

Dos muertes

Freud-Blanchot-Deleuze

Alejandro Lumerman y Andrés Osswald

1. Introducción

La noción de muerte ocupa un lugar central en el trabajo que hace Deleuze en torno a la tercer síntesis del tiempo. Para ello toma como referencia las investigaciones freudianas sobre la pulsión de muerte tal como es trabajada en *Más allá del principio del placer* y la distinción entre el aspecto personal e impersonal de la muerte en *El espacio literario* de Blanchot. Nuestra propuesta es exponer sucintamente ambas concepciones a fin de establecer, finalmente, nuestra interpretación sobre el uso que el autor hace de ellas en su propia teoría.

2. Muerte y repetición

La teoría de la pulsión es, seguramente, uno de los capítulos más difíciles dentro de la literatura psicoanalítica al punto que el propio Freud no dudó en calificarla como “nuestra mitología”. Sea como fuere, es posible distinguir dos grandes períodos en el tratamiento de la pulsión, cuyo punto de inflexión es *Más allá del principio del placer*. Allí Freud señala, a su vez, tres hitos que el psicoanálisis había hecho en lo concerniente a la teoría de la libido¹.

En primer lugar, se menciona la extensión del concepto de sexualidad más allá de su subordinación a fines meramente reproductivos. Se alcanza con ello una primera formulación del dualismo pulsional, en tanto es necesario separar a las «pulsiones sexuales», caracterizadas por su orientación hacia objetos, de las «pulsiones yoicas» que bregan por la autoconservación del individuo. En este esquema, las pulsiones sexuales procurando alcanzar una satisfacción plena, remitida retroactivamente al primer encuentro con el objeto, se montan sobre las funciones fisiológicas (alimentación, excreción, etc). El reencuentro pleno, sin embargo, entre la pulsión y su objeto se ve interrumpido por una inadecuación; por alguna razón, el objeto no logra estar a la altura de lo que se esperaba de él. Con ello, la sexualidad adquiere una condición ambigua: sí, por una parte, es testimonio del desencuentro, por otra, es señalada como su agente. En efecto, el «más» de satisfacción puesto en juego por la sexualidad no remite sino a sí

¹Cfr. Freud, S. *Más allá del principio del placer* en *Obras completas*, tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2007, pp. 49 y ss.

misma o, dicho en otros términos, la primera experiencia de satisfacción es descubierta como mítica. De aquí que la sexualidad devenga una potencia disruptiva que a la vez que impide la satisfacción impulsa su búsqueda con independencia de la autoconservación. Ahora bien, a pesar de seguir caminos independientes, las pulsiones sexuales y de conservación remiten a los mismos órganos y funciones. Quedan planteadas así las condiciones del conflicto pulsional que está a la base del síntoma neurótico. La sexualidad con su exigencia irracional y excesiva de satisfacción constituye una amenaza para el individuo y el aparato psíquico que lucha por sobrevivir. En segundo lugar, el estudio pormenorizado de la vida del yo permitió poner a la luz no sólo los aspectos vinculados con la represión, la censura y la protección del aparato psíquico frente a los embates de la sexualidad sino también su propio carácter libidinoso. En efecto, la observación del desarrollo libidinal de las fases tempranas del niño reveló “que el yo era el reservorio genuino y originario de la libido, la cual desde ahí se extiende al objeto”². A esta etapa en la que el yo se presenta como el primer objeto de amor se la denominó «narcisista». Ahora bien, si el yo es también un objeto para la pulsión sexual, ya no es posible separar tajantemente pulsiones sexuales de pulsiones yoicas. Es preciso distinguir dentro de las pulsiones sexuales entre aquellas que toman al yo como objeto y aquellas que se dirigen a objetos distintos del yo. Estas últimas, a su vez, remiten genéticamente a las primeras. Las pulsiones de autoconservación, por su parte, siguen remitiendo al yo pero en la medida en que éste ha ganado un carácter libidinoso ellas han de considerarse libidinosas también. En consecuencia, pareciera que el descubrimiento del narcisismo conduce irremediabilmente a afirmar un monismo pulsional, resultado que “para empezar-señala Freud- no estaba en nuestras intenciones”³.

Pese a las divergencias hay un supuesto común que está a la base de estas dos conceptualizaciones: la explicación sobre la génesis del conflicto psíquico. En efecto, en ambos casos las pulsiones de autoconservación tienen por objeto mantener a raya la tensión que vive el aparato como consecuencia de la insistencia de las pulsiones sexuales por no alcanzar satisfacción. Si, por una parte, el aumento de la tensión es vivido como displacentero y la distensión coincide con la vivencia de placer y, por otra, las pulsiones de autoconservación buscan disminuir la tensión, entonces, la autoconservación coincide con la búsqueda de placer. Esta tendencia expresada de

² Freud, S., *Op. Cit.*, p. 50

³ *Ibidem*, p. 51

manera general constituye el «principio del placer» que no es sino expresión de la tendencia más originaria del aparato a mantener constante la excitación (denominado también «principio de constancia»). Ahora bien, en la medida en que la descarga inmediata de la tensión podría comportar riesgos para la vida en tanto supone vérselas con el mundo exterior, el principio del placer es relevado, en una etapa superior del desarrollo, por el «principio de realidad» que “sin resignar el propósito de una ganancia final de placer, exige y consigue posponer la satisfacción, renunciar a diversas posibilidades de lograrla y tolerar provisionalmente el displacer en el largo rodeo hacia el placer”⁴. Sin embargo, la tendencia a la descarga inmediata sigue vigente por largo tiempo para las pulsiones sexuales, o dicho de otro modo, el principio de realidad no logra «educar» por completo a las pulsiones sexuales. Esta diferencia entre mediatez o inmediatez justifica parte del displacer vivido así como también el conflicto psíquico, vale decir, lo que es placentero para una instancia es sentido como displacentero para otra y a la inversa.

Si bien la sexualidad y la insatisfacción que le es inherente puede fundamentar el carácter iterativo de la vida pulsional sólo puede hacerlo a condición de que mediata o inmediatamente conduzca al placer. El principio del placer no excluye la repetición sino la repetición absolutamente displacentera. Un ejemplo de tal repetición es lo que parecen evidenciar ciertos fenómenos clínicos⁵ que constituyen el punto de partida de *Más allá del principio del placer*.

El tercer hito en la teoría de la libido consiste en reconocer un principio más originario que el del placer y que estaría a la base de la tendencia del aparato psíquico a llevar la tensión a su mínima expresión. Como vimos, esto supondría recrear la experiencia originaria de satisfacción donde tendría lugar una coincidencia total entre el objeto y la tendencia pulsional. La repetición procuraría repetir esta primera experiencia donde el objeto y la pulsión se identificarían, o expresado en términos económicos, donde la distensión fuera total. Este momento coincidiría, y esta es la tesis fuerte de Freud, con el retorno de lo animado al estado inanimado del que procede, vale decir, el retorno de la vida a la muerte. Según esto, la vida se solapa con la tensión y en la medida en que la tensión ha sido engendrada por la sexualidad, vida y sexualidad no pueden sino pensarse juntas. Correlativamente, la muerte es la distensión total propia de aquello que está en perfecta identidad consigo mismo. Se reinstala, de esta manera, un dualismo

⁴ Ibidem, p. 10

⁵ Los casos citados por Freud son las neurosis de guerra y cierto juego infantil

pulsional: por una parte, la pulsión de muerte (Tánatos) que procura la distensión, mediante la repetición de una identidad originaria, y gobierna por ello al principio del placer y, por otra, la pulsión sexual o de vida (Eros) que, en la dirección contraria, es potencia de tensión y garante de la insatisfacción.

Eros, como la sexualidad que ahora incluye, es anhelo y engaño. Tánatos está en su corazón y por ello Eros busca reunir la totalidad consigo misma buscando así alivianar la tensión que atraviesa la vida. En este sentido, afirma Freud que la vida busca alcanzar de manera inmanente su propia muerte⁶. Pero la vida no es sólo mediación de la muerte sino también su permanente postergación; he aquí el engaño de Eros que tiende hacia su objeto prometiendo distensión cuando siempre e invariablemente pide «más» de lo que encuentra.

En su formulación final, entonces, Freud realiza una inversión completa respecto a su primera teoría de la pulsión: las pulsiones de autoconservación, otrora garantes de la vida, son presentadas aquí como agentes de la muerte mientras que la sexualidad es señalada ahora como esa enfermedad de la materia que llamamos vida.

3. Muerte impersonal

En *El espacio literario* M. Blanchot despliega una reflexión continuada sobre la experiencia artística. Esta, en su intento de acceder al Origen mismo de la palabra poética, allí donde pensamiento y creación se confunden, es exigida por la Obra y deviene así consagración a esta misma. La exigencia es someterse a la prueba de su imposibilidad. Prueba que por permanecer indeterminada e indeterminable ya no se dejaría experimentar, se la asume al riesgo de perderse a sí mismo. Tal experiencia paradójica, nos dice Blanchot, pertenece a una región que no se puede iluminar, soledad esencial que excluye toda determinación fenoménica⁷, incapaz de salir al mundo, y por su mediación ser apropiada por un yo y volverse así un movimiento personal. Tal región “transforma todo lo que tiene acceso a ella, incluso la luz, en el ser anónimo, impersonal, el No-verdadero, el No-real, y sin embargo siempre allí.”⁸ Y sin embargo, agregamos nosotros, no determinada por una negatividad. Fuente inagotable más bien, pero de un murmullo nocturno, inaprensible e incesante, que se hace presente en situaciones en que el mundo y yo con él, somos excluidos. Blanchot recurre a varios

⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 39

⁷ Relación con la Obra que resulta burlada en el libro de la misma forma que en el asesinato el asesino es burlado por el otro en la presencia del cuerpo muerto.

⁸ Pag 25

índices fenomenológicos con los cuales le es posible circundar aquel espacio esencial donde se produce el vuelco del límite de la experiencia en la experiencia de lo ilimitado. Entre estos se destacan el insomnio, la fascinación, la inspiración, la noche, pero sobre todo la muerte.

La relación con la muerte ha sido para el pensamiento filosófico pero también para la creación artística, fundamental en la determinación de la relación del hombre con el mundo. Ya Platón definía la filosofía como un aprendizaje del morir (*epimeleia thanatou*), pero antes aun aparece en la épica, donde el gesto heroico se produce en la aceptación del destino que no es cualquier muerte, sino la propia muerte, aquella por la cual el héroe accede a sí mismo. Se trata siempre de una duplicidad de la muerte. Por un lado, la mala muerte, que no se vincula con el deseo, hecho bruto que significa el triunfo de la materia sobre el espíritu, muerte externa, librada al azar o a la necesidad de las cosas, que hace frente en el temor y por la que el temor se vuelve una huida. Por otro lado, la buena muerte, aquella que encuentro de acuerdo a mi propia ley, con la que establezco una relación de libertad, sea para alcanzarla o para mantenerla a distancia. Esta responde, en oposición a la anterior, al movimiento de la forma sobre la materia. La vida como rodeo por el cual la forma, el espíritu, accede a sí mismo.

Desde esta perspectiva la relación con la muerte formaría un círculo. Nos dice Blanchot en referencia a Kafka “El escritor es entonces el que escribe para poder morir y obtiene su poder de escribir de una relación anticipada con la muerte”. La ambigüedad que se establece aquí, donde se escribe para poder morir y se muere para poder escribir, haría de la muerte la medida de nuestra acción y de nuestra presencia en el mundo, no algo dado, sino una tarea, fuente de nuestra actividad y dominio. Apropiarse de la muerte sería hacer de lo máximo negativo, lo máximo positivo a partir del cual poder dar sentido y verdad a aquello que se hace. Esta concepción que procura en una decisión hacer posible la muerte, caracteriza, según Blanchot, y salvadas las diferencias, los pensamientos de Hegel, Nietzsche y Heidegger. A diferencia del pensamiento antiguo que hacía de la muerte la llave de la trascendencia, relación con otro mundo donde se originaría lo verdadero, en estos autores el acontecimiento de la muerte aparece revestido de una incerteza abisal. Así, todavía debe volverse posible. En sí misma, un hecho bruto, carente de sentido, adquiere su sentido volviéndose hacia la vida. Nietzsche, en un gesto que recuerda la impasibilidad estoica, desprecia el momento sagrado de la muerte cristiana y llama a morir en el momento justo. El espíritu hegeliano, por otro lado, sería aquella verdadera vida que no temiendo la devastación de

la muerte, la soporta y se mantiene en ella. Heidegger, por último, encuentra en el ser-para-la-muerte la posibilidad extrema de la existencia, la posibilidad de su imposibilidad, por la cual esta se afirma en su finitud y accede a su autenticidad de ser sus propias posibilidades.

Sin embargo, en estos pensamientos, nos dice Blanchot, lo esencial de la muerte, permanece impensado en tanto su misterio es reducido a la nada de ser, donde su oscuridad es devuelta a la luminosidad del mundo.

El suicidio o la muerte voluntaria lleva a cabo aquel círculo por el cual la renuncia a la vida requiere de un acto supremo que la afirma y donde lo imposible del morir retorna bajo la forma de un poder. El círculo corre hacia su centro pero vuelve sobre sí, es burlado por este que se sustrae a todo proyecto, trabajo y certeza del mundo, y que “arruina constantemente toda acción deliberada”⁹, pues es sin dirección y sin presente. La esperanza de terminar revela su deseo de comenzar, debe apoyarse en el presente y quiere hacer de la muerte un instante ‘absoluto’. Manifiesta, pues, la “intención de suprimir el futuro como misterio de la muerte”¹⁰. Esta traición al otro lado de la muerte es traicionada a su vez por la acción misma que se torna “máscara de un fascinado despojarse”¹¹ y revela así la extrema pasividad de la muerte, sin relación con la luz, un objetivo imposible pues nunca se alcanza. Es la otra muerte, muerte infinita que desborda el pensamiento de la finitud, que efectúa la relación del pensamiento con aquello que subvierte sus poderes. Imposibilidad de la posibilidad, puesto que disuelve el presente del yo como punto de apoyo y alojamiento en el ser. El acontecimiento de la muerte, entonces, debe ser pensado más allá de mi propia coherencia e identidad, revelando mi extrema pasividad y el fondo anónimo del que se nutre toda afirmación. Abriría un futuro que ya no me pertenece y al que yo no pertenezco sino en una desesperación sin asidero que desorienta todo proyecto en la ausencia y la pérdida del fundamento.

4. Conclusiones

Deleuze compone su concepto de muerte para dar cuenta de la «constitución» del campo de diferencias que presuponen las dos primeras síntesis del tiempo. En este sentido, la muerte estará asociada a la síntesis del futuro. Su estrategia es tomar de la

⁹ Pag 97

¹⁰ Pag 95

¹¹ Pag 93

pulsión de muerte freudiana el aspecto formal, esto es, su carácter de repetición, y con Blanchot liberarla de su contenido como identidad.

La crítica a la pulsión de muerte se centra en su carácter regresivo. Si Freud concibió a la muerte como la tendencia inmanente a la vida por recuperar la identidad perdida de lo inanimado, y por ello, la repetición estaba condenada a ser repetición de lo mismo, Deleuze desvincula a la repetición de su supuesto origen. En consecuencia, la repetición será producción de lo diverso. Esto es, si Eros era en el planteo dualista freudiano la instancia responsable de impedir la satisfacción plena, vale decir, el triunfo final de Tánatos, aquí se realiza una inversión en la valencia de ambas instancias: Eros como poder de ligazón presupone, como condición de posibilidad, las diferencias libres resultantes de la repetición tanática. Pues, no se trata, a la manera kantiana, de presuponer meramente el múltiple sensible sino de dar cuenta de su producción. Sólo si la repetición puede producir diferencias en una síntesis específica es posible luego la síntesis-lazo erótica. Como consecuencia, Eros y Tánatos no son principios contrapuestos sino momentos no independientes de un mismo proceso.

Deleuze busca un modelo de la muerte que ya no sea el de un retorno a una materia indiferente e inanimada, modelo objetivo y extrínseco al que Freud apela para oponer la pulsión de muerte al movimiento vinculante del deseo, sino el de una experiencia subjetiva y diferenciada, presente en lo viviente. Para eso Deleuze nos remite al tratamiento que hace Blanchot de la muerte en *El espacio literario*. En efecto, el contenido de la repetición tanática es aquel fondo insubordinado y múltiple que Blanchot descubre en la otra cara de la muerte. Si desde la perspectiva del yo la muerte se presenta como límite de la experiencia susceptible de ser apropiado y puesto a disposición del presente, la otra muerte se propone como el fondo pasivo en el que se hunde toda actividad y por el cual el yo no puede más que perderse. La otra muerte debe encontrarse y perderse en la creación artística como experiencia de lo ilimitado.