concretamos en hacer mención de ellos y profundizar en los autores y conceptos específicos en los que se fundamenta este trabajo: Freud, Deleuze y Nietzsche. Por tanto, es importante tomar en cuenta que, si bien algunas de estas ideas se abordan directamente en el texto, debe considerarse la premisa de su exuberante influencia filosófica. Destacan entre otros: Spinoza, Hegel, Leibniz, Kant, Althusser, Hume, Bergson, Proust, Kant, Marx, Kierkegaard, Péguy, Klossowski, Descartes, Fichte, Hegel, Hölderlin, Kafka, etc.

cuanto a su nivel de valor para todos, es ignorado por la metafísica tradicional. De acuerdo con esto, Nietzsche propone la genealogía como método filosófico, alejado tanto de la universalidad como de la semejanza. Dicha genealogía constituye el plano diferencial que separa a los valores de su propio valor.¹²¹ En este sentido, la diferencia es condición de posibilidad para lo inédito, para lo intempestivo que, de acuerdo con los principios metafísicos, se percibe como sinsentido. Así, propone que el filósofo por venir, estaría centrado en esta genealogía que constituye una acción, contraria a la reacción emanada del rencor de la metafísica en su imposición de valores indiferenciados, unificados, totalizados. A partir de esta transvaloración, Nietzsche imagina un cambio radical en la humanidad, “una nueva filosofía y una nueva determinación de los valores en el futuro”.¹²² Pues bien, Deleuze enfatiza esta concepción nietzscheana que va de la transvaloración a la diferencia como constitutiva del pensamiento. De manera que ya no es el conocimiento lo que ordena el ser, sino la diferencia la que abre la posibilidad a otras formas de pensar. Desde Platón y hasta antes de Nietzsche y su transvaloración, la metafísica buscaba el dominio de la realidad por parte del sujeto. El ser había sido pensado como identidad en la unidad, junto con el pensamiento, se definía en la correspondencia entre el sujeto y el objeto, entre la idea y la cosa. La temporalidad se remitía a un tiempo inmóvil en el que el ser se identificaba con un tiempo presente, con el aquí y el ahora del hábito, en una línea recta estática. En cambio, en la lectura transvalorativa de Deleuze, de lo que se trata es de pensar la diferencia en la aparente unidad del ser. Considera que no hay reconciliación posible, lo que problematiza la idea de la representación, de ahí que lo inédito posible sea la repetición de la diferencia.

Ahora bien, no se puede pensar esta repetición si no es dentro de un tiempo y de un lugar que permitan su irrupción, como el acontecimiento que marca la posibilidad de la existencia del ser que se revela en la repetición de la diferencia. Por eso, Deleuze se pregunta por la temporalidad como la irrupción de este acontecimiento que difiere y que escinde al sujeto, que involucra su tránsito en devenir. En este sentido, es la repetición de la diferencia la que supone su propia imposibilidad, pues el acontecimiento se encuentra en el aparente retorno de lo mismo propuesto por Nietzsche, aparente porque su diferencia intrínseca determina su imposibilidad de repetirse. De modo que Deleuze continúa con la crítica nietzscheana opuesta al hegelianismo, que consideraba a la diferencia y a la repetición como

¹²¹ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 9.

¹²² G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 10.

algo negativo, del orden de lo contradictorio; por ende, escurridiza e inaprehensible. Contrario a esto, argumenta que ya no es posible definir al mundo desde la representación sostenida en identidades o contradicciones fijas, los supuestos identitarios de la representación han caído y es necesario un replanteamiento de estos valores en los que se asienta la cultura.

En virtud de lo anterior, en *Diferencia y repetición*, Deleuze sostiene que la experiencia de la vida acontece en forma de repeticiones y que aún en las más mecánicas y estereotipadas, es posible encontrar diferencias, es decir, que “la diferencia se esconde en la repetición”.¹²³ Al ser la repetición una singularidad y no una generalidad –ya que no puede remitirse a la sustitución de particulares, como lo haría esta–, es por tanto insustituible, por ello se repite. No pertenece al ámbito de las equivalencias como sería el caso de la generalidad, pues no se conforma con la sustitución de semejanzas, sino que intenta repetir genuinamente lo primordial irreemplazable. “Se oponen pues, la generalidad de lo particular, y la repetición como universalidad de lo singular”.¹²⁴ De esta manera, la repetición concierne, paradójicamente, al ámbito de lo irrepitible, de lo insustituible; aunque su percepción aparente una similitud o una equivalencia, “...el hecho de que se pase por grados de una cosa a la otra, no obsta para que medie una diferencia de naturaleza entre ambas”.¹²⁵ La tarea que propone Deleuze consiste en un desplazamiento de esa representación que se repite, a fin de hallar la diferencia que esconde en su disfraz. Para ello, utiliza el modelo freudiano de la repetición por represión, y lo cuestiona: ¿se repite porque se reprime? Aunque, refiere que Freud en *Más allá del principio del placer*, argumenta que la pulsión de muerte, más que una instancia negativa, es la que posibilita que la repetición surja. En este sentido, es la idea de la muerte la que reafirma la repetición, de ahí que esta adquiera un estatuto de positividad, pues al procurar la repetición, procura también la vida. No obstante, esta repetición aparece como disfraz de las manifestaciones del inconsciente, de tal forma que estas constituyen una repetición que proviene de la pugna entre las fuerzas contrarias entre el yo y el ello.¹²⁶ En

¹²³ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 8.

¹²⁴ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 22.

¹²⁵ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 22.

¹²⁶ Dos de las tres instancias psíquicas que, junto con el superyó, instauran la segunda tópica del aparato psíquico propuesto por Freud en *El yo y el ello*, (S. Freud, Obras Completas, Vol. XIX, Amorrortu Editores, Buenos Aires: 2001). El “ello” constituye el reservorio de lo inconsciente, se trata de un factor biológico, concebido como el gran reservorio de la libido. De acuerdo con Laplanche y Pontalis (Diccionario de psicoanálisis, Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, Editorial Paidós, Argentina-2004) “constituye el polo pulsional de la personalidad; sus contenidos, expresión psíquica de las pulsiones, son inconscientes, en parte hereditarios e innatos, en parte reprimidos y adquiridos. El término es introducido por Freud gracias a Georg Groddeck, quien,

efecto, para Deleuze, la repetición no es material sino simbólica; en su estatuto de disfraz, constituye en esencia un símbolo o un simulacro que esconde la diferencia, no de opuestos o de inversiones, sino como la materia misma de la repetición. De manera que responde al cuestionamiento que hace a Freud sobre la represión invirtiendo su sentido: no se repite porque se reprime, todo lo contrario, “se reprime porque se repite”.¹²⁷ Como consecuencia, la repetición es una máscara, la representación de la diferencia que la engendra.

Ahora bien, el dispositivo psicoanalítico en palabras tanto de Freud como de Deleuze es una repetición, igual que lo es su herramienta primordial, la transferencia. Es en este sentido que Deleuze da vuelta a la repetición como obstáculo en el análisis, a fin de erigirla en la única posibilidad para la *cura* analítica.

Si la repetición nos enferma, es ella también quien nos cura; si nos encadena y nos destruye, es igualmente ella quien nos libera, testimoniando en ambos casos su potencia “demoníaca”. Toda la cura es un viaje al fondo de la repetición.¹²⁸

La idea de la repetición de la diferencia como posibilidad para la cura en análisis proviene a su vez de una noción freudiana, anterior al surgimiento del *yo* y *el ello* y de *la pulsión de muerte* que engendra la compulsión a la repetición. Se trata de lo que Freud llama una metáfora de la conformación del *aparato psíquico* constituido a partir de esta. En su *Proyecto*, citado anteriormente, propone un *aparato psíquico* que se compone de cantidades de cargas energéticas distribuidas dinámicamente al interior del organismo. Las diferencias entre estas cantidades energéticas son percibidas como cualidades en el plano sensible. El choque entre los estímulos externos e internos, generados por las diferencias de fuerzas energéticas, provocan la cualidad de la percepción afectiva que posibilita el surgimiento del psiquismo, es decir, de un sujeto.

a su vez, lo extrae de su lectura de Nietzsche en referencia a lo impersonal y, por así decirlo, necesario por naturaleza en nuestro ser”. (112). “Por su parte, el “superyó”, representa la instancia censora de las fuerzas que movilizan el aparato, provenientes del ello”. De acuerdo con el diccionario citado, su función es comparable a la de un juez o un censor con respecto al yo. Sus funciones son la conciencia moral, la autocensura y la formación de ideales. En cambio, el “yo” funge como mediador entre esas dos instancias en oposición a fin de regular la dinámica energética interior al aparato psíquico.

¹²⁷ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 45.

¹²⁸ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 46-47.

La conciencia nos da lo que se llama *cualidades*, sensaciones que son *algo otro* {anders sind} dentro de una gran diversidad, y cuya alteridad {Anders} es distinguida según nexos con el mundo exterior {...} Uno vislumbra que el carácter de cualidad {*la sensación conciente*} sólo se produce allí donde las cantidades están desconectadas lo más posible. Es claro que ellas no se dejan eliminar por completo, pues también a las neuronas w {neuronas de la percepción}, tenemos que pensarlas investidas con Qh {quantum energético} y aspirando a la descarga.¹²⁹

Se trata de una construcción teórica muy primigenia de su obra, considerada como la génesis del psiquismo, en el que se asienta la subjetividad. En esta concepción, la determinación científica todavía invade gran parte de su lenguaje. Sin embargo, se descubre en este texto el elemento diferencial que coincide con la concepción deleuziana del ser que emana de la repetición de la diferencia de fuerzas. En este sentido, en la repetición, de alguna manera la diferencia es percibida por el sujeto. Así, al conformarse mediante aparentes repeticiones, el sujeto se conforma de diferencias. Deleuze, contrario a Freud –quien da cuenta de ello a través de una intrincación representacional tanto conciente como inconsciente–, sostiene que el pensamiento que da lugar al ser solo puede surgir de la irrupción de la diferencia, pues solo esta incita a la creatividad del pensar. Sentir o pensar es lo que condiciona la posibilidad del conocimiento que la realidad de la metafísica tradicional exterioriza y ordena en el campo de la representación. Una representación que, como ya hemos apuntado, para Freud, es muy distinta a la de la filosofía que denuncian tanto Nietzsche como Deleuze, ya que no atañe al pensamiento conciente. Con todo, al fundarse a partir del juego diferencial del choque de las cantidades de energías internas y externas, la representación freudiana surge de diferencias. De modo que, por un lado, Deleuze, resalta la tendencia de la filosofía tradicional a clausurar el pensamiento, al suponer al yo y a la realidad como campo trascendental de donde este surge. Mientras que para Freud, del resultado de las fuerzas en pugna surge lo inconsciente, es decir, la conciencia pierde su lugar preponderante dentro del psiquismo. Es así que mientras que Deleuze concibe este proceso en términos del pensamiento; Freud, en cambio, subraya lo inconsciente que lo rebasa. No obstante, el pensamiento para Deleuze, está más cerca de este concepto freudiano que de la pretendida certeza de la metafísica.

¹²⁹ S. Freud, *Proyecto*, 352-354.

Ahora bien, en *Diferencia y repetición*, en contraste con otros textos posteriores, como el citado *Anti Edipo*, Deleuze otorga una relevancia afirmativa al concepto freudiano de la pulsión de muerte, ya que es esta quien sostiene esa repetición, a través de su constante e incesante empuje hacia la aparente autodestrucción que se repite, hasta su retorno a lo inanimado. Así, sustituye la tendencia freudiana a la instauración de una repetición motivada por la pulsión de muerte que la sujetaba a la representación, concediendo relevancia al disfraz como una verdad que, para Deleuze, niega la diferencia. Es decir, desde su lectura, para Freud la repetición ostenta una pretensión de certeza que sustituye la indeterminación, que para el pensamiento dogmático es problemática. Por otro lado, sostiene que la verdadera labor de la pulsión de muerte se hallaría en la resolución de una pregunta que desafiara al pensamiento, pues ante su indeterminación, este es susceptible de reemplazar un deseo de nada por la diferencia que supone un valor intrínseco afirmativo y no nihilista.

Lo negativo no es el motor. Hay, más bien, elementos diferenciales positivos que determinan a la vez la génesis de la afirmación y de la diferencia afirmada. Esta génesis de la afirmación como tal es lo que se nos escapa cada vez que dejamos la afirmación en lo indeterminado, o que ponemos la determinación en lo negativo. La negación resulta de la afirmación: esto significa que la negación surge como consecuencia de la afirmación, o junto a ella, *pero sólo como la sombra del elemento genético más profundo*, de esa potencia o de esa “voluntad” que engendra la afirmación y la diferencia en la afirmación.¹³⁰

En efecto, tanto el psiquismo del psicoanálisis como el devenir del ser de la filosofía de Deleuze se constituyen de repeticiones, estas esconden a la diferencia como potencia inmanente que es afirmación para la vida. Recordemos que para Freud el inconsciente además de atemporal es afirmativo, en él no existe la negación, este es siempre una afirmación. Sin embargo, para Deleuze, Freud confunde esa potencia afirmativa de la diferencia con la negatividad de la pulsión de muerte. En este sentido, desde su perspectiva, la pulsión de muerte surge como una sombra de la voluntad de poder afirmativa; su concepción mortífera o nihilista es la consecuencia de poner la determinación en lo negativo, esto es, en la representación que le disfraza, que es en sí, la muerte de la diferencia y de su potencia.

¹³⁰ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 100.

Otra manera de mostrar la irreductibilidad de la diferencia, Deleuze la toma del modelo geométrico de la simetría. Sobre esto considera que incluso en su falsa apariencia, es la diferencia la que le brinda su estatuto representado en su aparente similitud. En cuanto a la ritmología, la repetición de la diferencia se presenta a partir de la división regular del tiempo que simula la irrupción de elementos idénticos, determinados por la variación de sus intensidades, cuya falta, haría imposible su percepción: “También aquí, lo desigual es lo más positivo”.¹³¹ Estos ejemplos son considerados por Deleuze para precisar, que en la repetición es necesario encontrar el elemento diferencial, la singularidad que emana de su insistencia: “De todos modos, la repetición es la diferencia sin concepto”.¹³² En todo caso, habría que distinguir dos tipos de repeticiones, una exterior, basada en la representación de conceptos, falsa porque sería repetición aparente de lo mismo; la otra, interna al sujeto, genuina por su despliegue de la diferencia, creadora de la singularidad de la idea. Mientras que la primera se comprende en la representación del concepto, la segunda *se comprende a sí misma en la alteridad de la idea, en la heterogeneidad de la representación*; es decir, una se identifica con la metafísica tradicional, mientras la otra atañe a la ontología de la diferencia propuesta por Deleuze, y al *(des)orden* de lo inconsciente propuesto por Freud, ya que brinda importancia a la singularidad del acontecimiento, de la alteridad propia de lo heterogéneo. En este sentido, la repetición exterior tendría el estatuto de envoltorio del efecto de la primera, que esconde la diferencia que la fundamenta y que constituye lo *Otro*, en la repetición de lo *Mismo*. De tal manera que la repetición es en sí misma un disfraz; su verdad se aloja en una simulación –máscara y acción de disfrazarse–, pues se realiza al mismo tiempo que se repite, ocultando y mostrando de manera latente y material al sujeto que insiste a través de sus elementos. Este elemento repetido es la diferencia, espíritu de toda repetición que constituye la potencia de la singularidad que la determina.

Hay que tomar en cuenta que la repetición de la diferencia para Deleuze implica la determinación indeterminable del tiempo, una temporalidad que crea subjetividades –*el yo o Moi como potencia en devenir*. Esta divide al ser a partir de una escisión que le provee de cierta realidad interna y externa. Determinación que le es dada ya por la representación –*el yo*–, y que surge de ese acomodamiento de la diferencia en la línea recta e imaginaria del tiempo; lo que constituye el acontecimiento del ser en devenir:

¹³¹ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 50.

¹³² G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 53.

¿Cómo explicar que cuando la repetición se refiere a las repeticiones, cuando las reúne a todas e introduce en ellas la diferencia, adquiere al mismo tiempo un poder de selección temible? Todo depende de la distribución de las repeticiones bajo la forma, el orden, el conjunto y la serie del tiempo. Esta distribución es muy compleja. Según un primer nivel, la repetición del Antes se define de manera negativa y por defecto: se repite porque no se sabe, porque no se recuerda, etc., porque no se es capaz para la acción {el problema de la repetición para Freud} {...} El “se” significa, por lo tanto, en este caso, el inconsciente del Ello como primera potencia de la repetición. La repetición del Durante se define por un hacerse-semejante o un hacerse-igual: se llega a ser capaz para la acción, se llega a ser igual a la imagen de la acción, el “se” ahora significa el inconsciente del Yo {Moi}, su metamorfosis, su proyección en un Yo {Je} o yo {moi}-ideal como segunda potencia de repetición {...} Esa segunda repetición del Durante es aquella donde el héroe se apodera del disfraz mismo, reviste la metamorfosis que le restituye de un modo trágico, con su propia identidad, el trasfondo de su memoria y de toda la memoria del mundo, que él pretende, convertido en capaz de actuar, igualar al tiempo eterno {...} Pero en todo esto, todo depende de la naturaleza del tercer tiempo {...} La tercera repetición es la que los distribuye según la línea recta del tiempo, pero también la que los elimina, los determina a no operar sino una vez por todas, conservando el “todas las veces” únicamente para el tercer tiempo {...} La frontera ya no está entre una primera vez y la repetición que hipotéticamente hace posible, sino entre las repeticiones condicionales y la tercera repetición, repetición en el eterno retorno que hace imposible el retorno de las otras dos. Sólo hay eterno retorno en el tercer tiempo: es allí donde el plano fijo se anima de nuevo, o donde la línea recta del tiempo, como arrastrada por su propia longitud, reforma un anillo extraño, que de ningún modo se asemeja al ciclo precedente, pero que desemboca en lo informal, y que no vale más que para el tercer tiempo y lo que le pertenece {...} sólo vuelve lo incondicionado en el producto como eterno retorno. La fuerza expulsiva y selectiva del eterno retorno, su fuerza centrífuga, consiste en distribuir la repetición en los tres tiempos, pero también en hacer que las dos primeras repeticiones no vuelvan, que sean una vez por todas, y que únicamente por todas las veces, por la eternidad, vuelva la tercera repetición que gira sobre sí misma. Lo negativo, lo semejante, lo análogo son repeticiones pero no vuelven, han sido echados para siempre por la rueda del eterno retorno.¹³³

¹³³ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 434-437.

Lo anterior supone la idea de una temporalidad fuera de toda representación limitante, hacia la ruptura de un tiempo condenatorio, que posibilite la apertura decisiva proyectada al devenir, para dejar de dar vueltas al pasado representado de lo mismo. Esto nos remite de nuevo a la tradición del pensamiento griego, que de alguna manera establece la ilusión de la línea recta del tiempo. Desde los presocráticos, la insistencia por ordenar la realidad percibida como caos en el mundo, obligó al ser humano a sobredeterminar su experiencia sensible e intelectual dentro de este. Así, para los primeros pensadores, el tiempo es la medida del aion, del caos múltiple de lo eterno, que solo cobra sentido cuando se mide a partir de su duración periódica. De esta, asume una forma que clausura y secciona, a fin de ordenar, una atemporalidad original: el caos sinsentido originario, previo a la creación. Simultáneamente, la creación del alma es paralela a la del cielo, así como a la del tiempo numerable que rompe con la indeterminación del ananké, lo que introduce el logos como fuerza que se le opone. Los griegos conciben este movimiento como la eternidad delimitada en lo Uno del logos. Para Platón, al ser el alma la que experimenta el tiempo, es esta la que ordena la eternidad originaria en un tiempo que puede ser contado y medible. El tiempo constituye, entonces, la representación del aion como la fuerza vital imperecedera viviente por toda la eternidad. No obstante, no se encuentra en el tiempo sino que se trata de su representación, ya que su fuerza es imperceptible de no ser por ese orden sustitutivo. Se trata de la unidad del ananké y del nous en tanto que ordenamiento de la unidad múltiple del cosmos que se nos presenta como movimiento circular unitario: el día y la noche, los días, un año tras otro, etc. Una sucesión de lo mismo que constituye un eterno retorno de lo igual, propio del ciclo de la naturaleza, que posibilita la percepción de una temporalidad determinada por su numeración. Sin el número, el eterno retorno, propio de la eternidad indeterminada, nos hundiría en el terror de la insistencia de lo igual o indeterminado y solo lo determinado tiene un lugar en el espacio y en el tiempo. Así, es susceptible de decirse como un pasado, un presente y un futuro. Es decir que la única posibilidad de dar cuenta de esa temporalidad-espacialidad viene con el lenguaje, con el logos, lo que hace surgir otra temporalidad. Es el tiempo a través del cual la diferencia se hace presente de manera latente por medio de este logos, que convierte la circularidad del eterno retorno de la naturaleza en movimiento rectilíneo. Es así, que la experiencia del tiempo se esconde entre la materialidad (en tanto que percepción de la existencia) y el lenguaje (como ordenamiento ficticio-temporal de esta). Al mediar la naturaleza, el lenguaje se convierte en agente metabolizante con lo social en el que estamos

inmersos, se trata de la interacción entre naturaleza y política. En suma, el tiempo y el lenguaje permiten dar sentido a la naturaleza más irrepresentable. Al poner un límite a la eternidad del ananké e introducir una temporalidad, logra trascender su indefinición infinita, esto es posible a través del número y del lenguaje del logos que determinan la salida de la circularidad, para encontrar otro tipo de temporalidad. En este atrapamiento de la multiplicidad de la ananké en una temporalidad que comulga con el logos, localizamos el misterio de lo esquivo y mutable del tiempo. Al hacer a un lado la eternidad, el presente se hace efímero, pareciera que solo se puede dar cuenta de un pasado y un futuro, mientras que lo actual, se pierde entre estos.

La concepción de la temporalidad del eterno retorno nietzscheano rompe con la linealidad del tiempo de la tradición instaurada por el platonismo. Supone que con la necesidad griega de ordenar el mundo surge una primera transvaloración, cuando Platón concibe la idea del eterno retorno como caos angustiante junto con el logos que ordena esa realidad externa, en apariencia cíclica, en favor de un orden rectilíneo interno. Este crea una cierta subjetividad ordenada desde la similitud. Sin embargo, en tanto que se deshace de la diferencia disonante del caos –que combaten la metafísica y el lenguaje–, conlleva una suerte de alteridad que no admite la diversidad de lo otro, que se presenta por ello de manera intempestiva, a través del sinsentido que conforma la realidad.

Lo anterior implica una paradoja de la existencia material del tiempo: el impedimento de dar cuenta de este debido a su inasibilidad racional, pues, la manera de materializarlo en la experiencia vivida a través del pasado, presente y futuro, es absolutamente fugaz. Aparentemente Kant resuelve la paradoja mediante la instauración de categorías a-priori, bajo la premisa de la existencia de un orden temporal creado por Dios, al unísono del ser humano, con la finalidad de que este pueda constituirse como conciencia racional. Así, la temporalidad le permitiría asumirse en la síntesis de un yo, a partir de la memoria de un tiempo vivido. Sin embargo, la caída de Dios y del hombre surgida con la modernidad, problematiza la concepción de la temporalidad, que continúa siendo un misterio en su percepción engañosa, ya que se encuentra perdida en la noción de un inconsciente supuestamente sepultado, que oculta revelando, un pasado extraño y, que por ello, genera subjetividades diversas, múltiples y confusas, propias de la atemporalidad de la eternidad retornante originaria, en disonancia con la línea recta del tiempo de la metafísica. Ante esto, Deleuze propone una síntesis temporal y subjetiva diferencial y, con ello, la posibilidad de

un yo que solo puede emanar de la diferencia, en tanto que esta es susceptible de ser percibida en su repetición. Consiste en una síntesis empírica de lo real a nivel del psiquismo subrepresentativo. Esta, es motivada por la imaginación de un tiempo y un espacio que se constituyen por medio de dichas síntesis de la repetición. De tal manera que se trata también de un tiempo subjetivo, debido a que se representa con ayuda de la imaginación y de la memoria que establece sus límites representativos en pasado, presente y futuro.

El tiempo no se constituye más que en la síntesis originaria que apunta a la repetición de los instantes. Esta síntesis contrae los instantes sucesivos independientes los unos en los otros. Constituye así el presente viviente. Y el tiempo se despliega en este presente. A él pertenecen el pasado y el futuro; el pasado, en la medida en que los instantes precedentes son retenidos en la contracción; el futuro, porque la espera es anticipación en esta misma contracción.¹³⁴

Esta idea de Deleuze tomada de Proust y de Bergson, supone que la repetición se funda a partir de tres síntesis temporales del psiquismo que se alcanzan por medio de su contracción. Mientras que la imaginación es una síntesis pasiva, promueve la síntesis activa de la memoria que constituye a su vez la síntesis de los instantes en el momento presente: la síntesis del tiempo pasado y futuro en el momento presente, de la que se apoyan la reflexión y la memoria. Las síntesis pasivas de las que emanan, se originan en la imaginación, y más específicamente en el hábito contemplativo pasivo.

Lo anterior supone que el ser, como acontecimiento, irrumpe en la indeterminación del tiempo, generando la aparición de una diferencia que en su repetición habitual, inaugura su determinación. Es decir, el ser se repite para reafirmarse. De acuerdo con Deleuze, para Kant, “la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el yo (Je) pienso es la forma del tiempo”.¹³⁵ Así, la forma mediante la cual lo indeterminado es determinable, es la diferencia trascendental internalizada que determina al ser mediante el pensamiento. De ahí que la representación subjetiva que aparece con la forma reiterativa y paradójica del tiempo, tiene como resultado el yo fisurado por su efecto. Esta escisión propia del sujeto organiza en la repetición, la diferencia que le constituye.¹³⁶ Con esta manera de conformar la realidad a partir de percibirse y pensarse en el tiempo, Deleuze propone un empirismo

¹³⁴ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 120-121.

¹³⁵ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 141-142.

¹³⁶ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 432-433.

trascendental, pues supone que el pensamiento nace con la sensación que recibe de fuera. Sentir o pensar es lo que condiciona la posibilidad del *pensamiento de la realidad* y no de la *representación*. Ahora bien, la crítica que hace Deleuze al freudismo se relaciona con un exceso de representación que inhibe o disfraza la diferencia, sin embargo, considera que esta es indiscernible salvo por su representación en el pensamiento. Incluso, su concepción subjetiva a través de la síntesis temporal, constituye también una forma de representación, con todo, toma en cuenta la diferencia de la que emana.

Mientras la diferencia esté sometida a las exigencias de la representación, no está pensada en sí misma, y no puede serlo. La pregunta ¿"siempre" estuvo sometida a esas exigencias, y por qué razones? debe examinarse con mayor atención. Pero sucede que los puros contrastes forman, o bien el más allá celeste de un entendimiento divino inaccesible a nuestro pensamiento representativo, o bien el más acá infernal, insondable para nosotros, de un Océano de la desemejanza. De todas maneras, la diferencia en sí misma parece excluir toda relación de lo diferente con lo diferente, que la haría pensable. *Pensable, parece que sólo llega a hacerlo domada, es decir, sometida al cuádruple grillete de la representación: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio, la semejanza en la percepción {...}* Al dejar de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser. De esto se deduce que la diferencia en sí es algo maldito, y debe expiar, o bien ser rescatada bajo las especies de la razón que la hacen vivible y pensable, y la convierten en el objeto de una representación orgánica.¹³⁷

En virtud de lo anterior, resulta complicado salir del campo del pensamiento dogmático de la metafísica, dado que la diferencia no se manifiesta más que a partir de este, a través de un engaño. Lo que la sumerge en la paradoja de la representación que al mismo tiempo la somete. La diferencia se esconde en la repetición pero está solo se nos muestra por medio de su representación insistente.¹³⁸ No obstante, para Freud, el problema consiste justamente en la imposibilidad de domeñar la diferencia que habita el inconsciente y sus representantes, ante la equivocidad que implica el esfuerzo por transferirla al campo del pensamiento racional de la metafísica, del logos, sin el que difícilmente se puede salir de ahí, lo que lo conduce a inaugurar el campo de lo inconsciente. De esta manera, la diferencia emerge a

¹³⁷ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 389.

¹³⁸ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 183-184.

través de sus manifestaciones. De ahí que, desde su metapsicología,¹³⁹ la representación puede ser tanto conciente como inconsciente. Dado que este último está siempre presente, la conciencia será solo la punta del iceberg de un inconsciente que lo abarca todo; motivo por el que se lo ubica fuera del pensamiento dogmático, aunque, paradójicamente, solo se lo alcance mediante este. En efecto, la representación freudiana conlleva una compleja indeterminación, esto precisamente la aleja del pensamiento de lo igual o racional propio de la conciencia que pertenece al campo del pensamiento filosófico. Esta cualidad lleva a la representación del psicoanálisis a separarse de su objeto, lo que la hace perder su capacidad de representar una copia de la realidad y de la conciencia. En este sentido, el problema de la repetición en *Más allá del principio del placer*, en tanto que falla de la representación, radica justo en que esconde una diferencia inaprensible desde el pensamiento de la doxa. Por eso la salida freudiana a través de la palabra es la asociación libre, el lapsus o la ocurrencia sin sentido en la inauguración de la escucha de la diferencia: “lo mismo no retorna más que para traer lo diferente”.¹⁴⁰ Esto es abordado de manera concisa y específica por Paul Laurent Assoun en *Perspectivas del psicoanálisis*.

{...} la hipótesis del inconsciente obliga a revisar la concepción de la psique en sí misma –en la medida en que la concepción del pensamiento y de la representación se encuentra reconsiderada en forma radical por la noción de las representaciones “inconscientes” –y en su relación con lo somático– en la medida en que, de manera indirecta pero firme, el psicoanálisis reconsidera las relaciones entre el “alma” y el “cuerpo”, esas entidades de la metafísica clásica {...} Al introducir el inconsciente en la psicología, es evidente que Freud

¹³⁹ La metapsicología freudiana constituye la base epistemológica sobre la que Freud intenta legitimar su descubrimiento psicoanalítico desde la ciencia. En el ya citado *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis, se define como ‘término’ creado Freud para designar la psicología por él fundada, considerada en su dimensión más teórica {...} Se apreciará la analogía existente entre los términos ‘metapsicología’ y ‘metafísica’, analogía que probablemente fue intencional por parte de Freud, puesto que se sabe, por su propio testimonio, hasta qué punto era intensa su vocación filosófica {...} define la metapsicología como una tentativa científica de rectificar las construcciones ‘metafísicas’; estas, como las creencias supersticiosas o ciertos delirios paranoicos, proyectan hacia fuerzas exteriores lo que es en realidad propio del inconsciente. Al inicio del capítulo 7 de *Más allá del principio del placer*”, la define como sigue: “En la teoría psicoanalítica adoptamos sin reservas el supuesto de que el decurso de los procesos anímicos es regulado automáticamente por el principio del placer. Vale decir, creemos que en todos los casos lo pone en marcha una moción displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, con una evitación de displacer o con una producción de placer. Cuando consideramos con referencia a ese decurso los procesos anímicos por nosotros estudiados, introducimos en nuestro trabajo el punto de vista económico. A nuestro juicio, una exposición que además de los procesos tópicos y dinámicos intente apreciar este otro aspecto, el económico, es la más completa que podemos concebir por el momento y merece distinguirse con el nombre de ‘exposición metapsicológica’” (*Más allá del principio del placer* 1920), 7.

¹⁴⁰ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 103.

problematiza el cogito cartesiano, que se apoya en la primacía de la “autopercepción” y de la “apercepción”.¹⁴¹

Aún así, el mismo Freud reconoce que no es posible concebir tal noción del inconsciente, sin la intervención de la especulación que implica el pensamiento dogmático de la filosofía y de la ciencia.

Al juzgar nuestra especulación acerca de las pulsiones de vida y de muerte, nos inquietará poco que aparezcan en ella procesos tan extraños e inimaginables {...} Esto sólo se debe a que nos vemos precisados a trabajar con los términos científicos, esto es, con el lenguaje figurado {de imágenes} propio de la psicología {...} De otro modo no podríamos ni describir los fenómenos correspondientes; más aún: ni siquiera los habríamos percibido.¹⁴²

No obstante, para Deleuze, parece que Freud habría llegado a un punto cercano a la denuncia de la representación dogmática, para después retroceder y así legitimarla. Pues, aunque pone de relieve el problema diferencial entre variaciones, intensidades y fuerzas, sin embargo, la insistencia de la pulsión de muerte en someterlas a una representación, anula a la diferencia. En otras palabras, de acuerdo con Deleuze, vuelve al dominio de la metafísica. En este sentido, su método aspiraría al regreso a la tranquilidad nirvanica del principio del placer, asociado a la correspondencia de lo igual que pacifica la angustia, lo que se supone combatiría la lucha de fuerzas de la voluntad de poder afirmativa de Nietzsche y Deleuze.

Las pulsiones orgánicas conservadoras han recogido cada una de estas *variaciones* impuestas a su curso vital; preservándolas en la repetición; por ello esas fuerzas no pueden sino despertar la *engañoso* impresión de que aspiran al *cambio* y al progreso, cuando en verdad se empeñaban meramente por alcanzar una vieja meta a través de viejos y nuevos caminos {...} *La meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo.*¹⁴³

En otras palabras, aunque Freud llega lejos con el problema de la repetición de la variación, no obstante, vuelve atrás al encorsetar a la diferencia en la representación aniquilante de la

¹⁴¹ Assoun, *Perspectivas del psicoanálisis*, 86.

¹⁴² S. Freud, *Más allá del principio*, 58.

¹⁴³ S. Freud, *Más allá del principio*, 38.

vuelta al punto cero de lo inorgánico, a la inactividad reactiva de la destrucción mortífera. En este sentido, la de Freud sería una explicación negativa de la repetición, pues, a decir de Deleuze, está basada en la identidad del concepto de la representación metafísica.

En todos los casos, lo que repite sólo lo hace a fuerza de no “comprender”, de no recordar, de no saber o de no tener conciencia. En todos los casos, lo que se supone da cuenta de la repetición es la insuficiencia de concepto y de sus concomitantes representativos (memoria y conciencia de sí, rememoración y reconocimiento). Tal es, pues, el defecto de todo argumento fundado en la forma de la identidad en el concepto: estos argumentos no nos dan más que una definición nominal y una explicación negativa de la repetición.¹⁴⁴

De acuerdo con Freud, se repite porque se reprime, esto confunde lo que Freud concibe como la represión de una representación, con la diferencia profunda que le constituye. Por ello, la diferencia sin concepto que esconde es considerada como perdida, ya que se haya disfrazada de una representación. Deleuze da la vuelta a la idea freudiana al revertir que no se repite porque se reprime, sino que se reprime porque la base genealógica del psiquismo freudiano, que escapa a Freud, es la repetición de la diferencia que se disfraza en esta a través de las representaciones. Es decir que Freud busca en el concepto lo que se esconde debajo de este: la diferencia. Lo que se olvida o reprime y aparentemente se repite por lo mismo, es una representación, lo que dice Deleuze es que la clave estaba detrás de esta, en su estatuto de disfraz.

Por otro lado, Deleuze sostiene que el principio del placer, en su mezcla con el principio de realidad, conlleva una connotación positiva. No obstante, esta se pierde con la introducción de la pulsión de muerte como detonante de la compulsión a la repetición (*momento crucial del freudismo*). “Curiosamente, el instinto de muerte vale como principio positivo originario para la repetición: allí está su dominio y su sentido”.¹⁴⁵ De cierta manera vale como principio positivo en tanto que facilita la repetición. Deleuze se pregunta cómo puede ser esto posible. La respuesta la encuentra en la simulación de los disfraces que cubren a la repetición desnuda; confundida con la representación que la viste, constituye la represión que Freud ponía en la base del conflicto, cuando se trata de la supresión de su disfraz-concepto. Otra cosa habría pasado si Freud se quedara en la asimilación de la repetición al

¹⁴⁴ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 42.

¹⁴⁵ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 43.

ello indiferenciado, *fruto de un compromiso secundario de fuerzas opuestas del yo y del ello*. Sin embargo al introducir a la pulsión de muerte como incitadora del *más allá del principio del placer*, vuelve a integrar a la diferencia en el concepto o la representación, que consiste en la idea del retorno a lo inanimado, lo que mantiene el modelo de una repetición vestida: física o material. No obstante, dado que la repetición se constituye disfrazándose, está hecha de máscaras. En tal sentido, no habría representación reprimida originaria que perseguir, puesto que no existe una primera presentación.

Las máscaras no se recubren más que de otras máscaras. No hay primer término que se repita; y aun nuestro amor de niño por la madre repite otros amores de adultos con respecto a otras mujeres {...} por consiguiente no hay nada repetido que pueda ser aislado o abstraído de la repetición en la cual se forma, y también se oculta. No hay repetición pura que pueda ser abstraída o inferida del disfraz en sí. La misma cosa es disfrazante y disfrazada.¹⁴⁶

Por tanto, la repetición, en su estereotipia más monótona, reviste una repetición más profunda que se desplaza en otro sentido, cuyos roles y máscaras se alimentan del instinto de muerte. En otros términos, esta repetición profunda se reviste o disfraza de la representación, del concepto que toma de las pulsiones de muerte propuestas por Freud. Es decir, la pulsión de muerte queda relegada así a una función superficial y cómplice de la representación del pensamiento de lo igual metafísico.

El verdadero sujeto de la repetición es la máscara. Porque la repetición difiere por naturaleza de la representación, lo repetido no puede ser representado, sino que debe siempre ser significado, enmascarado por lo que significa, enmascarando a su vez de lo que significa.¹⁴⁷

No obstante, el dispositivo psicoanalítico utiliza los conceptos, las palabras, es decir, las representaciones que, en su estatuto ficticio, abren la posibilidad de acercarse a la diferencia por medio de las máscaras que la conforman, sin ellas, resultaría un proceso inconciliable, aunque paradójicamente, la aniquilen. De ahí, la aporía de la diferencia deleuziana en el análisis, que no encuentra forma de emergencia más que a través de su representación

¹⁴⁶ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 44.

¹⁴⁷ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 45.

impostora. Como consecuencia, en efecto, no se repite porque se reprime, se reprime porque se repite.

Reprimo porque, en primer lugar, no puedo vivir algunas cosas o algunas experiencias más que bajo la forma de la repetición. Estoy determinado a reprimir lo que me impediría vivirlas así, es decir, la representación, que mediatiza lo vivido relacionándolo con la forma de un objeto idéntico o semejante.¹⁴⁸

En este sentido es Tánatos, como pulsiones de muerte, quien somete a Eros, como pulsiones de vida, a repetir. El primero, como cómplice del pensamiento dogmático occidental al que nos vemos sometidos como cultura y el segundo, como la base afirmativa de la diferencia que es sometida así a la repetición que la esconde y que, no obstante, es confundida con su representación que constituye su aniquilación. Paradójicamente, Eros no puede manifestarse sino en la repetición. Con todo, Freud y Deleuze coinciden en que la salida para el proceso psicoanalítico se encuentra en la transferencia que, como ya abordamos en el primer capítulo, es una repetición: *Toda la cura es un viaje al fondo de la repetición*.¹⁴⁹ No obstante, lo que Deleuze pone de relieve con la transferencia, difiere de la premisa de revivir experiencias, figuras o personas específicas, en cambio, se trataría de *seleccionar máscaras*.

La transferencia no es una experiencia sino un principio que funda la experiencia analítica por entero. Los roles en sí son, por naturaleza, eróticos, pero la prueba de los roles convoca a ese principio más alto, a ese juez más profundo que es el instinto de muerte. En efecto, la reflexión sobre la transferencia fue un motivo determinante del descubrimiento de “un más allá”. Es en tal sentido que la repetición constituye por sí misma el juego selectivo de nuestra enfermedad y de nuestra salud, de nuestra pérdida y de nuestra salvación.¹⁵⁰

Así, Deleuze rescata de la representación a la pulsión de muerte, al conferirle un estatuto afirmativo y paradójico por medio de la repetición transferencial, “como potencia autónoma de disfraz y, como sentido inmanente en el que el terror se mezcla estrechamente con el movimiento de la selección y de la libertad”.¹⁵¹ Su importancia remite así a la premisa

¹⁴⁸ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 45.

¹⁴⁹ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 47.

¹⁵⁰ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 47.

¹⁵¹ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 47.

nietzscheana del eterno retorno, cuando pregunta por la voluntad afirmativa y decisiva del devenir que esconde la aparente repetición de lo mismo, la engañosa aparición de la pulsión de muerte que le dinamiza.

Para concluir, dado que la repetición de acuerdo con Deleuze no es una, sino doble; esto es, que mientras una es la profundidad de la segunda que la constituye en su más profunda interioridad, la otra, que la disfraza, se queda en lo superficial de la identidad de la representación como concepto. Por tanto, la escucha psicoanalítica deberá fomentar la repetición virtual empírica, pero activa de la repetición desnuda y profunda, para dejar de detenerse en la repetición actual, trascendental y pasiva del concepto, que tantos problemas trajo a Freud en la repetición de lo mismo en el *más allá del principio del placer*. Pues, como la repetición es la forma de ordenar el caos que se percibe de la diferencia desde el lugar de la metafísica, la escucha no debe estacionarse en sus insistencias conceptuales, sino permitir el flujo libre y equívoco de las representaciones-palabra, a fin de que alcancen el movimiento interno y profundo de la repetición virtual que se gesta en el orden del inconsciente, inaccesible mediante el pensamiento dogmático de la metafísica. De esta manera, es posible llevar a la clínica psicoanalítica la potencia de la escucha de la diferencia, mediante la representación inconsciente e infinita, para dar lugar a su movilidad.¹⁵² En definitiva, se trata de una constante descentralización que permita al sujeto mirarse en su diversidad diferenciante y abrirse a otras formas de estar en el mundo, por medio de este empirismo superior propuesto por la filosofía deleuziana, que funda una *nueva razón* y una nueva sensibilidad de cara a la multiplicidad nómada de la diferencia.

¹⁵² G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, 101.

Reflexiones finales: La escucha de la diferencia

Hemos visto en esta tesis la importancia para la clínica psicoanalítica de la conflictiva relación entre el psicoanálisis y la filosofía,¹⁵³ específicamente en torno a los conceptos del *eterno retorno, la repetición y la diferencia* en el pensamiento de Nietzsche, Freud y Deleuze. Esto conduce a pensar en la potencialidad de la escucha psicoanalítica en devenir, comprometida con las *nuevas subjetividades* y motivada por la realidad del mundo de la llamada posmodernidad. El recorrido permite hallar las contradicciones, pero sobre todo los encuentros que podrían hacer posible un replanteamiento de la escucha, mediante las lecturas y pensamientos de los que se nutre un psicoanalista, en este caso, en torno al problema de la repetición en análisis y su reconsideración en la propuesta de la interpretación deleuziana del eterno retorno planteado por Nietzsche. En este sentido, hallamos, a partir de la lectura de estos conceptos y de la enseñanza profunda del pensamiento freudiano, un movimiento en cuanto a la experiencia clínica de la escucha de la repetición en el análisis. De este modo, la apertura hacia la diferencia permite la irrupción de una relación transferencial peculiar, que facilita que el sujeto en análisis desmonte los disfraces que cubren la diferencia que le hace hablar, en el intento por hacerse conservar ciertas identidades que le delimitan subjetivamente y que se reproducen de manera dolorosa, para permitir así, una movilidad subjetiva afirmativa. Por ejemplo, el paciente se percibe de manera distinta cuando reconoce que su malestar al vincularse con una pareja, no se relaciona solamente con un cliché de abandono parental, como se lo habría repetido hasta ese momento, sino que se complementa con una necesidad de reconocimiento, que le acreditaría una forma de autodefinirse en un mundo que se lo exige, a partir de la mirada del otro; por ello, eróticamente atractivo. La repetición de su discurso anclado en esa representación, un tanto consoladora, dado que otorga una respuesta a su inquietud; por otro lado, resulta angustiante, pues, ante la premisa de soltarse de ese argumento que se repite, surge el temor que le repliega allí, en un vacío pleno de representaciones apabullantes, aparentemente invariables. No obstante, la apertura del analista a su indeterminación y multiplicidad le llevan a formularse otra relación con su

¹⁵³ La relación entre la filosofía y el psicoanálisis está plagada de objeciones mutuas, dado que los lugares de donde surgen sus posturas teóricas son totalmente opuestos. Por ejemplo, la filosofía reprocha al psicoanálisis lo que precisamente este considera su fundamento más elemental en el plano teórico: la indeterminación provisoria de sus elaboraciones, en nombre de su campo específico. Así mismo, el psicoanálisis reprocha a la filosofía un exceso especulativo que pretendía, hasta cierto punto, erigir en saber acabado. (Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, 2005), 19.

mundo, motivando la concepción afirmativa de su posición subjetiva. Al dejar de concebir a la repetición como un problema para la *cura*, esto es, en tanto que la repetición de algo preestablecido, es entonces posible concebirla como la fabricación de una concepción de su propio tiempo y de su subjetivación en este.

Así mismo, hemos expuesto a grandes rasgos en qué consiste el proceso psicoanalítico, destacando la escucha de la alteridad, de lo intempestivo y de lo atemporal del inconsciente, así como del choque con la diferencia del otro, de ese otro que puedo ser yo mismo. Por tanto, se trata de un ejercicio que habrá de someterse a una *rasgadura del sentido*, que por medio de la escucha flotante se abra a la asociación libre del paciente, a fin de percibir, en eso que se repite, la diferencia que desde el pensamiento dogmático de la metafísica, articula una distorsión en el discurso. Se trata de la transvaloración originaria llevada a cabo por el lenguaje identitario de la filosofía tradicional y censurada por estos tres autores. Es decir, que lo que supone una verdad, es solo el disfraz que esconde una diferencia, velo de su *verdadera verdad*. Para ello, la transferencia cobra una relevancia primordial en tanto que el analizante espera algo del analista. Es decir que, a través de su escucha, se persigue un rompimiento de la repetición aparente de lo mismo, esto se traduce en un atemperamiento de su *malestar*. Sin embargo, el pensamiento dogmático occidental de lo igual en el que ambos se encuentran, introduce su condición problemática, su principal y gran delimitante; no obstante, su herramienta fundamental, pues es la única que al mismo tiempo da cuenta de la experiencia subjetiva. Así, lo que antes se observaba como una necesidad del paciente por autodefinirse, tiene que ver con un exceso de exigencia sociocultural por corresponder al modelo que se le asigna. Lo anterior, le somete a una malestar que inhibe su potencial diferencial, que insiste desde el interior del sujeto, lo que, paradójicamente provoca esa aparente urgencia de determinación subjetiva. A medida que el analizante descubre y acepta ese monto potencial que constituye su diferencia intrínseca, facilita la apertura a una diversidad de posibilidades para posicionarse respecto a los demás y frente a sí mismo. No obstante, lo más común es pretender huir de esa alteridad que le confronta y que considera su debilidad o la del otro: un defecto, una falla. Sin embargo, el reconocimiento de la diferencia constitutiva encuentra una riqueza que transfigura esta debilidad en potencia, la tan temida castración transmuta en potencialidad al quitar lo negativo a la repetición. Al concebir que lo que se repite es la diferencia, la falta transmuta en diferencia potencial. En efecto, la falta adquiere un estatuto de potencialidad, que facilita que existan otras formas de

estar en el mundo, fuera de las preestablecidas que le atormentan. El sujeto en análisis, puede así, a través de su creatividad, elaborar las propias, y considerar en el otro, este mismo potencial de subjetividad. No dejará de ser otro, pero al menos puede intentar mirarlo e interactuar con este, al asumir su propia diferencia. En este sentido, la repetición de la diferencia cobra relevancia como elemento constitutivo del psiquismo. Este, de acuerdo con el pensamiento freudiano, es la base de la subjetividad, debido a la tramitación que efectúa sobre los estímulos y afectos que emanan tanto del interior como de su choque con lo externo al sujeto (pura diferencia). La no metabolización o reelaboración de estos afectos implica el desprendimiento de su representación, lo que conforma el movimiento del inconsciente atemporal y múltiple. Esta fallida relación entre afecto y representación provoca el fenómeno de la compulsión a la repetición, ante la necesidad de dar un sentido a aquello que deviene irrepresentable, y por tanto, doloroso y terrorífico: ominoso. Esta compulsión constituye el problema de la no elaboración del trauma en términos metafísicos, es decir, la dificultad de representar el afecto que, por ende, se repite. Un afecto que, al rebasar al pensamiento dogmático, el sujeto es incapaz de dar un sentido a través de su representación simbólica. Se trata de la idea de la pulsión de muerte como perteneciente al ámbito de la metafísica. Así, Deleuze lo identifica con el pensamiento dogmático de lo igual que intenta aniquilar la diferencia. Sin embargo, la pulsión en su búsqueda repetitiva de satisfacción solo encuentra diferencias. De esta manera, al transfigurar a la pulsión de muerte en instinto, en su mezcla con las pulsiones de vida, Deleuze destituye su función metafísica de la organización de la representación y la reemplaza por la multiplicidad, previa a la consolidación de la subjetividad encorsetada del discurso ortodoxo. En este sentido, en lugar de mortífero, el instinto de muerte en su mezcla con Eros, promueve la posibilidad abierta a la multiplicidad del ser de naturaleza infinita e indeterminada.

Ahora bien, para salir de este callejón sin salida de la repetición de lo mismo en el análisis, es necesario que el analista se comprometa a descomponer el sentido de la percepción que tiene de sí y de su entorno, que sea capaz de profundizar en el deseo plástico, mutante y múltiple que le conforma. Para ello, es necesario que ponga en juego su potencia creativa, que se resuelva a escuchar esa verdad diferencial que le habita, pues como dice Paul Preciado: “Lo que denominamos subjetividad no es sino la cicatriz que deja el corte en la multiplicidad de lo que habríamos podido ser”.¹⁵⁴ En este sentido, la finalidad del análisis en

¹⁵⁴ Paul Preciado, *Un apartamento en Urano*, (Barcelona: Editorial Anagrama, 2019), 23.

la escucha de la diferencia intenta desgarrar el tejido de esa subjetividad delimitante, en aras de potencializar su multiplicidad afirmativa, que dice con Nietzsche sí y mil veces sí a la vida, al eterno retorno en devenir.

En virtud de lo anterior, hemos constatado con Deleuze, que la recuperación de la equivocidad del inconsciente freudiano lo vuelve esquizo; esto permite su condición productiva y múltiple, lo que potencializa al psicoanálisis. Lo anterior, no habría sido posible sin la crítica y el disenso deleuziano, pues, es en el disenso, en la diferencia que se produce algo nuevo. Así, durante el proceso analítico, al desmontar al Edipo, cae también la escena de la representación fantasmática que da lugar a la diferencia.

Con todo, sostenemos que el problema de la práctica en la actualidad, no radica en la supuesta ortodoxia positivista freudiana,¹⁵⁵ sino en lo que hacemos los psicoanalistas con nuestras lecturas, a la par de las prácticas de escucha, ante la exigencia apremiante de las nuevas interrogantes que permitan surgir otras teorizaciones y formas de escuchar, propias de nuestro acontecer histórico. Lo anterior, abre la discusión sobre la trascendencia de nuestra práctica, si es que no logramos transvalorarla a la vez que transmuta el sujeto que pretendemos acompañar al análisis. Habría que arriesgarnos con Nietzsche a tirar los dados y lanzarse al abismo hacia otras formas de pensar, como propone Deleuze, en aras de hacer a un lado la repetición de lo mismo de la ortodoxia metafísica occidental, tanto en la práctica, como en la teoría y en la transmisión psicoanalítica, a fin de favorecer la transfiguración que nos permita dilucidar, incluso, desde el mismo Freud, mediante una lectura abierta y entre líneas, la propuesta de dejarnos seducir por el desafío de atrevernos a ser intempestivos, irruptivos y a descolocarnos de lo *aparentemente* igual que ya no se sostiene. De alguna manera, ya lo sugiere Freud, al referirse insistentemente, al filósofo al que supuestamente nada debe.

¹⁵⁵ En este sentido, visualizamos un malentendido freudiano (de los que constantemente nos hace partícipes en sus escritos), cuando insiste en *entender* la experiencia del aparente *eterno retorno de lo mismo*, siendo que este escapa a la capacidad de la conciencia y del entendimiento, porque atañe al ámbito de lo inconsciente, de la diferencia.

Bibliografía

- Assoun, Paul-Laurent. *Freud, la filosofía y los filósofos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
 - _____ 1986. *Freud y Nietzsche*. México, Fondo de Cultura Económica.
 - _____ 2006. *Perspectivas del psicoanálisis*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo, Violencia y ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2009.
- Chemama, Roland. *Diccionario de psicoanálisis*. Argentina: Amorrortu Editores, 1998.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Madrid: Arena Libros, 2000.
 - _____ 2019. *Nietzsche y la filosofía* (1962). Barcelona: Anagrama.
 - _____ 2012. *Diferencia y repetición* (1968). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- David-Ménard, Monique. *Deleuze et la psychanalyse*. France: Presses Universitaires de France, 2005.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *Capitalismo y esquizofrenia, El Antiedipo*. Paidós, Barcelona: 2004.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud y Marx*, España: Cuadernos Anagrama, 1981.
- Freud, Sigmund y Breuer, Josef. “Estudios sobre la histeria” (1839-1895) en las *Obras Completas*, Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2001.
- Escobar Moncada, Jairo Iván. “Lenguaje y Necesidad. Sobre el concepto del tiempo en Platón”, *Estudios de Filosofía* 27, Universidad de Antioquia, (Febrero de 2003).
- Freud, Sigmund. “Proyecto de Psicología” (1895) en las *Obras Completas*, Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.
 - _____ 2001. *Obras Completas* Vol. XIV. “La interpretación de los sueños” (1900). Buenos Aires, Amorrortu Editores.
 - _____ 2001. *Obras Completas*. Vol. VII. “Tres Ensayos de teoría sexual” (1901-1905). Buenos Aires, Amorrortu Editores.
 - _____ 2001. *Obras Completas*. Vol. XII. “Recordar, repetir, reelaborar” (1914). Buenos Aires, Amorrortu Editores.

_____ 2001. *Obras Completas*. Vol. XIV. “Lo inconsciente” (1915). Buenos Aires, Amorrortu Editores.

_____ 2001. *Obras Completas*. Vol XVII. “Una dificultad para el psicoanálisis” (1917). Argentina, Amorrortu editores.

_____ 2001. *Obras Completas*. Vol. XVII. Lo Ominoso (1919). Buenos Aires, Amorrortu Editores.

_____ 2001. *Obras Completas*. Vol. XVIII. “Más allá del principio del placer” (1920). Amorrortu Editores, Argentina.

_____ 2001. *Obras Completas*. Vol. XX “Inhibición, síntoma y angustia” (1926 [1925]), (Buenos Aires: Amorrortu Editores

_____ 2001 *Obras Completas*. Vol. XX “¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?” (1926). Amorrortu Editores, Argentina.

_____ 2001. *Obras Completas*. Vol. XXI. “El malestar en la cultura” (1927 {1931}). Amorrortu Editores, Argentina.

- Glasserman, Daniel. “Fragmentos sobre la escucha”, en *Psicoanálisis - Vol. XXXIX - n 1*, (2017)
- Heidegger, Martin. *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza, 2001.
- Lacan, Jacques. *Breve discurso a los psiquiatras* (1967). En el Cercle Psychiatrique 1967.
- Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand. *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Lanceros, Patxi. *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. “Lo trágico moderno y el retorno”. Barcelona: Anthropos, 1997.
- Le Poulichet, Sylvie. *La Obra del tiempo en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu Editores 1996.
- Mardones, José María. *Sym-bolom, Ensayos sobre cultura, religión y arte*. México: UNAM, 2005.
- Mengue, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Las Cuarenta. Buenos Aires: 2008.
- Muñoz González Diana. *Nietzsche y los filósofos de la diferencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2013.

- Nancy, Jean-Luc. *A la escucha*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *Segunda consideración intempestiva* (1874) “Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida”. Argentina: Libros el Zorzal, 2006.
 - _____ 2000. *Escritos sobre retórica* (1875). Madrid, Editorial Trotta.
 - _____ 1985. *La ciencia jovial “La Gaya Ciencia”* (1876). Monte Ávila Editores, Venezuela.
 - _____ 2019. *Así habló Zaratustra* (1883-1885). Edimat Libros España.
 - _____ 2005. *La genealogía de la moral* (1887). Alianza Editorial, España.
 - _____ 2005. *Más allá del bien y del mal* (1927). España, Alianza Editorial.
- Platón. *Diálogos*. “El Timeo”. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Preciado, Paul. *Un apartamento en Urano*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2019
- Sloterdijk, Peter. *El mundo interior del capital*. España: Ediciones Siruela, 2010.
- Taylor, Charles. *Hegel*. España: Anthropos, 2010.
- Torralba, Francesc. *Los maestros de la sospecha. Marx, Nietzsche y Freud*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2013.

