

La ligadura más allá de lo orgánico: diferencias de ritmo en lo vivo

Por TOMÁS FLORES

Abstract

We intend to address the notion of *binding* in Deleuze from two aspects: as energetic binding of an excitatory amount and as biological binding of the cells. This will be linked with the reading that makes Deleuze of *Beyond the pleasure principle* of Freud concerning repetition as a single potency with a sometimes “demonic” and others “healthy” character, which define respectively the psychoanalytic notions of Thanatos and Eros. At the same time, we will evaluate how it derives from there a “qualitative dualism” between those last instances, understanding that dualism as a difference in nature. Here the relation with notion of binding will be given by the idea of union as a construction of unities always more vast and that of destruction as a dismantling of which is constructed. On the other side, we will show how a *difference of rhythm* underlies this qualitative difference, in the same way as a difference in amplitude and a difference in the “arrival points” of the living (understood either in respect to the origin of life or before its origin). In turn we will show that in the notion of binding is involved a “joy of existence”, which implies a temporality inasmuch as it supposes hope, in the sense that the I [Moi] which constitutes itself in the binding, which habituates itself to existence, *hopes* continuing to exist. Finally, we will establish thereupon, starting points to begin to comprehend the operation of “make forces visible” as making visible an original unity of senses, that is to say, make appear a multisensible Figure. All of which will allow us, at last, to think the possibility of a *deleuzean vitalism* as a form of non-organic vitalism.

La noción de *ligadura* en Deleuze tendría un doble aspecto: ligadura *energética* de la excitación y ligadura *biológica* de las células. Siendo esta última la que tiene un carácter propiamente erótico, y que Deleuze plantea como condición favorable para la primera y, por tanto, actúa como su fundamento. Ahora bien, para que tenga sentido llevar a cabo una ligazón en primer lugar, es necesario suponer que la misma *potencia excitatoria* tiene una *tendencia* a negar justamente esa ligadura. Y esa potencia es lo que Deleuze llama “instinto de muerte”: “Más allá de Eros, Thanatos. Más allá del fondo, el sin-fondo” (Deleuze 1967: 99). Siendo relevante señalar que en todo este proceso lo que está involucrado son distintas formas de *repetición*, y siendo el proceso mismo uno que va desde una repetición a la otra: desde una repetición que liga por hábito biológico a una repeti-

ción que destruye o borra toda ligazón, para comenzar de nuevo¹.

Ante esto Deleuze plantea tres posibilidades de lectura del texto freudiano: 1) que la repetición es una sola y la misma potencia, adoptando a veces carácter “demoniaco” y otras veces carácter “saludable” (Deleuze, Thanatos y Eros); 2) que la repetición constituye un *dualismo cualitativo* entre Eros y Thanatos, es decir, una *diferencia de naturaleza* entre las operaciones señaladas más arriba: la unión como construcción de unidades cada vez más vastas, y la destrucción como desmantelamiento de lo construido; 3) que esa diferencia cualitativa es subtendida por una “diferencia de ritmo”, una “diferencia de amplitud” y una diferencia “en los puntos de llegada” (ya sea en el origen de la vida, o ya sea antes del origen) (Deleuze 1967: 99). Y es en todos estos sentidos que la repetición sería “*síntesis trascendental del tiempo*”². Sería, por tanto, repetición del antes, del durante y del después, vale decir, constituye *en el tiempo* el pasado, el presente y el futuro. En resumidas cuentas:

Es al mismo tiempo que el presente, el pasado y el futuro se constituyen en el tiempo, a pesar de que haya entre ellos una diferencia cualitativa o de naturaleza, y que el pasado suceda al presente, y el presente al futuro. (Deleuze 1967: 99)

De esa manera, se reúnen los tres aspectos: monismo, dualismo de naturaleza y diferencia de ritmo³. Y aquí el asunto del futuro tiene la relevancia de que si es que puede ser unido a las otras dos “estructuras de la repetición” (pasado y presente), es porque, en su correlación, dichas estructuras:

no constituyen la síntesis del tiempo sin abrir y volver posible un futuro en ese tiempo: a la repetición que liga, y que constituye el presente, a la repetición que borra, y que constituye el pasado, se une, según sus combinaciones, una repetición que salva...o que no salva⁴. (Deleuze 1967: 99)

Sin embargo, desde el punto de vista de la experiencia lo que ocurre es que, si bien la repetición precede al principio del placer tanto en el fondo como en el sin-fondo, es vivida de manera invertida, vale decir, en tanto subordinada a dicho principio (Deleuze

¹ Más adelante volveremos a este proceso y su relación con la repetición tal como aparece en *Différence et Répétition*.

² Ver nota anterior.

³ Hay que tener en cuenta que Deleuze está dentro de los filósofos contemporáneos que insisten en el carácter ilusorio que tiene todo establecimiento de distinciones dualísticas o dicotómicas que se sustenten en disyunciones exclusivas, es decir, en un modelo del “o esto o lo otro”.

⁴ A la luz de lo desarrollado en el Capítulo II de *Différence et répétition* (Deleuze 1968: 148-152), se puede entender que aquí se está aludiendo a la repetición del *eterno retorno* en tanto que prueba, es decir, en tanto que prueba que define si se retornará o no en el porvenir (repetición que salva o no salva), siendo esta una prueba en la que está involucrada justamente la muerte como posibilidad de no retorno.

1967: 99). Es decir, repetiríamos para volver a obtener después un placer que ya obtuvimos antes (Deleuze 1967: 99-100). Así, en esta búsqueda trascendental lo que se encuentra es que es Eros lo que hace posible la instauración del principio del placer en tanto principio empírico, pero en ello siempre está involucrado también Thanatos (Deleuze 1967: 100). Ya que ni Eros ni Thanatos pueden estar dados o ser vividos como tales en la experiencia, sino que se dan siempre combinados, siendo el rol de Eros el de ligar la energía de Thanatos y de “someter esas combinaciones al principio del placer en el Ello” (Deleuze 1967: 100) (en la medida que el Ello es en Freud el reservorio de las pulsiones libidinales). Esto marca una diferencia entre Eros y Thanatos, en la medida que si bien son ambos principios trascendentales, Eros sí puede hacerse sensible de esta manera en la experiencia, a diferencia de Thanatos, que cuando es “llevado a la superficie” es siempre “esencialmente silencioso”, queriendo decir Deleuze que no “se hace escuchar” (Deleuze 1967: 100). De hecho, en un cierto nivel, llegar a Eros o a Thanatos implicaría una “desintrincación” de las pulsiones (entendidas como combinaciones libidinales en el Ello).

Esto es retomado en *Diferencia y Repetición*, donde la operación que da inicio al sistema de las pulsiones (que puede ser entendida como el mismo proceso que da inicio a una unidad viva) es planteada aquí como la *contracción* de una sucesión establecida al interior de la materia (Deleuze 1968: 97-103); operación que no estaría desvinculada de un *self-enjoyment*, es decir, de un placer o un *goce* inmediato extraído del acto de contemplar aquello que es contraído (Lapoujade 2014). Así, habría literalmente un *self-enjoyment* en toda contracción de hábito, en la medida que lo que allí se constituye es un yo o una subjetividad: el espíritu mismo se constituye a través de su propia operación de contracción, y eso va aparejado a una sensación placentera, un goce de existir.

Ahora bien, ese goce de existir está asociado también a una *espera*, en el sentido de que ese yo, habituado a existir, habituado a la satisfacción de su propia existencia, *espera seguir existiendo*. Todo viviente habituado a haber existido en el pasado, espera, por lo mismo, seguir existiendo en el futuro. Y esto porque para el viviente es placentero existir. Y es allí, en la contracción que da pie a la existencia de un yo, que el placer se constituye como principio que rige el psiquismo (Deleuze 1968: 128). Es decir, como principio que orienta a mantener y buscar el placer, a repetir el placer experimentado en el pasado, y a esperar el placer en el futuro. Ya que, como vimos, el placer en tanto principio permite *ligar* la excitación, es decir, vincularla a una experiencia en la que se puede esperar, por hábito, el momento de la satisfacción futura. Es esto lo que Deleuze relaciona con el planteamiento psicoanalítico según el cual el principio del placer liga las excitaciones provenientes del Ello (Deleuze 1968: 128), es decir, las pulsiones vitales. Por lo tanto, “A nivel de la primera síntesis, el hábito constituye un vasto presente vivo, una sensibilidad vital primaria que se distribuye en hábitos de vida correspondientes, que pueblan la tierra con una multitud de ritmos distintos” (Lapoujade 2014: 68)⁵.

⁵ Ahora, hay que considerar que el siguiente movimiento que lleva a cabo Deleuze en *Différence et*

Ahora, en *Différence et Répétition* Deleuze plantea una *segunda síntesis del tiempo*, que para lo que queremos desarrollar aquí tiene la importancia de que constituye una profundización del principio del placer, siendo en ese momento que se vuelve Eros, es decir, como veíamos anteriormente, adquiere carácter trascendental. Esto es lo que en su versión bergsoniana lleva a que lo que entendemos psicoanalíticamente como principio del placer adquiera la forma de *objeto virtual*. De modo que lo que hace Eros es “duplicar” los *objetos reales* con un objeto virtual, perteneciente a la región de una temporalidad pasada que coexiste con el presente (Deleuze 1968: 108-111, 136-137). Para ilustrar este asunto en un plano psicoanalítico Deleuze da el ejemplo del acto de succionar el pezón materno en tanto objeto real de la necesidad, en el que se constituye un doble virtual, que es lo que hace del acto un acto erótico o placentero (Deleuze 1968: 129-131). Así, la relación real hambre/leche propia de la pulsión de conservación (necesidad) es duplicada por la relación boca/seno propia de la pulsión sexual (erotismo en relación a un objeto virtual que Deleuze equipara a la fantasía inconsciente del psicoanálisis, al objeto en tanto fantaseado). Y lo interesante aquí, en términos psicoanalíticos, es que el objeto virtual sexual, que se constituye al mismo tiempo y en paralelo al objeto real, se da no obstante, ya desde el principio como *objeto perdido*, precisamente en la medida que pertenece a otro plano temporal, distinto al presente vivo. Es decir que “El objeto virtual no existe sino como un fragmento de sí mismo: es encontrado siempre como perdido –no existe sino como reencontrado” (Deleuze 1968: 135). Esta erección de un objeto perdido es lo que constituye a la pulsión sexual, razón por la cual el principio del placer tiene su fundamento en las alturas (o en las profundidades) de ese pasado puro descrito por Bergson. Así, vemos que el presente no sólo pretende al placer, sino que al placer debido al reencuentro del objeto virtual *envuelto* en el objeto real (Lapoujade 2014), es decir, tiende a la instauración de Eros como trascendentalidad. Y será según esto que se medirá la satisfacción que otorga el objeto real, según el grado en que nos acerque al objeto virtual perdido. De ese modo, el objeto real es un mero objeto sustitutivo de ese objeto virtual desde ya siempre perdido.

Finalmente, es todo este proceso, que se deriva de ese punto de génesis que es la ligadura bio-libidinal, lo que a su vez intentaremos ligar, a modo de conclusión, con la discusión que presenta más tarde Deleuze en torno a la pintura de Francis Bacon, y el “miserabilismo figurativo” que se hace allí presente. Lo que a su vez nos parece tener relación con lo que en *Anti-Oedipe* es el carácter *impersonal* del CsO: “No identificarse a personas, sino que identificar los nombres de la historia⁶ a zonas de intensidad sobre el cuerpo sin

Répétition, que tiene que ver con lo que él denomina “segunda síntesis del tiempo”, tiene que ver con que “La sucesión de los presentes actuales no es sino la manifestación de algo más profundo: la manera en la que cada uno retoma toda la vida, pero en un nivel o grado diferente del momento precedente, coexistiendo todos los grados o niveles y ofreciéndose a nuestra elección, desde el fondo de un pasado que no fue nunca presente” (Deleuze 1968: 113).

⁶ Referencia a carta que escribió Nietzsche a Burckhardt, en que afirma ser “todos los nombres de la

órganos” (Deleuze & Guattari 1972: 28). Lo que se define allí es un viaje, que puede ser ya sea un viaje exterior, realidad efectiva en la que lo real de la materia abandona toda extensión, ya sea un viaje interior, en que se abandona toda forma y cualidad (Deleuze & Guattari 1972: 100). Hay una equivalencia entre este viaje, que en última instancia es lo que en *Anti-Oedipe* es denominado “proceso” o “viaje del esquizofrénico”, y un *principio vital*, que coincide con lo que en psicoanálisis se ha llamado “proceso primario”⁷ del inconsciente, pero que finalmente remite a la idea de que proceso y vida hacen uno (Jambois 2016). Y aquí la muerte, en tanto que exterioridad, no tiene lugar. Porque lo que “se ilumina” o que “brilla”, tanto al interior como al exterior, son simplemente intensidades acopladas, *siempre vitales* aunque “casi insoportables”, y por las que pasa un sujeto que entonces se vuelve *nómada* (Deleuze & Guattari 1972: 100).

A partir de ahí, la operación que define Deleuze en el *Francis Bacon*, de una pintura que *hace visibles las fuerzas*, tendría que ver también con hacer visible una suerte de “unidad original de los sentidos”, con hacer aparecer visualmente una “Figura multisensible” (Deleuze 2002: 46). Y esto dice relación precisamente con “un ejercicio común de todos los órganos a la vez” (Deleuze 2002: 46). Ahora bien, dice Deleuze que esta operación solo es posible si la sensación de tal o cual dominio (visual, sonoro, etc.) es tomada directamente en relación a una potencia vital que desborda y atraviesa todos los dominios. Dicha potencia sería, en este caso, el Ritmo. Al rebasar el organismo, lo que se descubre es una unidad rítmica de los sentidos. Aquella Potencia más profunda que la del cuerpo vivido de la fenomenología, precisamente en la medida que es casi “invivable”, se encuentra allí “donde el ritmo mismo se sumerge en el caos, en la noche, y donde las diferencias de nivel son perpetuamente remecidas con violencia” (Deleuze 2002: 47).

Aquí el CsO, como “descubrimiento de Artaud”, hace su aparición en *Logique de la Sensation* como un “más allá” del organismo, pero también como límite del cuerpo vivido (Deleuze 2002: 47). Acompaña esta aparición otro marcador artaudiano recurrente en la obra de Deleuze: “El cuerpo es el cuerpo Está solo Y no tiene necesidad de órganos El cuerpo no es nunca un organismo Los organismos son los enemigos del cuerpo” (Artaud 1974: 287). Se retoma, así, la idea de que el cuerpo sin órganos, más que oponerse a los órganos, se opone al organismo en tanto que *organización* de órganos. Lo que Deleuze vincula precisamente con que el CsO sea un cuerpo intenso e intensivo (Deleuze 2002: 47). Asimismo, la sensación se constituye como una realidad intensiva, en la misma medida que no es cualitativa ni cualificada, que no concierne a datos representativos sino que a “variaciones alotrópicas”. En ese sentido, “la sensación es vibración” (Deleuze

historia” (Klossowski 1967). Esto también sirve para pensar los nombres de la historia como mesetas que atraviesa el sujeto en devenir.

⁷ “En el proceso primario, se cumplen las condiciones que permiten y favorecen la condensación (energía libre, no ligada; tendencia a la identidad de percepción)” (Laplanche & Pontalis 2004: 76-77). Es decir, en el proceso primario es donde se dan las condiciones para el libre flujo de energía que no está ligada a un objeto en particular, sino que va estableciendo conexiones entre elementos heterogéneos.

2002: 47), es la vibración intensa que define a las fuerzas que actúan en un campo de individuación.

Entonces, lo que se define finalmente allí es la posibilidad de pensar la filosofía deleuzeana como una forma de vitalismo no-orgánico, que se ve confirmada por la siguiente afirmación del propio Deleuze:

Hay un profundo vínculo entre los signos, el acontecimiento y la vida, el vitalismo. Es la potencia de una vida no orgánica, la que puede tener lugar en la línea de un dibujo, en una línea de escritura o de música. Los organismos mueren, pero no la vida. No hay obra que no deje a la vida una salida, que no señale un camino entre dos adoquines. Todo cuanto he escrito –al menos así lo espero– ha sido vitalista, y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento. (Deleuze 1990/2003: 196)

De manera que, la invitación, creo, que se configura allí es a pensar una noción propiamente deleuzeana de lo que es vida, lo que involucra, a mi entender, evaluar también ese primer desarrollo de Deleuze respecto a las problemáticas que presenta concebir la génesis de un cuerpo singular, y los procesos que de ahí se derivan. Esto tanto a un nivel metafísico, como ético-político y estético.

BIBLIOGRAFÍA

- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lapoujade, D. (2014). *Deleuze, Les Mouvements Aberrants*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Artaud, A. (1974). "Dossier de Pour en finir avec le jugement de Dieu (Le Théâtre de la Cruauté)". In *Oeuvres Complètes XIII* (pp. 285-296). Paris: Gallimard.
- Deleuze, G. (1967). *Le froid et le cruel. Présentation de Sacher-Masoch*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (2002). *Francis Bacon: La logique de la sensation*. Paris: Éditions du Seuil.
- Deleuze, G. (1990/2003). *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Oedipe*. Paris: Éditions de Minuit.
- Jambois, F. (2016). *Deleuze et la mort*. Paris: L'Harmattan.
- Klossowski, P. (1967). "Oublie et Anamnèse dans l'Expérience Vécue de l'Éternel Retour du Même." In C. d. Royaumont, *Nietzsche* (pp. 227-235). Paris: Les Éditions de Minuit.