

Configuraciones. Más allá del pensamiento representacional. Trascendencia e inmanencia*

Guillermo Ferschtut

A IGNACIO LEWCOWICZ

*“El mundo es el segundo término
de una metáfora incompleta,
una comparación
cuyo primer elemento se ha perdido.*

*¿Dónde está lo que era como el mundo?
¿Se fugó de la frase
lo borramos?*

*¿O acaso la metáfora
estuvo siempre trunca?”
Roberto Juarroz, *Quinta poesía vertical* (1974)*

I. CONCEPTOS, ESTRUCTURAS, FIGURACIONES ¹

Este trabajo es un intento de pensar acerca de la posibilidad que tiene la mente de organizar modelos a partir de figuraciones, productos lingüísticos que faciliten la transmisión de formas de comprender

* Trabajo presentado en el Simposio y Congreso interno XXVIII, APdeBA, 2006.

¹ Quiero agradecer especialmente a Alejandra Tortorelli. Sin las conversaciones que transitamos este trabajo no hubiera sido posible.

situaciones, aplicarlas a la realidad del momento único pero junto con el otro, en una particular y única diversidad de pasajes infinitos (propriadamente inmanentes). Sin dudas, hablar de ‘modelo’ se vuelve inadecuado porque sugiere la idea de totalidad que el pensamiento inmanente no tiene. Entonces hay que pensar otros nombres: engramas, metáforas, interconexiones, imaginaria; usaré *configuraciones*.

Siempre tendré en cuenta que la construcción de un lenguaje (más allá de las teorías generales que se tengan acerca de él) es una función resultante de *un vínculo social que se establece y se construye con el otro*.

II. LA EPOCA Y EL SABER: INTRODUCCION

Lo que define a una época es la relación que establece con el saber. Y, por lo tanto, con el no saber, con lo que no puede ser sabido, con lo que no se sabe pero en algún momento va a ser sabido y con lo que se acepta que nunca se va a saber del todo. La época positivista, por ejemplo, se va a caracterizar por la idea de que lo que no se sabe no es porque no se pueda saber, sino que en algún momento se sabrá, todavía no porque no se cuenta con las herramientas necesarias para llegar a ese saber (con el avance de los otros conocimientos, de la tecnología, de la economía, etcétera, irá siendo cada vez más posible colonizar lo desconocido). La contemporaneidad mantiene otra relación con el saber y otra relación con el no saber. Hoy algunas ciencias y la filosofía sobre todo están incorporando la idea de que el no saber es un saber.

A la luz del postmodernismo, la partícula elemental del yo resulta de un encuentro fugaz, en tiempo y espacio, con el otro –sin el cual no soy, por eso somos *entre*– con quien formo mi circunstancia, y que en la medida del re-conocimiento sumatorio de dichas partículas elementales se configura una identidad supuestamente sustentable.²

² “Soy los alrededores de una ciudad que no existe”. Descubrir que Pessoa tenía muchos más heterónimos (más de setenta) de los que se creía (Alberto Caeiro, Alvaro de Campos, Ricardo Reis, Bernardo Soares, Alexander Search, António Mora, Raphael Baldaya, Charles Robert Anon, Jean Seul, Coelho Pacheco, Thomas Crosse) no debería sorprender. Pessoa no sólo necesitaba esta expansión, sino también necesitaba hacer ‘real’ cada heterónimo. Para esto, casi siempre, a cada uno se le asignaba detalles: características físicas y psicológicas, preferencias estéticas y filosóficas, cartas natales; se conocían entre ellos, se escribían y participaban de debates intelectuales y otras actividades. Ese paso radicalmente imaginativo debe ser tomado

Estas herramientas circundan y delimitan instancias. *Ad-, con-, pre-, post-, re-, des-, sin-, de-* son a la vez herramientas o recursos de la lengua que dibuja circunstancias.

La marca, cuyo conjunto ‘marca’ diferencia, sirve para identificar, diferenciar y retener a la velocidad de la imagen, lo que en otro momento de la cultura era mantener una secuencia que hoy parece no sólo lenta sino obsoleta, lineal e inanimada. Dentro del ahora, separado del antes y poco preocupado por el después, el vértigo tiene la palabra. Lo que nos perturba hoy no es el hecho de la transformación sino que, en determinadas circunstancias, no se logre percibir el proceso de transformación. Es el vértigo de la simultaneidad lo que, a mi juicio, nos aterra. Es el pasaje de una situación a otra sin ninguna mediación, sin ninguna operación dentro de la simultaneidad pura del vértigo que estalla y no posibilita un referente de observación. Hasta hace poco tiempo, un juego infantil se realizaba con unos muñecos llamados *Transformers*, que consistía en la capacidad de unos objetos de transformarse en otros. En las transformaciones de esos juguetes hay un proceso, es decir, una serie de operaciones por las cuales se ve cómo una cosa deviene otra. A la velocidad actual, esa transformación aterradora de los *transformers* es un juego de niños, casi a cámara lenta. Virilio (1996): “Antes vivíamos a la velocidad de la luz, ahora vivimos a la luz de la velocidad”.

En la Viena de Freud, las circunstancias culturales eran tales que le permitían decir que las neuróticas sufrían de reminiscencias. Hoy se podría decir que el ritmo cultural actual es tal que los individuos, neuróticos o no, sufrimos de simultaneidad. El mal de la simultaneidad es la nueva amenaza. Pero esta nueva amenaza o esta nueva forma de sufrimiento, no sustituye integralmente a la reminiscencia sino que se agrega como una nueva fuente de padecimiento. Entonces, dentro del individuo hay, según este punto de vista, un tironeo entre simultaneidad y reminiscencia.

La simultaneidad tironea metafóricamente para que la reminiscencia no deje a alguien anclado a un pasado y por el contrario, la

tanto como una necesidad así como un juego y una teatralización. Como prismas, los heterónimos de Pessoa reflejaban aspectos de un mundo múltiple. Bion es otro autor que trabaja el tema de los heterónimos, con una profundidad analítica suprema, estableciendo en los diálogos que describe en *Memorias del futuro* entre partes de la personalidad. El espacio no me permite extenderme más en este punto. Sólo unir de esta manera a Pessoa, Deleuze y Bion (poesía, filosofía y psicoanálisis) como trama subyacente del trabajo.

reminiscencia tironea para que la simultaneidad no deje a alguien desamarrado de cualquier identidad.

El resultado podríamos llamarlo dis-percepción, como un rasgo de la subjetividad que atenta contra el pensamiento pero que también lo hace contra la posibilidad de establecer categorías dentro de la percepción. La dis-percepción es indiferencia e indiferancia, en el sentido de Derrida. Es simultaneidad sin diferir y, a la vez, un amontonamiento sin diferenciar. Las condiciones del pensamiento son diferir y diferenciar, lo que permite que eso sea una experiencia. Al parecer se puede entender a la dis-percepción como un rasgo de la indiferencia, vulgarmente: todo es lo mismo, y no porque yo sea arrogante sino porque no puedo establecer diferencia; aquí no será arrogancia sino impotencia.

Se puede estar capturado por un particular tipo de saber y no se puede dismantelar un campo para abrirlo. Desde la psicología ¿cómo desenmascarar la psicología? Esta tarea no termina nunca, sin caer en la trampa del propio saber. Saber enlatado versus saber a la minuta. El espléndido aislamiento da pertenencia, da cobijo, pero hay que estar alerta a la defunción de la propia tarea.

Por las condiciones epistemológicas de la época, es una locura que Freud se haya encontrado con algo que excediera la representación. Era un médico que concebía la labor científica a partir de la disyunción entre sujeto y objeto. Como investigador, era un sujeto ante el cual se abría el campo del objeto. Deja de ser clásico porque se da cuenta de la existencia de un campo de objetos impresentables. *Freud encuentra el inconsciente y no lo puede mostrar*. Esto excede las posibilidades epistemológicas de la época. El conflicto está en la necesidad de construir un saber representacional de un objeto cuya característica fundamental es la de no poder ser representado y sólo detectado por sus efectos. Freud se encuentra con ese fenómeno. Imbricado en el estatuto epistemológico de su época, hace de eso no representable una representación, un saber. Allí el problema.

Nuestra época se benefició con este borde no representable de la representación. Ya no necesitamos hacer de esto un saber representacional. Es acontecimiento, experiencia misma. Es lo no reductible, la alteridad del otro siempre presente.

¿Cómo se conoce el no-conocimiento? Freud plantea una adquisición en los mismos términos del conocimiento, en eso no deja de ser positivista. La misma producción de saber en Freud no deja percibir

el agujero que él mismo ve. ¿Cómo se sabe que no se sabe?

¿Qué representación me hago de la no representación? Para transmitir el saber psicoanalítico, Freud intentó una respuesta positiva a esa pregunta. Le faltó hacer de esa no-representabilidad el trampolín hacia una nueva epistemología diferente. En cierta forma, cuando hablé, en otro trabajo sobre el Comité Secreto de los Siete Anillos (Ferschtut, G., 2002), del agujero adentro del anillo que permitía la continuidad de la cadena, estaba hablando de todo esto. Habría un no saber intrínseco al saber que posibilitaría cierto encadenamiento.

La tecnología actual nos permite habitar una cierta simultaneidad que no es solamente la simultaneidad de lo actual sino también la de múltiples temporalidades. Esto exige de nosotros un descentramiento temporal: éste es el movimiento que realizamos al interiorizar la idea de que la velocidad de los cambios culturales es muy rápida. Alguien, usando la computadora como metáfora para la mente, dijo que es necesario tener varias pantallas abiertas simultáneamente. Además, calibrar la relación que uno puede obtener con las diversas situaciones que están en su entorno.

En cada instante pueden encontrarse elementos de recuerdo, repetición y elaboración. Hay, entonces, nostalgia, vigencia y proyección en proporciones diversas.

Habría que traducir a esquemas temporales la conexión entre diversos elementos de la teoría, la técnica y la experiencia psicoanalítica. Pienso en la existencia de un modelo temporal propio de cada persona y, con ello, una comprensión específica de la temporalidad específica, lo que en otro momento llamé *estilo*.

La temporalidad no es un juego seco de las presencias y las ausencias; es el movimiento infinitesimal del ausentarse y del presentarse, el desprendimiento y la recuperación que nunca es idéntica. La temporalidad subjetiva se enuncia con gerundio, no con participio. No hay un encuadre, sí un ir encuadrándose permanente.

Finalmente todo este modelo depende de una comprensión de la coyuntura y de los modos específicos de padecimiento psíquico donde la tecnología acelera los cambios sociales. Se sufre de tiempo; la identidad laminada sin tiempo de integración es la forma específica de sufrimiento que caracteriza a los sujetos posmodernos que somos.

Si el pensamiento es la posibilidad de representar al objeto en la ausencia, es necesario ver cuál es el último aspecto de la presencia del objeto a partir de la cual se va a organizar la representación. El hilo

del alejarse y el del traerlo en la evocación, en el recuerdo, en la presentificación, es también una nueva forma de entender el *Fort-Da*.

Para el análisis de estos fenómenos recorro a dos esquemas, el primero referido al individuo y el segundo al esquema de la organización de los anillos hasta la cadena infinita. He descrito en otros trabajos el pasaje paulatino del pecho al carretel, luego el *Fort-Da*, de allí al modelo de la hamaca, de la hamaca al trapecio y del trapecio al juego heterogéneo de los diversos trapecios y, finalmente, a la múltiple red.

La diferencia esencial para esta comprensión temporal del funcionamiento mental es la que comienza a darse entre el par sustancial tradicional de presencia-ausencia y el par en devenir presentarse-ausentarse (o llegar-irse, quedarse-separarse). La forma verbal es la que nos importa, por eso es pertinente el movimiento del juego de la hamaca.

Entonces, la temporalidad es el movimiento de llegar y de irse; el objeto es ese moverse, no es la duración entre el estar y el no-estar del objeto. Tenemos así la posibilidad de acercarnos a una definición del tiempo subjetivo, ligado con los modos de relación singular con el objeto, y no con la mera duración cronológica de los contactos. Construimos, así, una noción estrictamente cualitativa de la temporalidad, que es estilos de encuentro y de separación. La temporalización, a su vez, se da cuando, por ejemplo en el modelo de la hamaca empieza a detenerse y cuando empieza a volver. Ese es el cambio. El estilo subjetivo de temporalización se modeliza en el momento de la desaceleración, un infinitesimal de detención y luego la nueva aceleración en el sentido contrario. Es cuando se produce el cambio entre el curso y el recurso. Si todo problema mental fuera el estar y el no estar, el problema psicoanalítico clínico sería exclusivamente el de la sexualidad. En cambio, con esta forma de plantear el tema, el problema es el de llegar y el irse. El tema de la mente será el tiempo, la temporalidad y la temporalización. Un paso más allá, la marca de agua de la temporalidad –lo que llamo el estilo temporal– proporciona un índice secreto de la identidad de la persona. Es ese estilo subjetivo de desprenderse y encontrarse. Esa forma de desprendimiento y concomitantemente al encuentro, ese ausentarse. Deberá encontrarse aquello que queda como marca, que se va a presentificar en el recuerdo. Recordar el perfume de la amada es recordar *eso* y con *eso* ir recordando todo, oscilando entre lo primero que aparece. Hay

que pensar que esto configura la base de la representación. Porque representar no es tenerlo todo en la cabeza, es traer el recuerdo en el último halo, es una exquisitez para intentar entender la actividad del pensamiento, algo absolutamente singular, ligado a la última presencia y a la primera ausencia.

III. DE LOS MODELOS

A lo largo de su obra, Freud describió varios modelos, en realidad, metáforas, para pensar su obra, el del caballo y el jinete para los sueños, el del teléfono, el modelo del ajedrez y varios más.

Llamo modelo a una construcción *ad hoc* que surge en la mente en el intento de ofrecer una imagen mental que dé cuenta, en forma simplificada, de fenómenos más complejos. Al igual que el lenguaje, es producto social pero, en tanto imagen, excede al lenguaje mismo, ya que hace uso, además, de otro tipo de representaciones.

Cuando Freud (1913) hablaba del ajedrez en “Sobre la iniciación del tratamiento”, hacía referencia a jugadas iniciales, jugadas finales o a saber con menos precisión lo que pasa en el juego medio. ¿Cuándo se hace la jugada inicial y cuándo realmente comienza un análisis? En el congreso realizado en Niza, Green me dijo que el análisis empieza cuando el paciente se acuesta. Yo creo que empieza muchísimo antes.

Hay un juego que Freud no conoció en su época. Creo que si lo hubiese conocido y hubiese tenido más en cuenta la contratransferencia y la interacción inmanente o en inmanencia –como la estamos entendiendo ahora– hubiese podido dar este ejemplo. Este juego –que creo que es el ejemplo más adecuado para esquematizar la situación analítica– es el *scrabble*.

En el *scrabble* cada jugador posee una cantidad limitada de fichas con letras, a partir de las cuales hay que armar palabras sobre un tablero que contiene casillas con valores diversos para las fichas que en él se ubican. El otro jugador posee a su vez letras para formar palabras que deben cruzarse con esas otras palabras (integrando letras ya puestas) en función del conocimiento que tiene y de dónde quiere poner la articulación en el tablero. Los casilleros a su vez tienen valores que se suman a los de las letras. El “juego” del diálogo es inmediato y va a surgir del entrecruzamiento posible dentro del caos de todas esas palabras, teniendo en cuenta que muchas veces uno tiene letras que no sabe cómo o dónde ponerlas y tiene que esperar

que se presente la oportunidad, y de hecho puede perderla. Se trata de algo así como estar en permanente co-incidencia con el juego del otro, con el interjuego del otro, en el manejo de una determinada incertidumbre con otro tipo de cálculos, valores, puntaje, posicionamiento, etc., que no son los del ajedrez.

La preocupación por estas cuestiones se origina en mis reflexiones en torno del *Fort-Da*, que me permitieron describir y formular, en otro momento, las metáforas del carretel, el subibaja y el trapecio (distancia, pérdida, reencuentro). El trapecio era la situación en donde alguien tenía que confiar completamente en el otro para dejar su lugar y pasar de trapecio, formando una red donde se podía hacer una especie de ballet aéreo, donde se separan los trapecistas, se juntan con otros y después se vuelven a separar. Se configura una situación en la que tenemos que confiar absolutamente en el otro. De allí surgió mi concepto acerca de la identificación proyectiva cruzada y simultánea, y en ese punto me ligo enteramente al pensamiento de Deleuze acerca del *entre*. Sueño de la película proyectada en el aire por dos proyectores que se enfrentan y se cruzan (Ferschtut, G., 1971). Esto se puede asemejar al *scrabble*, si las fichas fuesen dados, cuadraditos, se podría hacer un *scrabble* espacial, con volumen. Hay que pensarlo formado mínimamente por dos analistas y dos pacientes, en tanto uno hace más el papel de analista y otro hace más el papel de paciente, pero ningún paciente deja de tener la función psicoanalítica de la personalidad, y ningún analista deja de tener un núcleo neurótico. De manera que, aún mínimamente, podemos pensar en cuatro funciones a partir de la unidad mínima. También tenemos zonas mudas a ocupar, zonas psicóticas, zonas *border*, zonas neuróticas, zonas maduras, zonas infantiles, que están todas operando. Es decir, hay un circo de muchos personajes o de muchos planos, dentro de encuentros y desencuentros que se producen de esa manera. Son, como dije, modelos para pensar la interacción analítica y espacios desconocidos, organizaciones espaciales desconocidas que construyen la subjetividad y la alteridad como elementos potenciales para la vincularidad. Esta es la idea que contiene un poco toda esta historia. Esta tentativa de pensar nuevas dinámicas de juego que nos den estructuras de situación para la situación analítica.

Como ejemplo, en el seminario de Teoría de la Técnica que dictaba, decidí utilizar el ejemplo de un ajedrez de piezas blancas en los dos lados. No se puede jugar al ajedrez si sólo hay piezas blancas. No hay juego posible si no hay diferencias, ni siquiera se sabría en qué consistiría.

Podría decirse que el juego –y esto lo digo respecto de lo que quisiera sostener acerca del *setting*– consiste en ir estableciendo, por un lado, diferencias y por otro, una cuadrícula dentro de la cual poder jugar. Ese ir estableciendo la cuadrícula y las diferencias que se pierden a cada momento se llamaría ilustrativamente “sostén de un *setting* posible”. Nos saca del plano trascendente y del ordenamiento trascendente de un espacio.

Gran diferencia con el ajedrez que es un juego que supone interacción entre jugadores en un orden secuencial establecido de antemano, único y excluyente, donde es necesario un movimiento por vez, no se puede jugar dos veces seguidas, etc. Transcurre en un campo fijo encuadrado, con adjudicación de movimientos pautados para cada pieza del sistema, diferenciada de las otras. Las piezas están codificadas, tienen una naturaleza interna o propiedades intrínsecas, de las que derivan sus movimientos, sus posiciones y sus enfrentamientos. Un caballo no puede moverse como un alfil, etc. No hay caos ni azar en el juego. Hay estrategias, conjeturas y planificaciones posibles, dentro de las posibilidades de cada pieza. Si se da tal circunstancia, puedo hacer tal cosa, en el caso contrario puedo hacer tal otra. Existe cierta condición de previsibilidad. Todo esto para entender que es un sistema mecánico, por así decir, que tiene su orden. Tiene múltiples correspondencias, pero también su invariancia, su inmutabilidad y su posibilidad de predicción, de estrategia y todo lo demás. El *scrabble* tiene mucha mayor movilidad, mucha más variación, mucho más azar, por las piezas que se van dando y disponiendo, y además tiene cierta condición de espacialidad potencial ilimitada –esto es lo más importante para el tema que nos ocupa– que el ajedrez no tiene. En el *scrabble*, en cambio, a la manera fractal, podemos hacer un cruce sobre ese cruce y otros cruces. Esa es la espaciabilidad potencial, pensando en una red, pensando en una difusión, en una idea de enrizamiento, de entrecruzamiento de red de diálogo.

Creo que el sostén de la incertidumbre en el psicoanálisis se corresponde mejor con el *scrabble* que con el ajedrez. Pienso que si no se mantiene esa incertidumbre, el proceso no funciona. La incertidumbre es para ambos y nunca va a ser saturada. Siempre en la inmanencia el valor es $n-1$.

IV. TRASCENDENCIA E INMANENCIA

A lo anterior debemos agregar una diferenciación importante. Se trata de explicar la distinción entre el punto de vista trascendente y el inmanente. Las condiciones de percepción que postulan una visión trascendente, totalizadora, producen objetos de estudio independientes y sujetos de saber a su vez independientes, generando así un movimiento de características diacrónicas. En cambio, las condiciones de percepción que postulan la existencia de un vínculo de características inmanentes, es decir, de intotalidades, organizan un tiempo sincrónico.

El mapa no es el territorio. La posibilidad de incluirse y diferenciar el conocimiento de la simultaneidad transferencial-contratransferencial obliga a repensar el hecho del mirar, del cómo mirar, desde dónde mirar y del cómo se obtiene la noción de dato. La visión trascendente implica que el observador está fuera de la escena. Tal totalidad sería posible sólo vista desde Dios, es una visión teológica. Por el contrario, en posición de inmanencia ello no es posible, ya que uno es parte de esa situación. Por eso prefiero no hablar de transferencia, sino de *trans-inferencia*.

Dicho en otras palabras, la forma íntima del concepto es resultante de un muy complejo intercambio de alteridades compartidas y conjugadas, aceptando otros puntos de vista, que vienen a hacer, a su vez, un ejercicio de retiro del narcisismo en función de un vínculo abstracto que resulte más enriquecedor y, a su vez, distinto cada vez. De manera que el concepto de repetición, según Deleuze, será en función de que lo que repite es la diversidad y no el concepto en sí mismo.

Deleuze sugiere pensar en términos de geografía y no de historia. También, acusa al psicoanálisis de ser como aquel que busca relatar o construir la historia lineal de un paciente según su desarrollo, la infancia, los padres, esta especie de línea edípica; él propone en vez de una historia, trazar una geografía. Entiende por geografía un campo múltiple donde la historia personal es sólo una línea, pero hay muchas más. Dice que no puede reducir la heterogeneidad de este campo, donde hay interacciones de cruces y dinámicas, y también hay poblaciones y tribus y desiertos. Siguiendo con la idea del modelo dice que nosotros tenemos una imagen del pensamiento, un modelo del pensamiento, que es histórico y conceptual, al que podríamos sumar también subjetivo, en el sentido que hay un sujeto, de la historia, que

relata una historia, la heroica, de acciones. Deleuze sugiere más bien una geografía, como si una subjetividad fuese más parecida a la palma de una mano. ¿Dónde está el centro o la línea directriz en la palma de una mano? La palma de una mano es una cartografía de líneas múltiples, tenemos líneas duras y líneas de fuga también que nos dispararán hacia otra cosa. Deleuze acusa al psicoanálisis de querer encajonarnos en una sola dirección, reconducir todos los enunciados hacia mamá-papá-yo, una especie de tríptico, la trilogía edípica. Se pregunta por qué reconducirla sólo hacia allí, por qué no trazar otras líneas de fuga. Ejemplifica con encontrar a alguien que se ama ¿es un encuentro con alguien o con animales que vienen a poblarnos, con ideas que nos invaden, con movimientos que nos conmueven, con sonidos que nos atraviesan? ¿Cómo separar esas cosas? “Puedo hablar de Foucault, decir que me dijo esto o aquello, detallar cómo lo veo, ahora bien, eso no es nada mientras que no sepa reconocer realmente ese conjunto de sonidos repetidos, de gestos decisivos, de ideas secas y ardientes, de una tensión extrema y de una cerrazón repentina, de risas y de sonrisas que se presenten peligrosas en el mismo momento en que uno siente su ternura, y todo ese conjunto como una única combinación cuyo nombre propio sería Foucault. [...] En cada uno de nosotros hay algo así como una ascesis en parte dirigida contra nosotros mismos. Porque somos desiertos pero desiertos poblados de tribus, de faunas, de floras.” (Deleuze, Parnet, 1980) Todo el tiempo explorados en el encuentro con otro, no explorados por historia personal sino porque son siempre cruzamientos con otros, siempre estamos poblados y desiertos a la vez, porque somos desierto estamos poblados. La imagen del desierto implica lo nómada, la velocidad del nómada, el que no tiene lugares fijos, el que está en movimiento, el que tiene hogar porque ha salido. El viajero es el que tiene un hogar. Deleuze dice que trata de explicar las cosas, las personas, como compuestas de líneas muy diversas y que no siempre saben sobre qué línea de sí mismos están ni por dónde hacer pasar la línea que están trazando. En una palabra, que en las personas hay toda una geografía, con líneas duras, líneas flexibles, líneas de fuga. Insiste mucho con esto de pensar geográficamente y no históricamente. No el relato personal de alguien que se cuenta su propia historia. Esto sería como la sucesión lineal del ajedrez con las mismas piezas, con movimientos ya prefijados de antemano.

V. REPETICION Y DIFERENCIA

Sobre las cosas corren los *acontecimientos*, y los acontecimientos *no son lo que las cosas son*, sino lo que *ocurre entre* las cosas. “*Yo no soy, yo ocurro*” (Deleuze, Parnet, 1980). Entre las cosas, entre eso que está ahí y esto que está acá, y éste que está acá. Lo que ocurre acá no es reductible a las cosas que están acá. Entre las palabras y las cosas, están los acontecimientos y los sentidos. Esto siempre es un fenómeno *entre*, y no es reductible ni a una cosa ni a la otra. Yo no puedo reducir los acontecimientos a las cosas ni puedo reducir el sentido a las palabras. Y todo esto es absolutamente incorpóreo, no se ve, no es del orden de lo visible. Ni es del orden de lo comprobable conceptualmente, de lo representable. En esto que es la diversidad permanente, como es la idea de repetición.

No hay ningún término en sí mismo idéntico a sí mismo. No hay en este ocurrir y en este sentido, en este orden de cosas, en el orden del *entre*, no hay ningún término que preceda a la repetición que no sea él mismo ya repetición. Si se quiere aislar un término de la cadena de las repeticiones, suponer que algo es lo que va a ser repetido sin que él haya sido ya repetición, se está pensando conceptualmente, como si en la vida hubiese la posibilidad de aislar un fenómeno y la vida no fuese ya desde el origen repetición. Esto es lo más difícil de pensar en Deleuze, porque solemos pensar una repetición que cuenta con algo no repetido en el origen. Algo en sí mismo. Una escena traumática. Entonces la palabra repetición hay que redefinirla. Es una permanente redefinición.

Según Tortorelli, hay dos modos de pensar la repetición. Desde la identidad, sería repetición de lo mismo. Tengo un mismo ser repetido. Eso, dice Deleuze, está pensado desde la identidad y está pensado desde la representación, porque eso es así para aquél que mira, no para el que repite. Si yo miro desde afuera la pincelada de un pintor, yo que miro desde afuera, leo representación de un idéntico, es la pincelada lo que se repite. Si yo me salgo de ese marco de la representación y del concepto y pienso en la producción misma del tipo que está pintando, no hay ningún elemento originario a repetir, porque no se repite ninguna identidad, *la pincelada no repite identidad, repite diferencias, lo cual es una paradoja, repetir diferencia; pero esa paradoja hay que sostenerla*, porque de lo contrario se cae en la idea de que hay una identidad no repetida en algún lugar, que no es repetición en algún lugar, una cosa originaria.

Bion también dice *háganme la pregunta, la misma pregunta todas las veces que quieran, porque nunca es la misma pregunta*. Tanto la pregunta, un poema, un chiste, *son repeticiones de diferencias, no repeticiones de identidades*. Si uno lo piensa desde la identidad del chiste, que está escrito ahí y que se repite esa identidad, se está pensando en una repetición vulgar, dice Deleuze. Una repetición de semejanzas, de identidades, no me sirve para mucho, y menos en una situación analítica. Ahora si yo pienso que el chiste es chiste cuando es contado y según el efecto que produce, entonces es repetición siempre de diferencias, porque nunca produce el mismo efecto, porque nunca es contado igual. La misma razón por la que se puede repetir un poema.

Diferencia en el origen, esto es lo difícil. Porque nosotros pensamos diferencia entre dos cosas. ¿Por qué diferencia en el origen? ¿Por qué ya viene de algún otro lado? Esto es bien paradójico, porque si es diferencia en el origen, no hay origen. El Big Bang es un origen, ¿o no? Supuestamente es un origen no repetido. Por eso para este tipo de pensamiento la ciencia sigue siendo teológica, porque sigue pensando en un origen originariamente puro. La idea de creación, de que hay un origen del mundo, es teológica, es cristiana. No es griega. Los griegos nunca pensaron en creación, decían que el mundo siempre es, fue y será, y que la idea de crear de la nada, como dice el cristianismo, *ex-nihilo ens creatum*, no es posible. Que los entes sean creados a partir de la nada es un sinsentido para la cosmogonía griega. Estaba todo y siempre estuvo. No pensaban en no haber habido y empezó a haber ahora. Entonces el origen del mundo, o la noción de origen, es teológica. Y la ciencia cuando piensa en el Big Bang sigue pensando teológicamente. Sigue un esquema de pensamiento teológico. Deleuze, en cambio, estaría proponiendo que las cosas empiezan por el medio, un pensamiento que no admite teología: siempre estamos con el camino ya empezado. Nos preguntamos por el origen cuando ya estamos en el medio de algo pero... ¿Quién es el primer hombre, el primer demiurgo, el primer dios, que no esté ya en el medio de algo, que esté solo, aislado? Elegimos en un *ballotage* permanente, en un juego que no tiene principio ni fin. Es como el tema de la totalidad, en inmanencia no podemos organizar el todo. Si estamos *en-el-medio-de*, cómo vamos a señalar los límites del todo. Vale lo mismo para el origen y para el final. ¿Cómo vamos a plantear dónde comienza y dónde termina la historia, si vivimos en la inmanencia? Por eso tanto la idea de totalidad, de *universo*, de origen

y de fin, son ideas siempre del orden de la representación, trascendentes al campo. Pero no de la inmanencia. La mirada de Dios mira todo desde afuera, sin ser él visto. Claro, él no entra en la historia. Es muy difícil sortear ese problema porque se necesita una posición trascendente para dar cuenta del origen del mundo. De lo contrario se cae la noción, como se cayó la de totalidad. La imagen del *scrabble* en oposición al ajedrez tiene lugar acá, en el aquí y ahora, este estado de cosas. Lo que sucede *entre* no es reductible ni a uno ni a otro. La palabra que resulta de la formación de los dos no es ni la del que habla ni la del que escucha. Tuvo lugar *entre* el cruzamiento de una y de la otra. Este orden de lo que sucede *entre*. Entre la orquídea y la abeja pasa algo, que no es reductible ni a la orquídea ni a la abeja por separado. Conceptualmente pensamos la orquídea, la abeja que le extrae el polen fecundada por la orquídea. Cómo elaborar una forma de pensamiento, dice Deleuze, que piense desde este orden de cosas. Son fecundadas las dos. Son las dos, porque ninguna de las dos queda igual a partir de esta fecundación. Porque la fecundación es el *entre*. La fecundación es el aprovechamiento máximo del *entre* o la concepción máxima del *entre*. Lo difícil de pensar este *entre* es que hay que pensarlo precediéndole la identidad de los términos. La abeja o la orquídea a su vez son también producciones de otros *entres*. *Para Deleuze nunca hay identidad como término aislado*. ¿Qué es lo que hay? Hay *entres*, todo el tiempo, siempre se está *en el medio de*. Inevitablemente. Y lo que resulta de allí, lo que resulta de ese *en el medio de*, lo que pasa *en el medio de* y lo que resulta de allí, siempre es una multiplicidad y no una unidad. Es como pensar en mezcla y no en cascote.

Cuando viajo a Europa me conozco de otra manera y soy otro. Una vez alguien me vio hablando en inglés con otra persona y me dijo “hablando inglés sos otra persona”. Absolutamente uno es otro, sobre todo cuando habla otra lengua. Yo había incrementado mi gestualidad a falta de léxico, estaba más pendiente de lo que escuchaba, etcétera. Uno es otro. Pero es que si uno siempre está en el medio de, aun cuando esté encerrado en un placard, uno es todas las voces que lo pueblan. Uno reniega de la identidad, pero la identidad es resultado y no origen. Son líneas duras de las que uno se va.

Por eso Deleuze también rechaza la autoría, porque él está constituido y atravesado por muchas voces. No hay *el autor* ni la primera persona del singular, todo nombre propio remite a una multiplicidad de voces. El nombre propio sale del nosotros, como los heterónimos de Pessoa.

En relación con otro uno descubre cosas que son en relación con ese otro. Y uno es ese ser múltiple que varía según estas relaciones. *Somos tantos como tantas relaciones tenemos. No es que seamos esquizofrénicos, es que el trazado de uno mismo no es único. Es múltiple. Este otro que uno no reconoce no es un otro de sí.*

BIBLIOGRAFIA

- BION, W. R. *A Memoir of the Future*. London, Karnak, 1990, Book One, Two and Three.
- DELEUZE, G. *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1989.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil mesetas*. Valencia, Pre-Textos, 2002.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Valencia, Pre-Textos, 1980.
- FERSCHTUT, G. "De los siete anillos a la cadena infinita". *Revista de Psicoanálisis de APdeBA*, Vol. 24, Nº 1-2, Buenos Aires, 2002.
- "Proceso de simbolización y diálogo analítico". APA, *Revista de Psicoanálisis*, Tomo XXVIII, Buenos Aires, 1971.
- "Psicoanálisis, psicoterapia y el elefante". APdeBA, *XXVII Simposio y Congreso Interno 2005, El método psicoanalítico tal como lo practicamos. Reconsideraciones acerca de la técnica*. Buenos Aires, APdeBA, 2005.
- FREUD, S. (1913) Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I). *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1980, Tomo XII.
- KOVADLOFF, S. "Pessoa: poeta de la dispersión". *La Nación*, Buenos Aires, 25.06.04.
- PESSOA, F. *Libro del desasosiego*. Valentín Alsina, Emecé, 2004.
- *Ficciones del interludio*. Valentín Alsina, Emecé, 2004.
- VIRILIO, P. *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*. Buenos Aires, Manantial, 1996.