



Esquizoanálisis y Amor: Una Reconstrucción del Deseo según *la Lógica del Sentido* de G. Deleuze

Javier González Panizo

javier.gonzalezp@tecnocom.es

Introducción

Intentar un ensayo sobre el fenómeno conocido como enamoramiento partiendo de posiciones deleuznianas conlleva una retirada de todo aparato conceptual previo. A la seria platónica del concepto que todo lo carga del lado de la presencia y de la Idea, Deleuze hace operar una nueva serie que reverbere con la platónica. Esta otra serie está creada por el exceso de significante, por la disyunción. Una y otra serie entran en colisión creando una nueva topología del pensamiento. La nueva serie es la del fantasma.

En el asunto que vamos a tratar, no es ya 'estar enamorado', no es tampoco 'acceder a la idea de la Belleza o del Amor', del Bien quizás, no es ningún proceso epistemológico ni siquiera algo irracional. Ahora se trata del 'enamorarse' como acontecimiento.

Pero, ¿qué es un acontecimiento?, ¿de dónde nace el pensamiento del acontecimiento? Digamos antes que nada y por centrar posicionamientos que la tarea de Deleuze queda enmarcada en ese nuevo intento de pensar lo que siempre ha quedado impensado en la filosofía occidental que instauró Heidegger. Su pensamiento va encaminado a pensar la diferencia. La metafísica clásica pasa por alto la diferencia al intentar conceptualizarla. El poder del concepto intenta abarcar hasta lo que de suyo es inasible, e intenta subsumir la diferencia dentro de 'lo Mismo'.

Lo que intenta Deleuze es crear una disyunción. Hace moverse todo el sistema filosófico clásico, lo desliza, hace que vibre en colisión con otra serie y así crea una diferencia que puede ser pensada y analizada. Así, pensar la disyunción sería volver indefinidamente al acontecimiento para que se repita como el singular universal.

Frente a las alturas propias del ideal y la física de las profundidades, Deleuze se sitúa en la superficie. Ahí es donde hace generar el sentido. Frente a los cuerpos que son entendidos desde la presencia se sitúan los estados de cosas con su devenir. Es una primera serie que hace surgir ya el acontecimiento. De esta manera el acontecimiento es entendido como lo que sobra a la Idea, el exceso. Debajo de la presencia de un cuerpo está la mezcla de la profundidad, el devenir-loco. En la frontera entre ambas sucede todo. El acontecimiento, pues, es un extra-ser.

Además de esto, el sentido existe en la proposición; ahí es donde se muestra. Es decir, que un lado cae hacia las cosas y otro hacia la proposición; todo acontecimiento sucede en las cosas y se expresa en la proposición.

En ambos momentos, el acontecimiento se da como doble: uno posible en el futuro y otro real en el pasado. Siempre se dan las dos formas del acontecimiento, la pasada y la futura. En la cosa o estado de cosas esto es claro pues toda mezcla viene de un pasado y va hacia un futuro, el devenir-loco de la profundidad se conjuga con la presencia de la superficie.

Y en la proposición esto se da en el verbo. El verbo es el garante del sentido en la proposición y, en este aspecto, también es un continuo bifurcarse en pasado y futuro: lo propio de verbo es poder ser referido a cada instante y así dividirse en pasado y futuro. Pero este verbo que constituye el sentido en la proposición no es por

ejemplo el 'estar verde' del árbol sino el 'verdear'. El 'estar verde' no designaría ningún sentido ni podría en ningún caso bifurcarse en pasado y presente. No es un acontecimiento. No se sigue ningún sentido en la proposición de 'estar verde'. O está verde o no está verde, y punto. En cambio, el 'verdear' del árbol es en sí mismo un acontecimiento, donde en cada instante puede verdear o no verdear. El sentido se muestra como el acontecimiento expresado en la proposición 'el árbol verdea'. Son dos tiempos distintos: Cronos, el tiempo de la presencia constante, y Aión, el tiempo del 'acontecimiento'.

No hemos sino comenzado y ya tenemos un primer efecto en nuestra tarea: no hablaremos de 'estar enamorado' sino de 'enamorarse'. Las razones se pueden colegir una a una de las dadas para el verbo 'verdear'.

Ahora bien, hemos estado hablando del componente de deslizamiento que introduce Deleuze que hace que las series reverberen unas con otras. Pero, ¿a qué se debe este vibrar de la serie? Toda serie está formada por significado y significante y están siempre en desfase; existe siempre un exceso del uno sobre el otro. Es decir, sus términos están siempre desplazados; como diría Lacan, "faltan a su lugar". Esto conlleva que no haya ningún lugar absoluto, que no exista centro. La movilidad, el deslizamiento es lo propio de cada serie. El intento de Platón, y su error, fue intentar dominar este exceso, conceptualizarlo. Siempre se está designado 'lo otro', siempre es 'otra cosa' lo que se quiere decir. En todo punto del acontecimiento siempre hay un instante que divide el pasado y el futuro que hace que no pueda haber nunca una simetría significado/significante.

Una nueva Topología del Pensamiento

Lo mejor para recorrer el camino de este pensamiento de la diferencia y del acontecimiento en referencia al 'enamorarse' es retrotraernos a las primeras obras de Deleuze donde todo el arsenal conceptual empieza ya a ser definido. Deleuze no estructura su pensamiento únicamente al hilo del pensamiento de la diferencia tan en boga en aquellos primeros años sesenta, sino que sus primeros estudios sobre Hume, Spinoza y Bergson se incardinan ya de forma fehaciente en este intento de pensar la diferencia.

Comienza Deleuze por seguir la teoría de la percepción de Hume: cada percepción es una sustancia. De este modo logra dos cosas: atomizar las percepciones y romper con la relación causal aristotélica. Cada representación ahora es única y no está originada según la consabida relación aristotélica de causa-efecto. En este sentido, y yendo más lejos, la repetición de representaciones es lo que crea una subjetividad. Es decir, la subjetividad no es un dato original sino que es derivada; no se parte de ella sino que se llega a ella. Además, siguiendo esta línea del empirismo, dicha subjetividad es entendida como pliegue o entrecruzamiento. En el mundo del 'y' y del 'entre' es donde se crea. La imaginación es ahora la facultad principal ya que es la que absorbe y conecta ciertas imágenes como hábito.

Toda sensación, por tanto, es ahora producto de una diferencia que se da en el pliegue. La sensación incide, es absorbida y espera ser relanzada: el pliegue es lo que impide el tránsito de flujo ilimitado de la materia-imagen. Se crea entonces una huella, una diferencia, una interioridad vacía donde se asienta la sensación percibida. El flujo de lo sensible, al crear este intersticio, genera una memoria basada en el hábito haciendo así posible una subjetividad. La teoría bergsoniana de la memoria como una naturaleza inconsciente y a-psicológica está aquí presente.

La memoria crea una relación con la representación, instauro una repetición, se sitúa en ella y la da unidad. Los efectos de esta memoria son inmediatos: el pasado se conserva en sí mismo, no depende ya de ninguna conciencia. Esto es así porque la memoria es anterior a la constitución de la subjetividad.

Esta memoria crea por sí misma dos series: la virtual del pasado-memoria, y la actual del presente-materia. Ambas series se entrecruzan. Lo real-virtual que se relacionan con la tríada pliegue-despliegue-repliegue. La representación ya no es un objeto externo a un sujeto-conciencia sino que, asentada en la memoria, en la repetición de su sensación, genera una subjetividad como hábito. La memoria surge al mismo tiempo que el instante-presente: una serie no se da sin la otra. La actualización de una serie siempre es lo que falta a la otra. El presente es eso que se actualiza en cada caso, es la diferencia que se actualiza, la grieta infinitesimal, lo que media entre el pliegue y el despliegue.

En el entrecruzamiento de estas dos series siempre hay algo nunca presente, siempre virtual: el pasado puro, nunca vivido, pero igualmente necesario ya que es lo que hace resonar las series. Deleuze estudió la obra de Proust: el yo-Combray se desdobra en el real y el virtual. *'En busca del tiempo perdido'* es el resonar de las dos series: el tiempo del que se habla no es el tiempo perdido en el sentido de dejarlo pasar, sino el de nunca haber sido efectuado, el tiempo que siempre falta. La obra de Proust es una constante referencia en Deleuze ya que es un ejemplo claro de series disonantes que se las hace vibrar: el tiempo efectuado y el tiempo que falta, el camino de Guermantes y el camino de Mesegluse, la amada presente y la amada ausente, etc. La memoria es la sucesión de puntos singulares de la serie. Se comprende ahora que la memoria nada tiene que ver con un volver al pasado para recordar: la memoria está creándose siempre, actualizándose siempre.

Ya tenemos una primera aproximación al sujeto de Deleuze: bloque espacio-temporal hecho de pliegues, grados e intensidades pre-subjetivas; grados de concentración o dilatación del ser pre-individual y pre-subjetivo. El recorrer de la línea-recta de las singularidades genera distintos grados, intensidades, siempre pre-individuales que van generando el devenir. La a-subjetividad es ese 'entre' que antes hemos caracterizado.

Ahora es Spinoza el más cercano a este sujeto de Deleuze: el sujeto es el grado intensivo en el que se expresa el deseo. Con Spinoza, Deleuze logra dar un sentido al recorrido de las singularidades que conforman el devenir de cada subjetividad: estas singularidades están 'ordenadas' según el grado intensivo del conatus (deseo). El sujeto se expresa, expresa su deseo, él mismo es ese deseo: él es el grado intensivo de potencia y al expresarlo lo actualiza (se actualiza, se conforma).

El sujeto así entendido comienza vacío, hueco, la 'nada' mas absoluta. A partir de esto, el presente es entendido como posibilidad. Como consecuencia, en un pliegue está enrollada toda la realidad; un sujeto despliega lo que 'es', expresa lo que 'es'. Un sujeto es un bloque de eternidad, de posibilidad. La individualidad queda diluida en la 'diferencia' que media entre el pliegue y el despliegue, entre la serie virtual y la real. Esta filosofía del 'yo' como variación intensiva comprende un nuevo campo topológico entendido como un campo de individuación intensivo.

Génesis del Deseo y del 'Yo'.

Tenemos ya por tanto todos los ingredientes para definir qué es ese acontecimiento tan especial que es el 'enamorarse' y en qué plano topológico se puede situar. A modo de apunte sobre lo ya dicho, el sujeto no es ya un yo-conciencia sino un yo-deseo, y el mundo es ahora definido como el plano abierto de todas las

singularidades que hacen referencia a cada bloque-deseo. No es ya un mundo como algo dado o como conjunto de hechos, sino un plano pre-subjetivo y a-lógico atravesado por líneas intensivas con determinados puntos de acumulación de intensidad (singularidad) que definen un bloque yo-deseo.

Ya con esto podemos alejar ciertas ideas provenientes de la filosofía de la presencia. Hay que descartar, y lo iremos viendo de manera más clara, una idea de corte fenomenológico sobre el 'enamorarse': no se trata de un amor surgido 'para' y 'en' una conciencia, un deseo basado en un conjunto de representaciones, en un cuerpo entendido como causa y no más bien como efecto. Tampoco, aunque ya lo hemos apuntado, se trata de un 'enamorarse' de corte platónico donde el amor pueda concebirse como un estadio en el proceso de captación de esencias (en este caso de la esencia de la idea de Belleza).

Ahora el 'enamorarse', como puro acontecimiento que es, ha de ser previo a toda noción de subjetividad. Pero no sólo eso sino que, gracias a la personalísima relación que guarda con el deseo, se trata del acontecimiento más definitorio que puede asimilar un yo-deseo en relación a ser capaz de dotar de cierta unidad a todos los demás deseos: en el 'se' del 'enamorarse' se opera una unidad de las intensidades deseantes como aquello que desea lo otro y que intuye que para ello no le queda otra que salir fuera de sí. Es decir, el acontecimiento 'enamorarse' es donde convergen todas las intensidades libidinales que intersecan con el sujeto-deseo haciéndole intuir que es fuera de él donde debe dirigirse. Así, el sujeto-deseo es un extra-ser en busca de aquello que le excede y que desea.

Esta originalidad con la que dotamos al acontecimiento 'enamorarse' la entendemos como un plus, un *tour de force*, de las estructuras empleadas por Levinas a la hora de sacar al Dasein heideggeriano de su solipsismo. Tiene que ver con la ética, con la noción de responsabilidad o con la apertura de sentido que acontece en el 'rostro' del otro. Pero es, en la medida en que la noción de sujeto queda fagocitada no por un mar de devenires existenciales sino por la radicalidad del deseo algo más, mucho más.

De esta manera, cómo surge el deseo y cómo se conforma en relación a lo otro, además de en qué plano acontece, es ahora nuestra principal misión.

Un 'yo' como máquina deseante: por el camino de Freud.

Ya nos ha ido quedando más o menos claro que el esquema filosófico de Deleuze es topológico-energético. La entropía es la noción clave y, asociada a ella, la de flujo de energía como flujo del deseo. Pliegue interno, pliegue externo, comunicación entre ambos: comunicación de energía y un 'yo' como constante flujo de energía nacida del deseo donde la memoria y el hábito le dan cierta consistencia. El deseo se define como una carga intensiva del inconsciente que hace circular los flujos libidinales entre las máquinas deseantes. Cada 'yo' es definido en relación a los campos intensivos que despliega en torno a sus singularidades.

Pero, siendo como es Freud el padre del psicoanálisis, y más en concreto de la conceptualización del deseo desde el inconsciente, llevar a cabo una comparación entre ambos pensadores, Freud y Deleuze, puede ser interesante para sentar ciertos aspectos que puedan quedar un tanto oscuros. Desde el principio, y enfrentando ambas teorías, se puede ver que las coincidencias se resumen a una única: hacer nacer al deseo de la energía libidinal del Ello.

Freud conceptualiza el deseo haciendo que el psicoanálisis tenga un carácter eminentemente terapéutico. Se trata en una cura mediante la rememoración, una

vuelta a las fuentes originales del deseo para corregir ciertas malformaciones de ese incipiente deseo y así lograr desbloquearlo. Neurosis, psicosis, depresión y en general, cualquier psicopatía no es más que, a grandes rasgos, un bloqueo en el flujo de energía libidinal. El psicoanálisis, mediante un regreso al origen, logra hacer que esa carga energética vuelva a fluir.

En Deleuze, sin embargo, el deseo tiene un carácter más proyectivo y, en obras posteriores, político. No se trata ya de un psicoanálisis como curativo y como una vuelta a los orígenes del deseo libidinal en busca de alguna deformación que lo libere, sino de un esquizoanálisis como una nueva manera de pensamiento a-representativo y a-lógico.

El deseo genera campos intensivos alrededor de singularidades y el esquizoanálisis es la forma de pensar la repetición que se da en torno a cada una de dichas singularidades de manera siempre diferente permitiendo así un fluir de los propios excesos desiderativos. Esto significa que es la energía libidinal la que debe proyectar al yo-deseo a un nuevo pensamiento, un pensamiento del acontecimiento, un pensamiento, en definitiva, de la diferencia.

Que el capitalismo se haya adueñado de esos excesos de energía creados por la propia mecánica del deseo libidinal y a-subjetivo para crear la repetición que le conviene en torno a la singularidad fetichizada del objeto-mercancía es hacia donde Deleuze, como hemos apuntado, dirija sus esfuerzos en obras posteriores.

Por tanto, Deleuze se adentra en el campo de la psicología teniendo como base a Freud pero desligándose de él casi desde el principio. Para él la energía del Ello no está ligada a objetos completos, sino que crea un campo de variación intensiva poblado de singularidades pre-subjetivas. El inconsciente es, como para Freud, el lugar de génesis del deseo. Pero ahora el 'deseo inconsciente' no tiene el matiz de 'aquello que deseamos sin saberlo'. Así, el Edipo de Deleuze no está centrado en la represión del deseo, sino que es el complejo nuclear de la formación del deseo en superficie que posibilita un pensamiento de la diferencia. El psicoanálisis de Freud está todavía atado a la representación, a la presencia; el deseo tiene su representación. En cambio, la esquizofrenia, para Deleuze y si se quiere en sentido positivo, es el proceso por el cual la energía libidinal fluye sin coagularse en centro representacional alguno y, en tanto que no está sometida a individuaciones fijas ni a la síntesis de una conciencia, escapa a toda representación.

El nuevo campo topológico del pensamiento empieza a delinearse ya como puntos de intensidad variable que circulan sin ningún centro ni orientación siendo el deseo lo que hace de pantalla o superficie primera: el deseo es ahora un campo intensivo pre-subjetivo poblado por singularidades y atravesado por el proceso esquizofrénico del inconsciente.

Génesis dinámica como subida a la superficie.

¿Cómo surge el acontecimiento?, ¿cómo el acontecimiento proyecta al hombre como máquina deseante? El proceso es comprendido como una subida a la superficie, como un proceso emergente desde la profundidad donde es imposible el lenguaje y todo es simulacro, hasta la superficie, lugar topológico del acontecimiento y de la oralidad. Veámoslo con detenimiento.

Al principio todo es profundidad. El cuerpo de la madre, el seno, la boca, el alimento. Todo es introyectado como algo troceado, deglutido. Los objetos son asimilados por el lactante y los mantiene en lo profundo, en el abismo. Se trata de la posición paranoide-esquizoide del niño. Más tarde, se intenta dar una unidad a los objetos parciales. Se intenta una reconstrucción de una hipotética unidad bajo el

nombre de lo 'bueno'. La posición es ahora la depresiva. Se conforma el 'superyo' y el 'Ello'. Este intento de dar unidad no es algo baldío ni una fase más. Siempre queda el temor que algún elemento 'malo' se haya colado en la formación de lo 'bueno'. La tensión es patente y es todavía en la profundidad donde estamos. Es la tensión entre el 'Ello' y el 'yo': el 'Ello' opera como el depósito de objetos perdidos que ya no es posible recuperar mientras que el 'yo', por el contrario, opera como lo completo sin órganos ni tampoco cuerpo. La interacción de ambos determina la posición maniaco-depresiva.

Y es en esta situación, en esta tensión, donde todo surge. El 'objeto bueno' representa el intento de darse una unidad pero es desde el principio algo imposible: el 'objeto bueno' es introyectado como perdido. Es bueno porque es perdido. Y, al ser perdido, distribuye el amor y el odio. El deseo pues, nace de esta tensión entre el intento de recuperar el 'objeto bueno' y su manifiesta imposibilidad. Es un deseo paranoico, esquizoide; melancólico o depresivo.

Deleuze hace en este punto una comparación interesante para intentar comprender la superación que significa este intento de pensar lo diferente y la repetición. El presocratismo será la posición esquizoide del pensamiento, donde todo es deglutido, donde todo está en profundidad. Su instrumento es la física, lo más propio de las mezclas y de las profundidades. Es Platón, más tarde, quien intenta dar unidad a todos los elementos de las profundidades. Pero este intento es ya para el mismo Platón algo problemático y complejo. Desde entonces, cada intento de dar unidad ha fracasado sin excepción alguna.

Pero sigamos, tenemos por tanto el 'objeto bueno' de las alturas y los objetos introyectados y troceados. ¿Cómo se opera entonces una subida a la superficie de estos estados? Es la sexualidad la que hace su aparición operando esta emergencia a la superficie.

Nociones básicas son las de estadio y zona. Cada objeto parcial troceado hace referencia a un determinado estadio y es separado del resto. Aquí surge una relación de objetos parciales con zonas erógenas, entendiéndose esta relación como una subida a la superficie. Es decir, si la unidad no se puede lograr, lo que sucede es que los objetos parciales se van identificando por separado con determinados estadios y zonas erógenas. La sexualidad entonces es entendida como un proceso de producción de superficies parciales. De esta manera, la sexualidad es otra serie constituida por determinadas singularidades intensivas que se constituyen cada una de ellas en torno a un orificio.

Pero, ¿cómo se origina esta identificación de objetos parciales con zonas erógenas que posibilitan la subida a la superficie? En este caso la respuesta es simple: es por el poder que el objeto de las alturas tiene sobre la profundidad por lo que se da dicha subida. En algún sentido, desde luego no global, el 'objeto bueno' permite una identificación parcial que permitan la formación de superficies: la posición depresiva reacciona sobre la esquizofrénica.

Así pues, las pulsiones sexuales nacen de las profundidades al intentar identificar ciertos objetos introyectados con el objeto de las alturas. La libido es el mecanismo de emergencia a la superficie. Las pulsiones libidinales se desprenden del modelo alimenticio de las pulsiones de conservación y hacen que se liberen de la coacción de las pulsiones destructoras al realizar el trabajo de producir superficies. La sexualidad queda definida entonces como serie de zonas erógenas plenas de significación y significado. Cada zona erógena es una singularidad que ha emergido al identificar cierto objeto de las profundidades con el 'objeto bueno'.

Como cualquier intento de conceptualización llevado a cabo por Deleuze, todo termina, las zonas erógenas también, en la serie: ¿existe algún enlace global que una todas las series de las zonas erógenas? Sí: el falo, que debe ser comprendido como el pene en su retirada, en su emergencia desde las profundidades hasta las alturas. Es

decir, en su emergencia es donde el falo se constituye como enlace de todas las series.

La irrupción del falo nos lleva, vía directa, al complejo de Edipo. Para Deleuze, el Edipo restaña todas las heridas que pueden quedar en la subida a la superficie ya que en la sublimación de objetos parciales introyectados se teme que puedan quedar restos de objetos malos. La pulsión de destrucción juega su papel en el proceso de venir a la superficie: la angustia y la culpa están presentes, y el Edipo, el deseo edípico, está mas bien orientado a conjurarlas.

La angustia nace de la agresividad esquizoide y la culpa de la frustración depresiva. Ambas son psicopatologías que en la elaboración de Deleuze corresponden a una mala identificación de objetos parciales con el 'objeto bueno', o al miedo de que algo malo se haya integrado en tal identificación, de manera que ambas corresponderán con una sexualidad deficiente. Sin embargo, el niño sutura toda herida posible gracias al deseo edípico ya que le permite construir una superficie sobre su propio cuerpo e integrar todas las zonas erógenas gracias al privilegio de la zona genital. Veamos esto con mayor detenimiento.

El Edipo como momento formador.

Si el 'Yo' es entendido como un campo intensivo de deseo, como un bloque espacio-temporal cargado de intensidades energéticas y esta energía-deseo, como hemos visto, nace de la profundidad, es por tanto natural pensar que el lugar topológico original del 'yo' es la profundidad. y ahí permanece los primeros años. Más tarde, con el erigirse de una necesidad de dotar de identidad a todos los trozos deglutidos, nace el 'objeto de las alturas': el 'objeto bueno'.

Entre ambos lugares topológicos (profundidad y altura) se hace necesario el establecimiento de la superficie. Este subir a la superficie no se puede dar de manera integral y completa sino que se da de forma parcial: elementos parciales de la profundidad remiten a una determinada zona erógena en virtud de una identidad, parcial por lo tanto, con el 'objeto bueno'. Así comienza a generarse una organización de superficie.

De este modo imperan pequeños 'yoes' como superficies parciales, zonas erógenas como singularidades intensivas. Pero nada es definitivo. Yo, superyo y Ello luchan todavía en un campo pre-individual, donde el deseo ya circula en forma de amor/odio pero sin definir aún una superficie global. En ese momento, entra el falo en acción enlazando todas las zonas erógenas parciales. Este proceso es realizado por el niño al intentar reparar el cuerpo herido de la madre (que, recordemos, permanece como troceado en la profundidad con el falo reparador del padre). Es decir, la síntesis totalizadora de todos los elementos troceados y deglutidos se intenta hacer mediante el falo, zona erógena que actúa de enlace de todas las demás zonas.

Se va delineando por tanto una génesis del 'yo', una subida del deseo energético a partir de una génesis de la sexualidad. Esta génesis es un proceso dinámico que, lejos de ser un proceso seguro, puede perderse en cualquier punto o continuar sobre asentamientos deficientes. Palabras usadas en la génesis como esquizoide, depresivo, angustia o culpa, hacen ya palpable la dificultad del proceso. Incluso, subrayando esta dificultad, puede decirse que de este proceso tan frágil depende todo pues, si se ve globalmente, es un triple proceso de génesis de la sexualidad, de la superficie y del acontecimiento (pues el acontecimiento no sería ya sino el deslizamiento del deseo sobre la superficie).

Si nos adentramos un poco más en la gestación dinámica que conlleva este triple proceso, se ve que las dificultades persisten de tal manera que el último paso y

definitivo no es otro que el fracaso del Edipo: no consigue restaurar ninguna herida y todo es echado a perder. ¿Cómo es posible esto? Simplemente acontece que el superyo como objeto bueno de las alturas condena las pulsiones libidinales. Es decir, si en un primer momento abre la puerta a que los objetos parciales puedan encontrar cierta unidad en él, más tarde no permite que nada sea integrado. Edipo ve lo que no tenía que ver: que la madre carece de pene en la superficie. Y, de esta manera, ya no hay nada que poder integrar: la línea del falo en la superficie se difumina convirtiéndose en línea de la castración. Al querer reparar a la madre la castra y al querer el regreso del padre lo mata. La consecuencia de todo esto es que la libido que ya estaba cargada en la superficie se desexualiza.

Y es precisamente esta energía ahora libre y desexualizada lo que conforma al yo-deseo definiendo una nueva superficie metafísica o de pensamiento puro. La energía libidinal desexualizada carga una nueva superficie mediante un doble proceso de sublimación y simbolización. La línea fálica que se transforma en un trazado de castración ahora corresponde con una grieta sobre una superficie metafísica incorporal. Y en esta grieta, en la superficie incorporal reconocemos la línea pura del Aión.

En esta grieta se sitúa el pensamiento puro, la 'yoicidad' del pensamiento de la diferencia. Yoicidad constantemente amenazada por la ruptura, por la caída a las profundidades o en las alturas. Decimos 'yoicidad' en el sentido de que no es el yo el que queda definido en esta nueva superficie, sino el acontecimiento. La superficie del pensamiento puro es la superficie del acontecimiento ya que es ahí donde es posible pensar la diferencia. Y lo es siendo el lugar propio del acontecimiento como también lo es del yo-deseo: debido a que el yo-deseo queda intrínsecamente unido al acontecimiento, el lugar topológico del acontecimiento es igualmente el lugar topológico del yo-deseo.

Ahora, el 'instante' recorre la línea del Aión ganándolo todo o perdiéndolo todo a cada momento, a cada jugada. Siempre hay un exceso o un defecto. La efectuación no puede consumarse ni la contra-efectuación dejar de producirse; el acontecimiento resiste enteramente y muestra su libertad. Es decir, es en esta superficie del pensamiento puro donde el juego comienza de verdad. Como dijimos, es con Edipo como comienza todo. El deseo edípico hace desprender al acontecimiento de sus causas en profundidad permitiendo el desplegarse de la superficie.

Siguiendo la pista al 'yo': porque, ¿quién en realidad se enamora?

Ya tenemos la superficie metafísica e incorporal de pensamiento puro donde está situada la línea recta del Aión. Se ha llegado a una superficie donde se sitúa el acontecimiento y donde el yo-deseo se solapa con él. ¿Nada más queda entonces al 'yo?', ¿el yo-conciencia es remitido a un plegarse sobre el acontecimiento?, ¿será entonces cierto que no nos 'enamoramos' sino que el 'enamorarse' se produce en nosotros o, mejor, con nosotros? Así parece que es en esta nueva topología del pensamiento donde el punto de partida es el yo fáctico del narcisismo secundario.

Teniendo en cuenta de donde hemos partido, el resultado no podría haber sido muy diferente. Para los autores psicoanalíticos el 'yo' no es activo ni pasivo sino que lo que existe es una ausencia total de subjetividad, entendiéndose que lo que se busca es una superación de un yo entendido como conciencia.

Deleuze utiliza este punto de partida en su constitución de la superficie. En el fantasma aparece el movimiento por el cual el 'yo' se abre en la superficie liberando singularidades a-cósmicas e impersonales, de manera que esta energía es definida como neutra. Se define como neutralidad al movimiento por el cual unas

singularidades son emitidas o son restituidas por un yo que, al hacerlo, se disuelve, se absorbe en la superficie. La energía libidinal desexualizada, la energía que nace del intento de suturar la herida edípica, emite singularidades en la nueva superficie formando acontecimientos-fantasma de modo que el 'yo' queda inscrito en esa emisión de energía neutra y la individualidad del yo se confunde con el acontecimiento del fantasma.

La topología es ahora ya completa y clara. El 'yo' queda ahora cosido a la emisión de energía neutra que se abre en superficie, primero en torno a las zonas erógenas y, más tarde, con la desexualización, en una superficie de pensamiento puro e incorporal. Nosotros pues no realizamos el acontecimiento: el acontecimiento se realiza en nosotros.

Ya están los dados lanzados. La siguiente jugada no sabemos cual será, aunque de antemano está ya todo decidido en la línea recta del Aión. ¿Qué esperar del 'enamorarse' como acontecimiento en esta nueva topología?

Lenguaje.

Terminemos este punto con un breve apunte que luego tendrá su repercusión al hablar del acontecimiento 'enamorarse'. En relación al lenguaje, Deleuze se hace una pregunta fundadora: ¿quién habla? De nuevo la tripleta topológica: en la altura el silencio lo llena todo. Solo hay significado y es único. No solo es imposible el pensamiento sino que el más rudimentario de los balbuceos es un helador silencio. Se cree que se habla, pero se dice siempre lo mismo: todo lo relativo a ese significante. Toda posibilidad se agota en la más pueril de las repeticiones pero no podemos dejar de repetírnoslo: la seguridad de un dato vale más que el riesgo de la superficie. Esta es la posición metafísica tradicional, el lugar que se da al habla y, de ahí, el plano que posibilita toda una filosofía de la presencia: un individuo que habla, una Idea como aquello de lo que se habla y una confrontación de la realidad con lo que se dice, una posibilidad y una necesidad.

Por ejemplo, en Platón, se cree que el lugar propio del lenguaje es la altura, el reino de la Idea: el lenguaje solo puede ser verdadero si trata con Ideas. Deleuze, en su oposición, al hacer aparecer la otra serie, muestra que el lugar del lenguaje es la superficie; ahí donde el sentido parece. Además, la contradicción de Platón es del todo visible: se piensa que el lugar propio del lenguaje es la altura pero en seguida se vuelve la cara hacia la designación. Se necesita algo que sea el receptáculo de la Idea. Es decir, se cree que se opera un pensamiento de las alturas, pero apenas se ha comenzado con él, se cae ya en la más abismal de las profundidades.

Por el contrario, en la profundidad el lenguaje es grito. El significante lo ocupa todo y busca su significado, aunque sea parcial, troceado, pero algo que dé un mínimo de sentido. El habla aquí es imposible, todo es exceso y nada le conviene a nada: es la posición esquizoide.

Y en la superficie, ¿quién habla? El fondo indiferenciado que disuelve la persona y el individuo. La ironía es la forma del lenguaje de la superficie. Otra vez, de nuevo, queda plasmada la primacía del acontecimiento 'enamorarse': quizá a ningún otro acontecimiento le sea tan proclive el carácter de irónico del lenguaje aquí desplegado. Ironía: decir tanto como callar o cómo pretender decir lo otro de lo que se dice; dejar que el acontecimiento sea relanzado a cada instante con palabras que fluctúan entre el sentido y el sinsentido, todo lleno de lo que Deleuze llama palabras-valija, palabras que operan la disyunción creando una nueva reverberación de las series. 'Enamorase' es el acontecimiento puro ya que es donde el lenguaje opera todo su potencial, y donde el sujeto queda acoplado y pegado a un azar que todo lo gana

como todo lo pierde a cada instante. Por tanto, habla eso que hay entre las dos superficies: la corporal-sexual y la del pensamiento. Es en su intersticio donde el acontecimiento sucede y el lenguaje tiene lugar.

‘Enamorarse’ como Acontecimiento.

La herida narcisista, antes que dar lugar al ‘yo’, o si se quiere, junto a esto (pues es la otra cara de lo mismo), da lugar al acontecimiento-fantasma. Incluso, el ‘yo’ así generado, no es el de la superficie corporal. Hemos visto que eso es en la primera etapa, que luego la energía se desexualiza y entra en juego una segunda pantalla: la superficie del pensamiento. De la pareja sexuada al pensamiento por mediación de la castración. De nuevo esto tiene su importancia para nuestro objetivo: ¿qué sería de un ‘enamorarse’-acontecimiento donde la pantalla donde se proyectase fuese el cuerpo?, ¿no sería una pantalla más sobre la que proyectar nuestros deseos? Y estos deseos, ¿no sería los propios de una fase intermedia donde el Edipo todavía no ha actuado?, ¿no serían, por tanto, deseos aún no integrados?

El ‘enamorarse’, además de fracasar al permanecer en las profundidades o al querer ser simplemente un deseo del ‘objeto bueno’ de las alturas, puede también fracasar de esta tercera forma: quedándose en esa superficie corporal y sexuada donde el significado y significante todavía no pueden acceder de pleno. Los procesos de simbolización y sublimación estarían latentes ya que la serie de las zonas erógenas generaría un casi-acontecimiento. Pero sería capado: el significante y significado se moverían desplazados por todo el cuerpo-superficie sin encontrarse nunca un darse el uno al otro, un convenirse mutuamente. Piel contra piel. Nada se puede echar a perder, obvio. Pero tampoco nada ganarse.

Para que el acontecimiento acontezca, para que el ‘enamorarse’ sea de pleno derecho un acontecimiento-fantasma es necesario integrar todo de nuevo bajo esta nueva pantalla de pensamiento. Sexualidad, oralidad, analidad: todo recibe una nueva forma sobre la nueva superficie integrando tanto las imágenes como los ídolos y los simulacros. Esta integración en una nueva pantalla corre a cargo de los procesos de simbolización y sublimación. La sublimación convierte la superficie sexual en superficie del pensamiento; y la simbolización hace que el pensamiento cargue con su energía todo lo que ocurre. Con ello, la grieta de la castración se convierte en grieta cerebral. El fantasma es completo: el fantasma es la máquina de extraer un poco de pensamiento.

El pensamiento del fantasma está siempre constituyéndose, es el pensamiento del propio acontecimiento. Es el Eterno Retorno del pensamiento que se sitúa entre la pantalla sexuada y la, una vez producida la desexualización, la nueva caída. El fantasma, la proyección en esta segunda pantalla, permite integrarlo todo, dar sentido a lo que no lo tiene. El fantasma es el instante entre una pantalla y la otra; es lo que media en cada retorno, lo que vuelve siempre como diferente.

Ahora ya está todo cerrado y el propio Deleuze así lo constata: se puede caer en el pensamiento más pobre ‘sobre’ la sexualidad o seguir el camino de gloria de Proust: “¿me casaría con *Albertine*?”. Deseo proyectado sobre la segunda pantalla: la del pensamiento de la repetición en la diferencia, la del emparejamiento especulativo, la que integra el deseo en una sexualidad que se proyecta como desexualizada en una pantalla de pensamiento donde el acontecimiento ‘casarse’ toma todo su valor. E, igual que ‘casarse’, ‘enamorarse’: ¿me enamoraría? Sólo en esta pantalla se accede a una pregunta como la de Proust. La pregunta que siempre retorna, la pregunta del enamorado, una pregunta que ya está en la superficie, lejos de un pensamiento sexual pobre, y proyectada sobre la superficie metafísica del pensamiento.

Es aquí, por tanto, donde se instaura el pensamiento. Y no lo hace gracias a su inequívoca garantía, sino a su constante promesa de contra-efectuación: si es posible el acontecimiento 'enamorarse' es merced a su efectuación nunca realizada por completo. No es el 'estar enamorado' del quietismo platónico, ni el deseo de acceso al amor, también de influencia platónica. Sino que es el fantasma: lo que se proyecta y en ese proyectarse puede perderse en ese campo de efectuación/contraefectuación que es la superficie del pensamiento.

Así pues, como el pensamiento, hemos retornado al principio: dimensiones, planos topológicos, líneas, rectas, giros, proyecciones. ¿No es el pensamiento la manera de orientarse en este nuevo plano topológico?, ¿y no es el 'enamorarse' el acontecimiento más drástico en cuanto orientación del pensamiento?, ¿no es estar siempre en la más fascinante de las encrucijadas?, ¿no es ahí, en el orientarnos, donde todo, incluido nosotros, somos decididos?

El 'sí' del 'enamorarse' como la palabra que siempre retorna.

El pensamiento que surge en esta superficie metafísica no es el pensamiento monoestático del concepto o de la presencia; no da lugar tampoco a un pensamiento sedentario sobre el amor, sobre un cuerpo tomado como causa de cierto deseo totalmente cosificado y conceptualizado. El pensamiento es ahora el de la diferencia. La grieta donde se sitúa el pensamiento hace que pensar sea pensar siempre la diferencia. La diferencia que vuelve siempre sobrepotenciada. Pensar el 'enamorarse' como 'acontecimiento' es pensar aquello que vuelve siempre retornando sobrepotenciado y diferente; es saberse en una singularidad intensiva y desear la próxima, la siguiente jugada, el azar del acontecimiento y la próxima tirada de dados.

Aquí se da un acople perfecto entre 'enamorarse' y voluntad: si la voluntad no desea siempre nada más que poder, si es de suyo un sobrepotenciamiento, ¿no es el 'enamorarse' el acontecimiento que mejor le va ya que lo más propio de tal acontecimiento es un deseo sobrepotenciado?, ¿no es el 'enamorarse' el acontecimiento' que con más ahínco persigue el sobrepotenciamiento del poder, de la voluntad, del deseo? Amor y voluntad: la voluntad quiere más poder, y el amor es lo que mejor le va a la voluntad. La voluntad es deseo puro: deseo de más poder. El acontecimiento 'enamórase' es el acontecimiento más propio para la voluntad del deseo que siempre retorna sobrepotenciada.

El análisis que hace Deleuze del deseo parte, como no, de posiciones freudianas, pero con un sesgo totalmente diferente. Para Freud el deseo se carga aún desde la presencia. El flujo energético edípico necesita investir algún objeto, en este caso, la persona amada. Necesita tenerlo, poseerlo; si no, la energía se atasca. Surgen, quizás, y no solo debido a este modo de investir un objeto muy particular, los traumas: depresión, ansiedad, posición esquizoide. El psicoanálisis parte pues de un presente, de una presencia y de una energía, para, yendo hacia atrás, recordando el pasado, liberar la energía y hacer que vuelva a fluir. Es curativo.

Deleuze, por su parte, aprovecha esa energía para el desarrollo de nuevas superficies topológicas que permitan un nuevo pensamiento de la repetición y de la diferencia. La repetición vuelve en cada caso siempre como diferente y no se puede permitir lo estático, lo sedentario de una energía pulsional que sólo desea investir un objeto siempre como presente. De nada vale, o en todo caso solo vale momentáneamente y por una única vez, que el objeto (él/ella) diga sí o diga no, porque no se trata de 'estar enamorado', sino de 'enamórase', de repetir lo mismo indefinidas veces, y, más aún, repetirlo en su diferencia.

Por tanto, el 'sí' del 'enamorarse' no es el 'sí' pétreo y monolítico, no es la consecuencia de algo ni la respuesta a ningún efecto; es el 'sí' que retorna una y otra vez, es el 'sí' de Joyce en su '*Ulises*':

"...y entonces le pedí con la mirada que me lo pidiera otra vez sí y entonces me preguntó si quería sí decir sí mi flor de la montaña y al principio le estreché entre mis brazos sí y le apreté contra mí para que sintiera mis pechos todo perfume sí y su corazón parecía desbocado y sí dije sí quiero Sí." (James Joyce, *Ulises*)

El último 'Sí', con mayúscula, hace que todo vuelva a comenzar. Ella, Molly, dice que sí, dice que sí al deseo de Bloom, pero todo no es más que un preámbulo, un instante; todo debe ser recorrido de nuevo, deseado de nuevo. Derrida hizo un análisis del '*Ulises*' como enorme tarjeta postal, como todo el preámbulo que sucede antes de que el interlocutor, al otro lado del teléfono, lo descuelgue y diga '¿sí?'. El ruido de las profundidades que nada más subir a la superficie ya debe de ser de nuevo afirmado en su sobrepotenciamiento; ese es el sí del acontecimiento 'enamorarse'; un 'sí' que es relanzado en constante diferencia.

¿Desear el 'no'? Una ética del 'enamorarse.

Pero entonces, si el 'sujeto' es un conglomerado que opera su actividad adherido a un acontecimiento en sí mismo y no es sino como tal, como pegado a un acontecimiento, como se es, ¿dónde queda un hueco, un intersticio, para su actividad?, ¿dónde hay un resquicio por donde se pueda colar algo de actividad y de esta manera pueda ser concebida, entre otras cosas y con carácter de urgencia, una ética? Sin duda alguna, no lo hay. Repetimos: no nos enamoramos porque seamos una conciencia en posesión de facultades cognitivas de modo metafísico que pueda hacer uso de su elección, sino que es al contrario; es gracias al acontecimiento que se produce en la superficie como nosotros somos y como, de manera idéntica, nos enamoramos.

La ética por tanto juega este doble papel de deber salvaguardar el componente de azar y de juego que conlleva inherente el acontecimiento, al mismo tiempo que lo sabe perdido. La pregunta que Deleuze se hace a este respecto es del todo aclaratoria: ¿cómo querer el acontecimiento sin que remita a una causa corporal? Es decir, ¿cómo dejarse en manos del deseo sin que este deseo remita a una causa corporal? Recordemos que el cuerpo en la superficie opera como efecto, no como causa. Mas allá, hay que estar en manos del acontecimiento, que es siempre una línea constantemente dividida entre pasado y futuro. De esta manera, se ha de querer lo pasado y lo por ocurrir, situarse en el intersticio de las dos series, la pasada y la futura que todo acontecimiento lleva en sí mismo, y dejar que el juego juegue su partida, que somos nosotros. Y además, cada una de estas dos series está bifurcada a su vez en otras dos: lo sucedido y lo que no ha sucedido. Proust se situó en esta región para su obra '*En busca del tiempo perdido*'. El yo-Combray no es lo pasado, sino lo que no ha sucedido nunca, lo que es recordado no como ocurrido, sino aquello que se desea que haya sucedido.

¿Qué nos queda, si es que nos queda algo? Nos queda adivinar. Relacionar el acontecimiento aún no efectuado, la siguiente jugada, y la profundidad de los cuerpos. Adivinar como cortar superficies; adivinar tiene ahora el sentido de orientarse en el pensar. La acción de todo acontecimiento no es sino un intento de adivinación, de relación de superficies y profundidades, no desear sino aquello que no va a dejar de pasar. Enamorarse como acontecimiento de superficie remite una vez más a un

proceso del que no somos los agentes principales pero del que sí que podemos decir que lo deseamos fervientemente en un desear que coincide con su efectuación como acontecimiento.

Este adivinar lleva aparejado una pseudo-ética: no perseguir ningún fin, no usar representaciones basadas en la utilidad, no manejar representaciones como enganche realidad/concepto. Yendo más lejos, este no perseguir fines es permanecer en la casi-*causa*: el elemento paradójico que propicia la efectuación del acontecimiento y su contra-efectuación; así, la ética estaría mediada por un situarse en la posibilidad más propia del acontecimiento, la de poder perderse todo a cada instante: que en su contra-efectuación, en algún momento de su división pasado/futuro todo vaya del lado de la profundidad o de las alturas, es decir, todo quede perdido.

En definitiva, no se trata de perseguir un fin sino de hacer todo lo que está en nuestra mano para que suceda el acontecimiento, de no ser indigno de lo que nos sucede. El hombre libre es ahora el que capta el acontecimiento mismo y no se queda en la cotidianidad de la efectuación. Nietzsche está aquí más presente que nunca: su definición de superhombre como aquel que no teme la repetición entra totalmente en esta génesis de la libertad. Desear la repetición y no temerla es situarse entre la efectuación del acontecimiento y su contra-efectuación; es saber, no ya saber sino desear, desear que suceda precisamente aquello que va a suceder.

El 'estar enamorado' no sabe de contra-efectuación debido a que el pensamiento de este 'estar enamorado' no es otro que el de la presencia. Es decir, existe un fin, una meta, un deseo que debe de ser satisfecho, y existe lo otro, el fracaso, un 'no' que dará al traste con toda expectativa, porque desde este pensar el 'estar enamorado' no hay futuro sino a costa de que el presente no sea defenestrado. Por el contrario, el pensamiento del acontecimiento 'enamorarse' se sitúa en la superficie y en relación con la profundidad, deseando el siguiente momento donde toda afectación puede sufrir un golpe definitivo. Lo único que se puede desear es que el acontecimiento suceda, que se de la siguiente jugada y que se desee.

No es un conformarse con un deseo mermado. No es un saber que no logrará la efectuación global del deseo y que se dará por vencido de buenas maneras. Es saber que la casi-*causa*, el elemento paradójico que recorre el acontecimiento a cada instante y en cualquier punto de la línea del Aión, puede hacer que el acontecimiento se contraefectue. Es saber, ni más ni menos, que el juego no deja de jugarse a cada instante.

Ahora todo sucede en la grieta. La superficie metafísica del pensamiento está atravesada de líneas que son cada uno de los acontecimientos que se dan. Cada línea se bifurca en dos: su efectuación y su contra-efectuación. El acontecimiento como tal nunca es presente, ya que siempre está entre el presente de Cronos y el tiempo del Aión. Así, todo acontecimiento relaciona la superficie con la profundidad de los cuerpos. El instante siguiente no se produce por introyección de la superficie sabedora de su supremacía. No. A cada instante la superficie es más débil, más fácil de romper. Ahí se juega todo, en el doble peligro que se corre y que puede hacer surgir la paradoja.

De un lado, todo puede colarse por la grieta y sumergirse para siempre en las profundidades. El 'enamorarse' puede tomar este cariz de profundidad, de grito, de anonadamiento, de esquizofrenia. Pero, de igual manera, la dosis de 'presente' nunca debe de ser total: así se eliminaría el riesgo de que todo se cuele por la grieta pero solo gracias a un quietismo puro y a un presente que todo lo detiene. Ahora el 'enamorarse' devendría un 'estar enamorado' que solo desea un 'sí' o un 'no' que lo haga callarse sin saber que no hay ya ni 'sí' ni 'no', que todo lenguaje es aquí amorfo y sin sentido. Bien es cierto que este 'estar enamorado' sería el reino de la seguridad, de la representación, del cuerpo como causa de un deseo que o es o no es satisfecho de forma inmediata afirmando a la conciencia en la seguridad de su propio deseo.

Pero este pensamiento no es el nuestro, no es el de la repetición de la diferencia. Es siempre necesario, en contra de la efectuación inmediata, dejar fluir el presente, liberarlo, crear puntos de fuga en la superficie. Como dice Deleuze siempre hay que ser un poco alcohólico, un poco loco, un poco esquizofrénico...

(Des)Enamorarse: Comunicación entre Acontecimientos.

¿Debe cada acontecimiento ser tomado de forma singular o están comunicados unos con otros? Y, en nuestro propósito, ¿el 'enamorarse' es algo que acontece en su más pura individualidad y particularidad ajeno a movimientos de naturaleza dispar, o es un 'acontecimiento' que se comunica con otros? Según la topología que hemos estado perfilando, el que un acontecimiento se de en su más absoluta exclusividad es del todo imposible. Nunca una fuerza se da por sí sola, sino que todo el proceso de génesis dinámica es un conglomerado de fuerzas, deseos e intensidades variables.

Por tanto, esta relación entre acontecimiento, ¿de qué manera se da? Obviamente, no es una relación causa-efecto, ni tampoco es relación de convergencia, de trascendencia al más puro estilo kantiano. Ambas serían quedarse en la metafísica clásica de la causalidad espacio-temporal y de los conceptos yo, mundo y Dios como elementos de puro contenido formal.

Ahora el espacio topológico es otro. Nos situamos en la superficie, donde están los acontecimientos: puntos, líneas, redes, grietas, línea recta del Aión. Las relaciones son geométricas. Intersecciones, distancias, puntos de fuga, caer en la profundidad, puntos que llenan líneas, etc. Los acontecimientos ahora se comunican por divergencia, por su distancia. Es la distancia la que hace reverberar las series, las que hacen que el punto fijo no exista, que no se dé nunca, que esté todo siempre descentrado. Ahora nada es del todo nominal, siempre aparece un exceso en la misma serie y entre una serie y su vecina. Siempre un elemento paradójico recorriendo cada serie.

El que dos acontecimientos se relacionen o comuniquen por divergencia no es identidad de opuestos. La divergencia, como ya hemos indicado, está relacionada con la noción de distancia en este nuevo plano topológico. La distancia no separa ni crea divergencia. Mejor aún: la misma divergencia hace que la distancia se entienda como una reverberación de un acontecimiento en otro y se dé la comunicación entre ambos. Nietzsche lo vio: la relación que él declara entre salud y enfermedad es de este tipo: uno no excluye al otro sino que uno se da al darse su contrario. El acontecimiento 'sanarse' y 'enfermarse' se dan al mismo tiempo. No es tiempo de Cronos sino del Aión. El Aión es el que opera esta doble serie que hace que un acontecimiento se dé en el otro. El Instante instaura su reino: hace que todo vuelva, que la repetición se dé, que una singularidad intensiva sea alcanzada y en torno a ella sea necesario una nueva carga de energía...y que todo puede irse por la grieta. El juego es jugado de nuevo, el 'sanarse' retorna... y ya es lo otro. 'Sanar' y 'enfermar' divergen y de esta manera, en su distancia, hace que las series reverberen y se comuniquen.

De igual manera, 'enamorarse' entra en colisión con el 'desenamorarse': se dan el uno al otro y solo acontecen por la posibilidad de que se dé lo otro. El Instante es machacón en su repetición. Es lo paradójico, la casi-cause, que hace que la disyunción se acople y se desacople a cada instante. Ahora sí que nos situamos en el centro mismo de la diferencia: estamos hablando de un acontecimiento que es tanto por sí mismo como por su acontecimiento contrario. ¿Es esto algo menos que la excelencia del pensamiento de la Identidad? Veamos que no. Si a cada instante no

puede ser todo ganado o todo perdido el acontecimiento no es tal. Es únicamente un estado de cosas determinado, una presencia; un darse a la conciencia; un deseo satisfecho o no; un deseo tamizado o recalculado.

No nos estamos refiriendo al riesgo de caer a las profundidades ni elevarnos a las alturas, sino en el riesgo de perder la partida para poder seguir jugando. Es el riesgo del azar jugándose en la superficie. Todo está dado desde el principio pero en cada singularidad, a cada instante el todo del pasado y del futuro es jugado de nuevo.

Y nada podemos no desear. La partida nos es previa. No se es sino jugando. Lo único que se puede desear, que ya vimos en la ética, es desear otro momento, otra jugada, otro instante, el acontecimiento puede seguir y nosotros con él. No nos 'enamoram' sino que al subir el deseo a la superficie y convertirse en acontecimiento, el 'enamorarse' acontece en nosotros. Solo hay que ser fiel a las reglas del juego: entender la distancia como divergencia que otorga posibilidades.

Ni en la profundidad ni en las alturas la divergencia significa lo mismo. En las alturas no hay ni un presente-Cronos ni un presente-Aión; es todo lo Mismo. Dentro de la Idea de Bien no cabe nada para la Idea de Mal. No hay divergencia porque no hay movimiento. La identidad coincide consigo misma a costa de integrar la diferencia dentro de esta unidad. En las profundidades tampoco hay divergencia pero esta vez por la machaconería insistente del "ahora", del "ya"; el todo es un conglomerado y no hay intersticio alguno; nada es proyectado porque todo permanece en la mezcla. Cada instante es el momento y el todo. No hay divergencia porque de hecho nada tiene que converger.

En esta nueva relación converger-divergir, lo importante es la vibración que se produce entre ambas series. Es sólo esta vibración lo que permite una nueva topología y un mismo pensamiento donde la Identidad no lo llene todo. Ahora todo está desplazado, nada pertenece a su lugar. Siempre hay un punto aleatorio que recorre las series: el lugar paradójico, la casi-causa. Y es sólo en la superficie, en el acontecimiento, donde esto puede ser así. sólo en la superficie el 'enamorarse' está en esta nueva relación con el 'desenamorarse'.

Dos formas de Enamorarse y una de 'Enamorarse'.

Durante la exposición hemos ido haciendo notar las diferencias que operan en este pensamiento entre la profundidad, la altura y la superficie. Nos hemos referido siempre al 'enamorarse' como acontecimiento de la superficie. Pero también a un enamorarse en las profundidades o en la altura. Será conveniente, aunque lo hemos ido apuntando por el camino, dejar constancia de qué significa en cada caso enamorarse y cuales son sus características.

Amor como simulacro: la profundidad.

El simulacro pertenece a la profundidad. Es el devenir-loco de la profundidad, de la mezcla. Es en la profundidad donde se produce toda mezcla sin conseguir ser acontecimiento ya que todo se queda en esa misma profundidad. Todo, incluido el tiempo, se vuelve desmesurado. El presente no es el de Cronos, el de la presencia; tampoco es el del Aión ya que eso significaría una subida a la superficie. En cualquier caso, algo tiene en común con el presente-Aión: el instante divide constantemente el tiempo en pasado y futuro. Pero en las profundidades no quiere decir nada, nada debe decidirse, el siguiente instante será tan solo otro momento para el "ahora". El

movimiento es constante, sí, pero dejando los pies siempre en el mismo lugar. Es la posición esquizoide: se cree avanzar pero se permanece en una mezcla sin control; se cree que el deseo se satisface pero no es más que siempre lo mismo.

El lenguaje es imposible. No se habla. Todo se descontrola en una inmediatez viciada. Todo se vuelve obsceno en su machacona temporalidad que no hace sino mezclar todo de nuevo en cada "ahora". Solo hay lugar para el grito, para la palabra-grito. Un grito como la falsedad de una promesa que no es que pueda ser echada a perder, sino que ni siquiera puede ser dicha. ¿Qué lugar cabe para el 'enamorarse' en la profundidad? Obviamente ninguno. Todo es arrastrado hacia abajo, deglutido, troceado. El deseo es primigenio y ahí se quedará.

Pero en esta topología, de una manera u otra, todo llega a suceder; porque la efectuación corre pareja con la contra-efectuación. El 'enamorarse' de las profundidades es el amor-salvador que pretende bajar, adentrarse en las profundidades y después, no sabemos cómo, subir de nuevo a la superficie con la promesa de que su deseo será satisfecho. La promesa es el cuerpo del que está en la superficie y baja a rescatar al otro, a recatarle del "ahora" instaurado en su cuerpo como mezcla. Es el amor de Raskolnikov por la prostituta en "*Crimen y castigo*": un amor que desciende para rescatar.

Ahora bien, la topología es engañosa y los giros múltiples. ¿Quién salva a quién? Los juegos son múltiples, incluidos los del lenguaje. ¿No es 'salvando' como 'nos salvamos' a nosotros mismos? La topología de este pensamiento de la diferencia donde se instaura el acontecimiento 'enamorarse' toma la forma de la botella de Klein: estando fuera es como más dentro se está y viceversa. Una misma cara recorre el interior y el exterior.

No es la cinta de Moëbius: en este caso, se vendría a dejar constancia de que la frontera es tan débil que igual se está en contacto con la profundidad que con la altura. Y sí, es cierto que también sucede esto; pero lo más característico del enamorarse propio de la profundidad es que se está en un contacto especial, si se quiere decir de espera, con la superficie. Se 'espera' la siguiente jugada, donde volver a perder todo o donde dar la vuelta a la situación. Efectuación y contra-efectuación no corren parejas en una divergencia de superficie, sino que se confunden en la mezcla de la profundidad.

Amor en las alturas: ensoñaciones idolátricas.

En este caso se trata del amor de la idolatría. Depresivo, melancólico, romántico. Es más nuestro que del otro, por no decir que es únicamente nuestro. El lenguaje es también aquí imposible pero porque no hay nada que decir. No viene a cuento. De formarse alguna palabra, será un eco sin fondo. A las alturas no se llega con palabras ya que el sentido no le pertenece. Nada hay que designar. El pseudo-sentido es monolítico, pétreo. Nada se mueve ni se moverá. Todo es estático.

Su presencia nos excede pero es aún más su ausencia lo que nos perturba. Más amado cuanto más ausente es. De no poder ser satisfecho nuestro deseo, su presencia nada nos ayuda y, sin embargo, es en la ausencia donde lo más parecido a un pseudo-acontecimiento puede llegar a ocurrir gracias a la melancolía. Otro simulacro, pero esta vez en las alturas y en virtud de un campo intensivo que no encuentra nada, ningún punto de singularidad donde detenerse. El pensamiento es así estático, los verbos son en un presente global. No es el 'enamorarse' sino el 'estar enamorado' más estático que nunca: se está a la espera de algo que se sabe nunca sucederá. Saber y deseo chocan ahora en una inversión de la herocidad del

superhombre: el poder se torna lamento, la música de los ditirambos se convierte en marcha lúgubre.

Como ya hemos repetido varias veces, la superficie es débil y en cualquier momento la comunicación entre superficie y altura puede darse. En este caso se opera un silencio que no es el silencio no deseado de la melancolía, sino un silencio como espacio dejado crecer para volver a la superficie. Es el 'me gusta cuando callas porque estás como ausente' de P. Neruda. Se deja crecer el acontecimiento, se deja que se eleve, para luego caer en otro punto de singularidad.

Todo tiene su origen en una mala asimilación de lo perdido. Si bien es cierto que el origen de todas las series está en el Ídolo, hay que entender que actúa como objeto perdido. Su deseo debe ser entendido desde la ausencia, la pérdida. Solo así se permite el acceso al complejo de Edipo y a la formación de superficies. El tomar al Ídolo como algo presente solo conlleva una sexualidad deficiente. El falo es el Ídolo en su retirada. Al retirarse, produce un exceso y un defecto de significante y significado que hace que las series resuenen entre sí. La serie pre-genital y la edípica resuenan en su diferencia gracias a la retirada del falo.

Así pues, este 'amor' se basa en el deseo pregenital de una presencia constante del falo. Como esto no es así, produce no ya un reverberar de series y la subida a la superficie, sino un gran síntoma de depresión y melancolía.

Amor en la superficie: las buenas intenciones del enamorado.

Poco queda decir de este acontecimiento ya que es de él del que más nos hemos estado ocupando. Pero hagamos hincapié en su debilidad, en su poca estabilidad. Pues, al igual que las buenas intenciones del Edipo fracasan, las del enamorado pueden correr igual suerte. Y de hecho, la corren; no obstante, y donde aparece la paradoja, es que el este más que posible fracaso puede ser entendido como un momento dinamizador o realmente como ruptura del juego.

Ya hemos visto que en el acontecimiento la relación efectuación/contraefectuación está en la base del resonar de series y del propio acontecimiento. Así pues, obviamente, lo cierto es que en cualquier momento se puede hacer reventar la baraja; todo instante puede ser el último y el juego dejarse de jugar. Siempre es un poco tarde o un poco pronto, y eso el enamorado lo sabe. Pero también sabe que ahí radica la originalidad del juego, en que la baraja puede terminar saltando por los aires.

La intención fracasa; la ética se tambalea. La superficie se rasga. La grieta hace su aparición. Y, sin embargo, así debe de ser: el peligro de perder la partida es inherente a cada tirada de dados.

¿Por qué una primacía del 'Enamorarse'?

Hemos estado hablando de un yo-deseo como bloque intensivo espacio-tiempo, de acontecimientos en superficies, y de una ética propia de este nuevo sujeto ante los acontecimientos. También hemos comentado el acontecimiento 'enamorarse' y la relación que guarda con la profundidad, la superficie y la altura. Hemos dividido el 'enamorarse' en tres maneras de darse siguiendo una analogía con el proceso de emergencia del yo-deseo a la superficie. Y hemos hecho esto con este singular acontecimiento, y no con otro, debido, hemos dicho, a la primacía de tal acontecimiento.

Cierto es que hemos dado pinceladas de por qué esto es así, pero no hemos incidido en ello, creemos, lo que debiéramos. ¿Por qué este acontecimiento es especial?, ¿en qué o dónde radica su primacía?, ¿es una primacía dentro de una jerarquía de acontecimientos?, ¿es primacía lógica?

Repasemos lo que tenemos, aunque sea por mera intuición: en el 'enamorarse' hay otro que no soy yo como bloque-deseo que está también, de una forma u otra, inmerso en el acontecimiento. A continuación veremos que quiere decir que haya otro que no soy yo en el acontecimiento 'enamorarse', y que implica el resquicio dejado por el 'se'.

Como siempre, lo que nos conviene es situarnos en el principio. ¿Qué estamos haciendo? Orientándonos en este nuevo pensar de la diferencia. Esta orientación no es un buscar de tipo fenomenológico, ni una reflexión sobre un cogito que se describe y no se deja atrapar por nada que no se imponga de modo natural. De igual forma, la relación con el otro no es tampoco fenomenológica ni hace alusión a la intencionalidad de una conciencia. Tampoco es algo empírico donde el otro se dé como un objeto más dentro de unas percepciones.

El impacto del otro, su proximidad, es ahora pre-lógica. El otro es un intensidad más, un bloque espacio-temporal más recorriendo un campo intensivo. Lo que existe es una sujeción pre-lógica hacia el otro: lo que fuerza al yo-deseo de salir de sí mismo e ir hacia el otro es, ni más ni menos, que otro acontecimiento.

Pero este acontecimiento, y ahí es donde queremos apuntar, es radical en cierto sentido. El pensamiento de la diferencia y del acontecimiento, encuentra en el tropezar con el otro un acontecimiento fundacional. Una vez que el campo topológico que instaura el pensamiento de la diferencia queda generado y que dicho campo es atravesado por bloques-deseantes, el encuentro con el otro es lo más radical en el sentido de que permite la mayor radicalidad en el retornar de lo diferente. Y, ¿qué es lo que vuelve diferente cada vez y en mayor grado de diferencia? El rostro del otro. El rostro, en su brutal a-significatividad, vuelve siempre como lo más diferente.

El rostro, al estar fuera del juego significado/significante, permite que en cada tropezar con el otro se dé la más completa de las diferencias. En su retornar frente a mí, vuelve no como defecto o exceso instaurando una nueva singularidad, sino que vuelve a-categorizada. Vuelve cada vez como lo más deseado que nunca se puede atrapar.

Hay que dejar constancia, una vez más, de qué tipo de tropezar con el otro estamos proponiendo. Es un tropezar que no parte de un sujeto, y que por lo tanto debe de ser pre-lógico; y es un tropezar que no se mantiene en la percepción de un rostro, sino en aquello que un rostro, por ser rostro, muestra y esconde cada vez.

En Deleuze la subida a la superficie implica una apertura al lenguaje y, en ese sentido, una apertura a la dualidad significado/significante. Sobre esta disyunción es la que se asientan las series. Pero faltaría un tercer elemento, el paradójico, la casi-causa, que hace que la serie se desplace constantemente. Recordemos que los términos de una serie son siempre tres: términos siempre en desfase, el exceso de uno de ellos (el significante) y una instancia paradójica. En el acontecimiento 'enamorarse', como ya hemos repetido, ocurre lo mismo: por eso estamos hablando de un 'enamorarse' siempre en devenir, siempre faltando a su lugar. Como decía Proust: "el amor es siempre amor por otra cosa".

Pero nos estamos quedando siempre en la mitad del acontecimiento y, desde esta mitad, no es posible contemplar en su verdadera dimensión la primacía del acontecimiento 'enamorarse'. El acontecimiento 'enamorarse' conlleva una relación con la serie significado/significante que ya hemos estado explicitando. Pero, ¿qué es en este acontecimiento lo que está más allá de esta dualidad? El rostro. El rostro queda grabado en la memoria en espera de que sea dotado de significado. El rostro, en su dimensión de a-significante, hace de conector entre máquinas deseantes. Así

las cosas, el 'enamorarse' es el acontecimiento más propiamente fundacional ya que consiste en buscar constantemente un significado al rostro del otro que permita una conexión maquínica, cierta unidad a la identidad del yo-deseo, y una apertura a una ética de la responsabilidad.

El yo-cuerpo como deseo choca con el otro descubriendo no ya su cuerpo también como máquina-deseante externa sino como rostroidad. De esta forma el campo pre-subjetivo como campo energético que define al 'yo' de Deleuze, experimente una identidad no ya como conciencia a modo cartesiano, sino como aquello que reconoce lo otro en el rostro del otro. Así mismo, la ética se abre a una nueva perspectiva: desde la 'intención' de cualquier otro acontecimiento a la responsabilidad de este acontecimiento primigenio que es el 'enamorarse'.

Si antes decíamos que el yo-deseo estaba como pegado al acontecimiento y que en cierta manera no se diferenciaban y no dejaban ningún resquicio para la formación de una verdadera y consolidada identidad, ahora, desde el tropezarse con el otro, se deja un lugar para un mínimo de subjetividad. El mismo Deleuze en "*Mil mesetas*" dice que siempre que hay rostro hay subjetividad. Lo que sucede es que el acontecimiento 'enamorarse' opera en la superficie una identidad basada en el encuentro radical con el otro.

Pero, ¿es este encuentro con el rostro del otro tan fundacional? Desde luego que sí. La identidad del yo-deseo de Deleuze es un proceso en devenir en el que no se busca el interpretar los síntomas sino el experimentarlos. Este experimentar es un dejar que el campo intensivo creado por la máquina-deseante o yo-deseo sea seccionado por infinitas líneas de acontecimientos. En este experimentar se produce un devenir que marca lo que va siendo una identidad. Lo fundamental es la creación de algo nuevo a cada instante. Así, la reconsideración de uno mismo es moverse en los límites de nuestros acontecimientos. Y los límites más fundacionales los pone el otro, el rostro del otro. Decimos que pone límites no porque ampute el devenir, sino porque da una cierta unidad a la identidad aún basándose en las más primigenias de las alteridades, la que constituye la diferencia entre mi 'yo' como deseo y el otro como rostro.

El sentido está en el acontecimiento y el acontecimiento 'enamorarse' genera un sentido casi de globalidad. Globalidad siempre desplazada y en construcción, pero globalidad que genera una subjetividad como conectividad maquínica y un replanteamiento de la ética como responsabilidad.

La exclusividad del 'se'

El 'enamorarse' sería el acontecimiento que saca al yo-deseo de su ensimismamiento haciendo más claro que nunca que el 'se' no es reflexivo sino simétrico: no es sino en la extrapolación que mediante el 'se' hago en el otro como me conformo cierta unidad mediante un desear que piensa la diferencia de una manera totalmente radical, ya que lo otro es lo que emerge en la superficie con mayor diferencia. Lo otro, la rostroidad, es lo más diferente ya que está fuera del juego significado/significante.

El 'se' es lo que permite una cierta separación del 'yo' y del acontecimiento; y de esta manera permite que, por esa abertura, se opere una identidad dando una cierta unidad al sujeto deseante; pegado al acontecimiento mismo, no es sino ese 'se' lo que lo hace inteligirse como algo separado del acontecimiento.

La primacía del 'enamorarse', por tanto, viene dada por la exclusividad de su 'se', ya que es un 'se' no reflexivo, que cae otra vez sobre sí mismo, sino un 'se' simétrico o incluso transitivo, que se proyecta como deseo puro hacia el otro. El

esplendor del 'se' y la primacía del acontecimiento 'enamorarse' lanza al individuo a la dinámica global de recorrer su topología. En una palabra, el acontecimiento 'enamorarse' es el único que logra un interrogarse sobre los propios presupuestos topológicos del deseo como génesis del 'yo'.

¿Cómo se da el acceso al otro?

El acceso al otro en Deleuze se da como algo fuera del acontecimiento. Es algo previo. No cae en un 'reparar en' ni en un 'vérselas con'. Se trata de la a-singularidad brutal del rostro. La huella que no puede ser relanzada como ya significada. El tropezar con el otro, hemos dicho, surge del orientarse. Si el plano topológico del pensamiento es diferente en Deleuze que en toda la filosofía anterior, el encuentro con el otro es también diferente.

Ya desde el principio las diferencias son patentes: no es un orientarse fenomenológico, ni tampoco existencial. Ahora se trata de orientarse en el nuevo pensamiento de la repetición de la diferencia. El encuentro con el otro nos pone en la tesitura de una orientación radical ya que hace confluír deseo y pensamiento de manera que, como ya hemos dicho, 'enamorarse' es el más puro orientarse en este pensamiento de la diferencia. Y esta diferencia es ahora la más radical ya que es la de rostro. En el toparse con el otro, con su radical diferencia, surge una unidad de deseo y de pensamiento que me confiere cierta unidad e identidad.

Esta idea del acceso al otro, nos pone en un paralelismo claro con la filosofía de Levinas. Su pensamiento sigue la línea existencial marcada por Heidegger, pero pone el acento en el ser-en-el-otro. Levinas también está en la senda de un ser mitad presente - mitad ausente. En vez de dar un valor de verdad a la conciencia objetiva, entiende un ser no como presencia sino como 'murmullo', como 'jaleo del ser', 'eso que no para de trajinar': como un 'hay'. Y para salir del 'hay' no hay que 'ponerse' sino 'de-ponerse'. En esta 'deposición' del 'yo' surge una relación fundamental con el otro llegando a una ética basada en la responsabilidad con el otro.

Nosotros, además de este apertura ética que se produce en dicho encuentro, y al entender la conciencia no como algo dado sino como algo siempre en proceso emergente, le damos un valor, si cabe, más alto: el de generador de estabilidad en el yo-deseo.

Decir además que en el acontecimiento 'enamorarse' no se trata de una salida del solipsismo, pues ello implicaría una conciencia que asume y subsume todo decidiendo en su camino tener un acceso a lo que está fuera de ella. Además de lo ya repetido, de que en el 'enamorarse' se da un despegarse entre el acontecimiento y el yo-deseo que permite la generación de un obertura donde se asiente una identidad, aunque derivada, del yo, lo que sucede ahora es que en el acceso al otro se constata que nuestro espacio interno no es bidimensional sino tridimensional. No tridimensional en el sentido de superficie-altura-profundidad, sino que en la superficie, al ser los cuerpos efectos y no causas, los acontecimientos que permiten este acceso al otro se entrecruzan entre sí: mi cuerpo es efecto para el otro al mismo tiempo que su cuerpo, el del otro, es efecto para mí. El 'se' del acontecimiento 'enamorarse' permite la creación, gracias a su característica no reflexiva sino simétrica y transitiva, de una red en el espacio topológico de este pensamiento de la diferencia. Es decir, el 'se' es el 'nosotros' en el otro.

La caricia

Deleuze repite más de una vez que 'lo más profundo es la piel' para explicar las diferencias entre profundidad/superficie. En el punto en el que nos encontramos, una vez desvelado lo característico del acontecimiento 'enamorarse' y cómo en él se da un acceso al otro que permite un cierto grado de identidad, esta frase puede tomar muchos más matices. Todos ellos convergirán en el concepto de 'caricia'.

El acontecimiento más primordial en la superficie y que desvela al otro es de 'acariciarse'. En la caricia se fusiona por completo el deseo y el pensamiento. La caricia no sabe lo que busca; quizá se haya repetido la caricia miles de veces, pero cada caricia es nueva, es un nuevo acceso, un nuevo punto de singularidad. Su pensamiento no es el de la presencia, sino de lo que está hasta ese momento ausente, de eso que se quiere agarrar pero no se puede. Hablamos de la caricia de la superficie, de aquella que pretende ser un 'acontecimiento', que busca un pensamiento del otro.

No se acaricia en el sentido de conocer, de palpar. Se acaricia desde la búsqueda y la orientación en la diferencia. Es en la caricia donde el 'enamorarse' realiza su última promesa: una promesa de conocimiento que se sabe falsa e incapaz y que, precisamente por ello, es siempre la última y también la primera: la última de un lanzamiento en el juego ya jugado, de una tirada ya lanzada, y la primera del siguiente lanzamiento.

La caricia no es nunca 'una' caricia. 'Una' caricia no es nada. 'Una' caricia pertenece a la profundidad y a la altura y se da en el tiempo de Cronos. En cambio, la caricia del 'acariciarse' divide al tiempo, a la línea infinita del Aión, en pasado y presente. Por eso se puede hablar del acontecimiento 'acariciarse' con total claridad; por eso también es algo que está en la superficie; por eso, efectivamente como dice Deleuze, 'lo más profundo es la piel'.

Como conclusión, y dado el carácter psiquiátrico de la obra de Deleuze podríamos decir: ¿es el amor una patología? Si, pero en cualquier caso una patología que nos concierne, que nos forma y que nos interroga. En definitiva, que nos conviene. Y nos conviene porque nos hace orientarnos de forma iniciática en el campo topológico que conforma la realidad. Nos orienta en nuestro enfermizo y patológico devenir persiguiendo quizá únicamente aquello que somos: recuerdos e imágenes.