

Síntesis pasiva

Andrés M. Osswald

UBA-CONICET

En conformidad con los lineamientos generales de su ontología, los conceptos deleuzianos carecen de una identidad cerrada que permita asignarles un sentido unívoco, indiferente al contexto en el que son empleados¹. Por esta razón, una aproximación a cualquiera de los grandes conceptos que se despliegan a lo largo de *Diferencia y repetición* supone establecer, en primer lugar, el entorno en el que anidan. Deleuze desarrolla su doctrina de la síntesis pasiva centralmente en el segundo capítulo de la obra, que trata, conforme a lo expresado en su título, de la repetición para sí misma. De manera que una primera pregunta que podemos formular es si, en efecto, la repetición requiere de una subjetividad para darse. El propia Deleuze plantea este interrogante como sigue:

“La repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que contempla (...) ¿Es ese el para-sí de la repetición, como una subjetividad originaria que debe entrar necesariamente en su constitución? La paradoja de la repetición, ¿no consiste en que no puede hablarse de repetición más que por las diferencias o el cambio que introduce en el espíritu que contempla? ¿Por una diferencia que el espíritu sonsaca a la repetición?”²

Como veremos, la respuesta a esta pregunta es ambivalente. Por un lado, se puede pensar que la subjetividad es la repetición para sí misma pero, por otro, que la repetición constituye un más allá de la subjetividad. Sin embargo, no deja de ser cierto que los desarrollos sobre la síntesis pasiva constituyen la más profunda aproximación deleuziana a una teoría de la subjetividad en *Diferencia y repetición* pues, en efecto, la repetición en su operar produce un “para sí”, una subjetividad germinal y pasiva (*moi*) pero este sujeto es efecto y no agente de la síntesis. Sobre esa idea -que la subjetividad es efecto y no agente- gira la crítica a la subjetividad desarrollada en *Lógica del sentido* que, en este sentido, puede leerse como el reverso de la aproximación positiva que desarrollaremos aquí. En su crítica al sujeto, Deleuze denuncia la identificación moderna entre

1 Para un análisis pormenorizado sobre este asunto, ver: Santaya, Gonzalo, “De la topología conceptual como práctica de la ontología” en Heffesse, Solange; Pachilla, Pablo y Anabella Schoenle (eds.), *Lo que fuerza a pensar. Deleuze, ontología práctica I*, Buenos Aires, Ragif Ediciones, 2019, pp. 45-55

2 DR 119 (96)

sujeto, conciencia y cogito³ así como entre subjetividad, ego⁴, persona⁵ y humanidad⁶. La teoría positiva de la subjetividad, por tanto, intentará dar cuenta del fundamento pasivo sobre el que se asienta la doctrina del sujeto buscando describir los procesos sintéticos que ocurren a espaldas de la conciencia despierta, voluntaria y activa. De manera que no tendrá lugar en este contexto un análisis sobre el entendimiento, la memoria o la imaginación como ejercicios voluntarios sino sobre las condiciones de posibilidad de esas dimensiones superiores. El aspecto activo, con todo, podría rastrearse en el sujeto experienciante que lleva a cabo la tarea de desmontar los niveles superiores para adentrarse en el fondo asubjetivo e impersonal sobre el que se asienta cada subjetividad individual. Esto es, en el sujeto que encara radicalmente la tarea de pensar.

1. Kantismo y pasividad: la síntesis pasiva como oxímoron y el lugar del tiempo

El propio Deleuze reconoce que la doctrina de la imaginación productiva kantiana constituye un antecedente de su noción de síntesis pasiva⁷. Como se sabe, en términos kantianos las nociones de síntesis y pasividad son mutuamente excluyentes. En efecto, la distinción entre sensibilidad y entendimiento que vertebró a la *Crítica de la razón pura* asocia a la primera con la pasividad y al segundo con la actividad. Por un lado, la pasividad señala la disposición del sujeto a ser afectado por algo ya dado: el múltiple sensible que, como tal, no proviene del sujeto ni está constituido por él sino que reconoce su origen en el más allá del fenómeno que es la cosa en sí. Por otro lado, la síntesis aparece vinculada a la actividad del entendimiento que sintetiza conforme a las reglas prescriptas por las categorías. En el caso de Kant, entonces, reunir la actividad sintética con la pasividad pondría en cuestión la diferencia entre conocer y pensar, crucial en la arquitectónica de la *Crítica*. Esto es, conocer se predica de un contenido que no tiene su origen en el propio sujeto sino que implica la donación sensible, la cual, por definición, pone al sujeto en relación con algo más allá de sí mismo. De manera que si Kant concibiera que la sensibilidad es capaz de sintetizar, entonces, se daría su propio objeto y, con ello, pondría en entredicho la separación entre lo que se puede pensar y lo que se puede conocer. De aquí que la pasividad entendida como mera receptividad responde en el caso kantiano al intento por un límite a la pretensión del conocimiento. En el contexto de la recepción kantiana tampoco es Deleuze el primero en proponer este cruce entre síntesis y pasividad. Muy probablemente el primero en hacerlo haya sido Salomon Maimon, quien ya en 1789 señala en su *Versuch über die Transcendentalphilosophie* que es preciso distender

3 Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 137

4 Idem, p. 130

5 Idem, p. 114

6 Idem, p. 123

7 Cfr. Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 79-80. Sobre la lectura deleuziana de la imaginación productiva, asunto sobre el que no podré me detendré aquí, puede consultarse mi trabajo "Sujeto y pasividad en Husserl y Deleuze" en Julián Ferreyra (comp.), *Intensidad deleuzianas. Deleuze y las fuentes de su filosofía III*, Buenos Aires, La Cebra, 2016, pp. 33-50

la separación tajante entre sensibilidad y entendimiento y, con ello, entre pasividad y síntesis. En esa obra puede leerse: “si bien en nosotros deben ser representadas como dos facultades completamente distintas, ellas [sensibilidad y entendimiento], sin embargo, deben ser pensadas por un ser pensante infinito como una y la misma fuerza.”⁸ Varios siglos más tarde, Edmund Husserl desarrolla su teoría de las síntesis pasiva en las lecciones impartidas en la Universidad de Freiburg en el semestre de invierno de 1920/21 y editadas en 1966 como *Analysen zur passiven Synthesis*. Allí Kant aparece también como una referencia insoslayable.⁹ Otros fenomenólogos, con Maurice Merleau-Ponty a la cabeza, también han hecho una apropiación de la noción.¹⁰

Ahora bien, la recepción kantiana opera como base de la teoría deleuziana del sujeto en otro sentido crucial; a saber, en la vinculación entre el tiempo y la subjetividad. Esto es, la concepción según la cual el tiempo es el modo en que la subjetividad se organiza de manera inmanente debe reconducirse también a la doctrina kantiana del sentido interno. Aunque, en rigor, la síntesis subjetiva dependa en el caso de Kant de una apercepción trascendental que no puede ser concebida como temporal porque, si lo fuera, implicaría el devenir fenómeno del sujeto trascendental y, con ello, la pérdida de su potencia sintética y constituyente. En esta incompatibilidad entre el tiempo y la síntesis trascendental, a su vez, Deleuze encuentra los indicios para pensar la escisión de la subjetividad que alcanzará su consumación en la noción freudiana de inconsciente. En cualquier caso, en Kant se encontraría la clave para fundar el solapamiento entre síntesis pasiva, temporalidad y subjetividad. Deleuze afirma: “El tiempo es subjetivo, pero es la subjetividad de un sujeto pasivo.”¹¹ A la luz de lo que sigue, veremos que esta afirmación debe ser matizada puesto que solo de las dos primeras síntesis del tiempo puede afirmarse que son subjetivas en sentido propio mientras que la tercera, la del futuro o Eterno retorno, señala un campo que se extiende más allá del sujeto. Veamos, entonces, los niveles de la pasividad asociada a la estratificación de las síntesis temporales.

2. El presente viviente y el sujeto larvario

Una consideración general sobre las síntesis del tiempo permite advertir que no se trata tanto de identificar, de manera irrestricta, las dimensiones del tiempo (presente, pasado y futuro) con una operación sintética (hábito, memoria trascendental y eterno retorno) sino más bien señalar el privilegio que cada una de las dimensiones temporales adquieren en las distintas síntesis. Los hábitos, por caso, son disposiciones actuales del sujeto: no pasan ni se hunden en el pasado como lo

8 Salomon Maimon, *Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniss und Anmerkungen*, Edición digital, Andreas Berger (Ed.), Tübingen, 2003, p. 91

9 Cfr. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana XI*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 126

10 Cfr. García, Esteban y Osswald, Andrés, “Husserl, Merleau-Ponty y la dimensión pasiva de la experiencia: asociación, afección y correlación”. *Éndoxa: series filosóficas*, N°40, 2017, pp. 135-158

11 DR 120 (97)

hacen los contenidos temporales y, por ello, para reactualizarlos no cabe recordarlos sino ejercitarlos nuevamente en el presente. Pero ello no significa que no pongan en juego una repetición que hilvana un evento presente con otro pasado o que proyecten un futuro en función de la experiencia pasada. Afirmar que el hábito es una síntesis del presente no significa que carezca de pasado o de futuro, sino que futuro y pasado serán definidos aquí a partir del presente. Esto misma vale, a su vez, para el resto de las síntesis temporales.

La síntesis del presente reconoce, por su parte, una estratificación interior. El nivel más elemental es llamado por Deleuze síntesis orgánica y la describe así: “Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no solo antes de reconocerlos a representarlos, sino antes de sentirlos (...) Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de iteraciones y de esperas.”¹² Esto es, antes de la síntesis de la sensación, vale decir, de aquello que nos afecta y puede ser percibido, opera una síntesis que reúne al organismo que, eventualmente, puede ser afectado por la sensación, de aquí que: “El yo [*moi*] pasivo no se define simplemente por la receptividad, es decir, por la capacidad de experimentar sensaciones, sino por la contemplación constituyente que constituye el organismo antes de constituir sus sensaciones.”¹³ Según esto, un ser vivo está constituido por una multiplicidad de hábitos que conforman una totalidad integrada u organismo y en cada nivel hay que reconocer un alma asociada al hábito que constituye su función. En este sentido, Deleuze señala: “Es preciso atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a la célula, pero un alma contemplativa cuyo ser se limita a contraer el hábito.”¹⁴

El vínculo indisoluble entre el alma y el hábito responde a la idea de que el hábito es aquello que sonsaca una diferencia a la repetición¹⁵. Esto es, no es relevante el contenido material de los elementos sintetizados por el hábito sino el hecho de que ocurra una repetición que es contemplada por un alma. Podemos recurrir aquí a un ejemplo propuesto por Husserl en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*: en una sucesión de sonidos exactamente iguales, el mismo *do* ahora y más tarde es idéntico desde el punto de vista de la sensación pero para el sujeto que contempla existe una diferencia entre ellos.¹⁶ Lo que otorga individualidad a cada nota *do*, entonces, no es su contenido sino la diferencia temporal contemplada por el alma. Si desde el punto de vista del contenido hay una repetición de lo mismo, desde la perspectiva del alma que contempla esa repetición implica una diferencia. La repetición del hábito, por tanto, reúne lo que se da y, al hacerlo, introduce un primer principio de individuación (temporal) para el contenido porque produce una diferencia en el alma que contempla. De manera que el hábito instancia en su repetición una subjetividad local y efímera, un pequeño yo, que dura en el presente y desaparece

12 DR 123 (99)

13 DR 131 (107)

14 DR 124 (101)

15 Cfr. DR 124 (101)

16 Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 87

junto con él. El conjunto de todas las almas contemplativas conforma un «sistema de yos», un sujeto larvario y múltiple que se disuelve a cada momento.

La duración del presente, y de la subjetividad germinal que le está asociada, varía, a su vez, en virtud de la capacidad de contracción de *habitus*, de manera que cada organismo “(...) dispone de una duración presente, de diversas duraciones de presente según el alcance natural de contracción de sus almas contemplativas.”¹⁷ Sostener, por su parte, que el presente viviente está distendido temporalmente supone afirmar no sólo que contiene una dimensión de pasado, como hemos visto hasta aquí, sino que está también en relación con el futuro. Deleuze recurre a la noción humeana de imaginación para explicar cómo el pasado sedimentado en el hábito predelinea la experiencia futura. A diferencia de las operaciones del entendimiento y de la memoria, que son activas, la imaginación humeana es presentada aquí como una síntesis pasiva en la medida que proyecta la experiencia pasada en el futuro, según el esquema clásico de la inducción: espero que los eventos por venir se presenten tal como lo han hecho en el pasado. Por esta preeminencia del pasado respecto al futuro, Deleuze llama «asimétrica» a la síntesis del futuro que anida en el presente viviente.

Ahora bien, si la síntesis del presente está a la base de las operaciones que constituyen al organismo, *habitus* debe dar cuenta también del complejo de excitaciones y cumplimientos que caracterizan a la vida en su forma más elemental y que constituyen, en términos freudianos, el campo del Ello. Según Freud, la excitación presente conduce a un aumento de la tensión que se experimenta como *displacer*. En consecuencia, la excitación se abre a una descarga futura que puede seguir dos caminos: o se produce un encuentro exitoso con el objeto que colma la excitación y ello es vivido como placentero o ese encuentro no se produce, la tensión aumenta y, con ella, el *displacer*. Por su parte, el principio que brega por mantener a ralla el *displacer* recibe el nombre de «principio del placer». El problema del hábito, entonces, estará mal planeado en la medida en que se lo subordine al placer -si se repite es porque hay placer en la repetición- sino que la repetición del hábito hace posible el placer al sintetizar las excitaciones dispersas con los objetos que las colman y distienden la tensión. Esta idea puede encontrarse ya en Freud quien en *Más allá del principio del placer* sostiene que “(...) la ligazón es un acto preparatorio que introduce y asegura el imperio del principio del placer.”¹⁸ En el mismo sentido, señala Deleuze que *habitus* se encuentra más allá del principio del placer.¹⁹

De aquí que las máquinas de contraer que constituyen al “corazón, a los músculos, a los nervios o a la célula”²⁰ sintetizan excitaciones locales y, en su conjunto, constituyen un sistema de yos que

17 DR 129 (105)

18 Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer”. *Obras completas, Volumen XVIII (1920-1922)*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, p. 60

19 Cfr. DR 156 (130)

20 DR 124 (101)

nacen y mueren con cada presente. Esto es, si en esta primera síntesis los *moi* pasivos están atados al presente viviente y éste se caracteriza por su momentaneidad, la subjetividad instanciada por la síntesis del hábito será efímera por necesidad y esencialmente incapaz de recuperarse a sí misma en un encadenamiento temporal. Un sujeto que se extienda más allá del presente requiere de un estructura temporal más compleja, en la cual el pasado no se reduzca a ser pensado meramente como un antiguo presente sino que adquiera un carácter positivo y permita, así, que el tiempo pase y se recupere, sin disolverse a cada instante.

3. El pasado puro y el *cogito* fisurado

La segunda síntesis del tiempo o Mnemosine será la responsable de explicar el encadenamiento temporal y, con ello, de constituir el fundamento del tiempo. Deleuze escribe: “Si el pasado esperase un nuevo presente para constituirse como pasado, el antiguo presente no podría pasar nunca ni el nuevo llegar.”²¹ En este contexto, la síntesis del presente es descripta como empírica y la del pasado como trascendental y aunque la distinción pueda resultar sorprendente -puesto que *habitus* constituye el presente-, Deleuze parece poner el énfasis aquí en que para el tiempo transcurra el pasado debe existir por sí mismo y no como una mera modificación del presente. En este sentido, Mnemosine nombra un pasado puro que no se identifica con un antiguo presente empírico sino que es la condición de posibilidad para que el presente mismo devenga pasado. Esto es, si definíamos al presente viviente por su instantaneidad -por su condición de ser pasajero-, es porque ya allí estaba operando subrepticamente la segunda síntesis del tiempo. De aquí que el presente no anteceda al pasado sino que el pasado *a priori* preexiste al presente y ambas dimensiones del tiempo coexistan de manera paradójal.²²

De esta consideración sobre el tiempo, Deleuze extrae una profunda consecuencia para su teoría del sujeto. El filósofo escribe: “De un extremo al otro, el yo [je] se halla atravesado por una fisura: está fisurado por la forma pura y vacía del tiempo. Bajo esta forma, es el correlato del yo [*moi*] pasivo que aparece en el tiempo. Una falla o una fisura en el yo [je], una pasividad en el yo [*moi*] y el yo [je] fisurado constituye el descubrimiento de lo trascendental o el elemento de la revolución copernicana.”²³ Ya Kant había señalado que el sujeto trascendental no puede darse a sí mismo sin desnaturalizarse, es decir, sin volverse un objeto. La paradoja del sentido interno señala, justamente, que es imposible la simultaneidad entre el sujeto-agente constituyente (*je*) y el sujeto-objeto constituido (*moi*), que se revela en la inmanencia bajo la mirada reflexiva. Vale decir, si el sujeto se da es porque se ha vuelto un fenómeno y si es fenómeno es porque ha sido constituido por un sujeto operante pero invisible. Entre uno y otro existe una distancia temporal infranqueable: en el presente

21 DR 135 (111)

22 Cfr. DR 135 (111)

23 DR 142 (116)

el sujeto-agente y en el pasado el sujeto-objeto. En este sentido, el tiempo divide al sujeto y lo fisura: “Si la mayor iniciativa de la filosofía trascendental -comenta Deleuze- consiste en introducir la forma del tiempo en el pensamiento como tal, esta forma a su vez, como forma pura y vacía significa indisolublemente el Dios muerto, el yo [je] fisurado y el yo[moi] pasivo.”²⁴

Decíamos que el pasado puro es el fundamento del tiempo pero ¿significa ello que no puede ser experimentado de igual manera que el sujeto trascendental kantiano es inaccesible para la reflexión? Esto es, ¿podemos vivir el ser-en-sí del pasado como vivimos la síntesis empírica del hábito? Deleuze responde a este pregunta distinguiendo entre dos vertientes de la memoria. Por un lado, la memoria activa que se solapa con la reproducción del pasado, la reflexión y el reconocimiento y nos pone frente a una representación del pasado -el recuerdo en sentido corriente-. Por otro, la memoria involuntaria que trae a la presencia un fragmento del pasado en virtud de una síntesis pasiva que conecta un dato presente con una experiencia pasada: Combray que despierta por el sabor de la magdalena sumergida en el té. Esta última operación, que Deleuze identifica con la figura mediadora de Eros, rebela a Mnemosine como un pasado que coexiste, inadvertido, con el presente. La memoria involuntaria, con todo, muestra como es posible experimentar al pasado puro pero ello no significa que la operación pasiva que vincula al presente con el pasado se limite a operar en los casos en los que un recuerdo «despierta» por fuera del volverse voluntario del yo activo. Por el contrario, la síntesis del pasado hace posible el recuerdo en sentido corriente al poner a disposición del presente el pasado como tal. Dicho en otros términos, el pasado no existe para nosotros únicamente por obra del recuerdo sino que su simultaneidad con el presente hace posible al recuerdo y no a la inversa. En este sentido, la síntesis pasivas son condición de posibilidad de las activas. Deleuze señala: “Resulta evidente que la síntesis activa no podría jamás constituirse sobre la síntesis pasiva si esta no persistiese simultáneamente, no se desarrollase al mismo tiempo por su cuenta, y no encontrase una nueva fórmula, a la vez disimétrica y complementaria de la actividad.”²⁵

Ahora bien, el montaje de las síntesis activas sobre las pasivas implica, para una teoría del sujeto, que el yo activo pretenda alcanzar una consistencia sustancial por medio de la búsqueda de una integración global de las síntesis locales y efímeras que conforman el sistema de los yos pasivos. En idéntico sentido, sobre la base de los objetos parciales, correlato de los sujetos larvarios de la primera síntesis, se conforman los objetos reales que pueblan la realidad que hace frente al yo activo. Esta articulación entre pasividad y actividad remite, en términos freudianos, al pasaje del «principio del placer» -que regía las operaciones de *habitus*- al «principio de realidad» de manera que, más que ordenarse entre sí según un régimen de oposición establecen una relación de

24 DR 143 (117)

25 DR 158 (131)

«superación»²⁶. Esto es, el principio de realidad se funda en el del placer pero ello no significa que éste sea completamente subsumido por aquel sino que ambos continúan operando, conformando así dos series complementarias. En paralelo con esta distinción, se encuentra la separación entre las dos vertientes pulsionales que definen la primera tópica freudiana: mientras las «pulsiones sexuales» se asocian con las síntesis pasivas, el principio del placer, los yos locales y los objetos virtuales, la «pulsiones de conservación» se articulan con el principio de realidad, el yo global y los objetos reales. De manera que el yo activo y el objeto real, por un lado, y los yos pasivos y los objetos virtuales, se articulan por obra de una síntesis asimétrica que reúne el pasado y el presente, lo parcial y lo global. Deleuze escribe: “Pues si los dos presentes, el antiguo y el actual, forman dos series coexistentes en función del objeto virtual que se desplaza en ellas y con respecto a sí mismo, ninguna de estas dos series puede ser ya designada como la original o como la derivada.”²⁷

La escisión al interior del sujeto que el tiempo produce en el *cogito* constituye el punto de partida de un derrotero conceptual que alcanzará su consumación en la noción psicoanalítica de inconsciente. Sin embargo, Deleuze rechaza el esquema oposicional, interpretado como un conflicto de fuerzas opuestas, que define al inconsciente freudiano:

“Ni límite ni oposición -ni inconsciente de la degradación ni inconsciente de la contradicción-, el inconsciente involucra los problemas y las preguntas en su diferencia de naturaleza con las soluciones-respuestas: (no)-ser de lo problemático, que recusa igualmente las dos formas de no-ser negativo, que no siguen más que las proposiciones de la conciencia. Hay que tomar al pie de la letra la frase célebre que afirma que el inconsciente ignora el no.”²⁸

Si el inconsciente del psicoanálisis es un campo de conflictos entre fuerzas pulsionales y representaciones contrapuestas, Deleuze propone un inconsciente diferencial compuesto por pequeñas percepciones donde no hay lugar para lo negativo y la falta. En este sentido, la insistencia de las preguntas/problemas que están a la base de la repetición inconsciente no debe ser comprendida como una carencia que encontraría en la respuesta el objeto que las colme sino como un diferir que adquiere con cada repetición un nuevo disfraz. Pero desentrañar la naturaleza de esta repetición sin falta ni identidad implica adentrarse en el tratamiento de la muerte, esto es, hablar del más allá del sujeto.

4. La muerte y el pensamiento

26 Cfr. DR 158 (131)

27 DR 166 (139)

28 DR 171 (148)

Si bien la tercera síntesis del tiempo no es caracterizada como una síntesis pasiva -muy probablemente, porque no constituye una dimensión de la subjetividad en sentido estricto-, es preciso dar cuenta de ella, cuanto más no sea someramente²⁹, para comprender el lugar que el sujeto ocupa en la ontología de Deleuze. Así, si la primera y la segunda síntesis ponían en juego, respectivamente, al principio del placer y al principio de realidad, Deleuze presentará a la tercera síntesis como el fondo asubjetivo y eminentemente ontológico sobre el que se asienta todo sujeto. Deleuze sintetiza así la cuestión:

“La primera síntesis expresa la fundación del tiempo sobre un presente viviente, fundación que confiere al placer su valor de principio empírico en general, al cual se ha sometido el contenido de la vida psíquica en el ello. La segunda síntesis expresa el fundamento del tiempo por un pasado puro, fundamento que condiciona la aplicación del principio del placer a los contenidos del yo [*moi*]. Pero la tercera síntesis designa el abismo al que el fundamento mismo nos precipita: Tánatos es descubierto en tercer término como ese abismo más allá del fundamento de Eros y la fundación de habitus.”³⁰

En *Más allá del principio del placer* (1920) Freud advierte que ciertos fenómenos clínicos, como el retorno incesante de experiencias displacenteras observadas en las «neurosis traumática» o la repetición que caracteriza a ciertos juegos infantiles, no pueden ser explicados apelando al principio del placer porque, sencillamente, no hay nada placentero en su repetición.³¹ Esta constatación lleva a Freud a reformular radicalmente su teoría pulsional y a proponer que el origen de tal repetición debe buscarse, en última instancia, en la tendencia immanente a todo ser vivo por regresar al estado inanimado del que alguna vez emergió. En este sentido, el pensador vienés escribe: “Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones *internas*, no podemos decir otra cosa que esto: *la meta de toda vida es la muerte*; y, retrospectivamente: *lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo*.”³² La pulsión de muerte o Tánatos designa la tendencia radical de la vida a eliminar la tensión -el displacer- y regresar a la distensión absoluta de la materia.

Si bien Deleuze concuerda con Freud en el reconocimiento de un fundamento ontológico para la repetición, el instinto de muerte psicoanalítico subordina la repetición al principio de identidad. En este sentido, se trata de una repetición de lo mismo: el regreso desnudo del fondo material sobre el que se asienta la vida. Frente a ello, Deleuze señala: “La muerte no aparece en el modelo objetivo

29 Para un tratamiento exhaustivo sobre el Eterno retorno ver el capítulo de Verónica Kretschel en este mismo volumen.

30 DR 180 (151)

31 Cfr. Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer”, *op. cit.*, pp. 12-17

32 Idem, p. 38

de una materia indiferente inanimada, hacia la cual el viviente «retornaría»; está presente en el viviente, como experiencia subjetiva y diferenciante provista de un prototipo.”³³ Si la repetición de Tánatos no trae lo mismo sino lo diferente es, justamente, porque en su operar esta tercera síntesis produce la diferencia en sí misma. El filósofo escribe: “Expulsar al agente de la condición de nombre de la obra o el producto; hacer de la repetición no aquello de lo cual «se sonsaca» una diferencia, ni lo que comprende la diferencia como variante, sino hacer de ella el pensamiento y la producción de lo «absolutamente diferente», hacer que, por sí misma, la repetición sea la diferencia misma.”³⁴ En el carácter asubjetivo de la tercera síntesis reside, seguramente, su condición de productora de diferencias porque más que una síntesis, Tánatos, es una potencia disgregante que desarma los lazos que conforman al organismo vivo, sus hábitos y su historia pasiva. Pero, a la vez, ¿qué sintetizaría el sujeto sin esos elementos diferenciales, lo radicalmente nuevo que trae el futuro y que se resiste a la captura representativa en la proyección del pasado sobre el porvenir? Y en un sentido semejante: ¿qué debería pensar el pensamiento si lo que pretende es desembarazarse del yugo de lo mismo para pensar algo diferente? Deleuze parece responder así:

“No hay modo de adquirir el pensamiento, ni ejercitarlo como un innatismo, sino de engendrar el acto de pensar en el pensamiento mismo, tal vez bajo el efecto de una violencia que hace refluir la libido sobre el yo [*moi*] narcisista, y paralelamente extrae Tánatos de Eros, abstraer el tiempo de todo contenido para desprender de él la forma pura. Hay una experiencia de la muerte que corresponde a esta tercera síntesis.”³⁵

La muerte como potencia disgregante que trae a la diferencia en sí misma como tema del pensamiento requiere para ser tematizada de una experiencia subjetiva del fondo asubjetivo. Esto es, el propio sujeto debe desestratificar su propia experiencia y llevarla hasta el límite si lo que busca es pensar radicalmente. La filosofía, en este sentido, alberga un peligro de muerte porque el pensamiento llevado a su extremo es un ejercicio sobre uno mismo que consiste, en esencia, en un ensayo de desmontaje de la propia experiencia. Y si esto es así: ¿dónde trazar el límite, el umbral más allá del cual la desestratificación es irreversible y el sujeto se disgrega inexorablemente? Deleuze y Guattari han insistido, en este punto, en la prudencia requerida por una empresa de este tipo, en *Mil mesetas* puede leerse: “Pero, una vez más, cuánta prudencia es necesaria para que el plan de consistencia no devenga en puro plan de abolición, o de muerte. Para que la involución no se transforme en regresión en lo indiferenciado. ¿No habrá que conservar un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer de él materiales, afectos,

33 DR 176/177 (148)

34 DR 152 (126)

35 DR 179 (150)

agenciamientos?”³⁶ Este sujeto mínimo, necesario para que la experimentación no termine en catástrofe, no sólo debe ser dueño de una racionalidad práctica sino que debe encarar voluntariamente la tarea de desobjetivación y actuar conforme a un plan. Esto es, la subjetividad experimentadora parece conformar una nueva dimensión de la subjetividad activa de la que depende el pensamiento en su sentido más radical y, por extensión, también la filosofía.

36 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofreina*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 272