

UN AMOR SUPERFICIAL. UNA APROXIMACIÓN AL AMOR EN GILLES DELEUZE*

[A SUPERFICIAL LOVE. AN APPROACH TO LOVE IN GILLES DELEUZE]

Cristóbal Durán Rojas **

Universidad Andrés Bello. Facultad de Educación y Ciencias Sociales. Santiago, Chile

RESUMEN: En este artículo nos proponemos reconstruir una hipótesis sobre el amor en la filosofía de Gilles Deleuze. Constatamos que, en distintos momentos de su itinerario filosófico, el tópico del amor es objeto de un tratamiento complejo, que conduce desde el descubrimiento de la expresión de los mundos que el otro envuelve, y que van despegándose de ese otro, hacia una progresiva liberación de elementos deshumanizados que se abren en una sexualidad transformada. Intentaremos mostrar que este ejercicio experimental revela una superficie, definida por la descomposición del yo y donde el pasaje por un mundo sin otros nos permitirá descubrir un plano de elementos liberados, abierto a conexiones que nos permitirán otros modos de comprensión para el fenómeno amoroso.

PALABRAS CLAVE: Deleuze; Amor; Otro; Celos; Superficie

ABSTRACT: In this paper we will reconstruct a hypothesis on love in Gilles Deleuze's philosophy. We notice that, at different moments of his philosophical itinerary, the topic of love is the object of a complex treatment, which moves from the discovery of the expression of worlds that the other involves, and which gradually detach themselves from that other, towards a progressive liberation of dehumanized elements that open up in a transformed sexuality. We will try to show that this experimental exercise reveals a surface, defined by the decomposition of the self and where the passage through a world without others will allow us to discover a plane of liberated elements, open to connections that will allow us other ways of understanding the phenomenon of love.

KEYWORDS: Deleuze; Love; Autrui; Jealousy; Surface

INTRODUCCIÓN

El amor ocupa un lugar extraño en el conjunto de los textos escritos y publicados por Gilles Deleuze. En principio, su aparición parece muy específica y acotada, circunscrita a ciertas discusiones que le darían un lugar secundario. Sin embargo, lejos de ser débil, esta aparición puede llegar a sugerir una figura mucho más sistemática. Intentaremos mostrar que Deleuze (muchas veces junto a Guattari) proporciona elementos para una comprensión del amor que, en lugar de reducirlo a una vía para consumir la apropiación del otro –por vía de un recurso consensual– viene a

* El presente artículo es resultado del Proyecto FONDECYT N° 1201271 (ANID, Gobierno de Chile, 2020-2023), “La variación continua como determinación diferencial de una multiplicidad: el aporte de Gilles Deleuze a la reformulación del problema metafísico del continuo”, del cual el autor es investigador responsable. ** Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile (2011) y Profesor asociado, Facultad de Educación y Ciencias Sociales, Universidad Andrés Bello (desde 2014). E-mail: cristobaldr@gmail.com

plantear una experiencia inaudita definida por el encuentro de mundos heterogéneos e incompatibles, pero correlativos e indisociables, que se intercambian y se modifican en la producción de dichos encuentros.

Es notable que la cuestión del amor haya recibido un tratamiento periférico o incluso inexistente en las discusiones que conciernen al universo deleuziano y a sus campos afines. Sin embargo, su aparición, que va desde textos tempranísimos de los años 1940 hasta casi el final de su producción, nos muestra el funcionamiento del amor como una oportunidad de desmontaje para afectos o intimidades que en muchos casos se muestran muy domesticados. En ese sentido es que se hace importante una reconstrucción como la que aquí intentamos. Nuestra lectura sugerirá una especie de topología del amor, en la cual se va dibujando un itinerario que en una primera instancia reconoce el amor a partir de los signos que un otro emite, y que progresivamente nos dejan ver una superficie donde la coexistencia de unos mundos posibles no puede ser actual en un mismo individuo. Nos anuncian una singular sistemática sin unidad, una dispersión de mundos que se envuelven entre sí y que varían al entrar en contacto unos con otros.

Para ello, Deleuze nos sugiere hacer un experimento, según el cual habría que pasar por un “mundo sin Otro” que nos permita visibilizar la diversidad de conexiones heterogéneas que pueden hacer posible otra consideración del amor. Otro amor podría ser lo que nos desata de las formas en que experimentamos nuestros cuerpos y nuestras sexualidades y, como intentaremos mostrar, exige un ejercicio de despersonalización, una desorganización de los sujetos y de los cuerpos que componemos en el amor.

En este sentido, el trayecto al que Deleuze busca dar consistencia muestra la liberación de una energía implicada en el amor, que ya no supone la posibilidad de mundos en el otro únicamente, sino que alcanza un nuevo concepto de virtualidad que inaugura la chance de introducir otras diferencias para mundos que escapan a la distinción entre realidad/posibilidad. La cuestión del otro, implicada evidentemente en el amor, tiene que ceder paso al estudio de una superficie que es una vasta dimensión y donde el amor se mide por la densidad de un espacio relacional cuyos protagonistas son elementos liberados, que dan cuenta de individuaciones que exceden lo actualmente dado en los objetos del amor. Pareciendo agotar lo consabido que habría en el amor, la discusión deleuziana pareciera darle una nueva vida, mostrando que en el amor se levanta la prueba de una experiencia que excede a las formas de relación y a los sujetos que parecieran servir de apoyo a dichas formas.

LOS CELOS, O EL DELIRIO DE LOS SIGNOS

Durante los años 1960, Gilles Deleuze elaboró de forma discreta una pequeña teoría sobre el amor, en el marco de una compleja teoría de los signos. En la explicación de una tipología de signos en la lectura de la *Recherche* de Proust, el caso del amor ocupa un lugar central en el cuarto libro publicado por Deleuze, *Proust et les signes*. Este libro temprano, cuya primera versión publicada data de 1964, busca desprender del texto proustiano una comprensión del aprendizaje como una labor paulatina de interpretación de signos. La interpretación se concibe como productiva y desencadenante, dado que los signos coaccionan a una facultad específica, produciendo un sentido, una ley o una esencia “según el caso” (DELEUZE, 1970, pp. 177-178)¹. El texto completo de la *Recherche* es entendido como una interpretación, como el trabajo inverso de la producción semiótica y, en este sentido, como el inverso de la labor de una emisión de signos. La *Recherche* es un aprendizaje que consiste en la exploración de

diferentes mundos de signos, mundos plurales definidos por diferentes círculos de signos.

Deleuze describe en su libro cuatro mundos que poseen una inteligibilidad progresiva, donde podemos reconocer un despliegue que intenta desanudar paulatinamente los signos de todo sentido preestablecido. Mostrará que el desciframiento a que nos impulsan los signos es el efecto de una violencia que nos empuja hacia una búsqueda de la verdad, una violencia que empuja a la explicación interpretativa, y que incluso “se confunde con el desarrollo del signo en sí mismo” (1970, p. 25). El encuentro fortuito e inevitable con los signos muestra que esta interpretación desencadenante no es una operación que consista en atribuir conceptos, estados de cosas o referentes a dichos signos. Incluso, según Deleuze, “las significaciones explícitas y convencionales nunca son profundas; sólo es profundo el sentido tal como está envuelto, tal como está implicado en un signo exterior” (p. 24).

Lo primero que nos detendrá aquí es esta aparición de la relación entre sentido y profundidad. Esta última no ha de ser entendida como una dimensión contrapuesta de una manera sencilla a la superficie, puesto que, como se afirma, el sentido está envuelto e implicado en un signo *exterior*. El sentido o la esencia ideal —ya que se trata de términos que se superponen conceptualmente a lo largo de texto— *solo es en tanto* está implicado en el signo, aunque no se pliegue totalmente en él. La profundidad se produce en el exterior, y así se halla *expresada*. De todos modos, los signos no saturan el sentido que portan. Y es por esta razón que se puede afirmar que la profundidad pertenece a un mismo plano que la superficie, pero que entre el sentido y el signo habría una diferencia de naturaleza.

Ahora bien, el trabajo de desciframiento permite un aprendizaje que procede hacia el futuro, venciendo así las creencias consolidadas previas. Pero, para conseguir dicho avance, es preciso que el recorrido no esté exento de decepciones. En la descripción deleuziana, lo primero que descubrimos es que se le pueden atribuir al objeto los signos de que es portador, entremezclando la designación con la significación. Luego, vamos descubriendo que los signos envuelven mundos posibles que finalmente individualizan a los individuos que son sus portadores. Lo fundamental para Deleuze es mostrar que un signo no se agota en las cadenas asociativas que subjetivamente podemos hacer ni en la atribución de un signo al objeto que lo porta. De hecho, finalmente los protagonistas de la *Recherche* comprenderán que lo que envuelve un signo es “un medio espiritual poblado por esencias” (p. 49); los signos van deviniendo inmatriciales para dejarse abrir y llenar por estas esencias “alógicas o supralógicas”, y que “sobrepasan tanto los estados de la subjetividad como las propiedades del objeto” (p. 50). Las esencias, como dirá Deleuze, son lo que constituye “la verdadera unidad del signo y del sentido”, unidad adyacente que excluye la composición totalizada entre ambos, y que constituye el sentido “en tanto irreductible al objeto que lo emite [...] y en tanto irreductible al sujeto que lo capta” (p. 50).

Este extraño devenir inmaterial del signo no es simplemente el abandono de su carácter material, sino más bien el descubrimiento de su autonomía respecto de los puntos de anclaje formados que parecen definirlo (significados, conceptos, significantes, referentes). Es así como empuja al sujeto y al objeto, y como desplaza los progresos de este aprendizaje hacia un momento esencial de decepción, que parece necesario precisamente por la autonomía radical que ha ganado el signo respecto a su posibilidad de ser definido. A su vez, esta decepción se transforma en un momento esencial porque en cada círculo experimentamos que el objeto no nos otorga el secreto que de él esperábamos, pero en lugar de confinarse en él, la decepción se pluraliza y se hace variable en cada esfera de signos (Cf p. 46). La decepción desencadena un intento de

remediarla mediante una interpretación subjetiva que busca recomponer conjuntos asociativos. Sin embargo, esta interpretación se desfonda, mostrando en el signo una profundidad que no es puesta por el sujeto que lo interpreta ni por el objeto que lo emite. La explicación de esto, según Deleuze, es que

el signo es sin duda más profundo que el objeto que lo emite, pero todavía está atado a este objeto, aún está enfundado en él. Y el sentido del signo es sin duda más profundo que el sujeto que lo interpreta, pero se ata a este sujeto, se encarna a medias en una serie de asociaciones subjetivas. Vamos del uno al otro, saltamos del uno al otro, colmamos la decepción del objeto con una compensación del sujeto (1970, p. 48).

El mundo de los signos del amor es particularmente sensible a esta explicación. La profundidad del signo se despliega en el objeto amado, pero todavía está atada al exterior del objeto, haciéndolo proliferar, pluralizando y poblando su carácter objetivo y su sentido. El ser amado es, en la lectura deleuziana de Proust, una emisión incesante de signos, y el amor se mantiene precisamente gracias a una interpretación silenciosa de estos (Cf p. 41). Podríamos afirmar que, en el amor, los signos hacen una primera prueba decisiva de un mundo por descifrar que aparece indiscernible de quien es su portador. Por un lado, “enamorarse es individualizar a alguien por los signos que porta o que emite”, y, por otro, el ser amado es un signo, que “expresa un mundo posible desconocido para nosotros” (p. 14). El signo *expresa*, es decir, despliega y, *a la vez*, envuelve a la cosa definida². En este caso, el amado es un signo que emite signos que expresan un mundo posible,

Como ya hemos afirmado, el sentido de un signo se halla envuelto, “implicado en un signo exterior” (p. 24). Esta posibilidad envuelta en la expresión permite mostrar que aquella no es una negación de mi mundo –en el sentido en que la posibilidad se distinguiría de la realidad–, sino que los signos que revela el ser amado permiten dar cuenta de unos mundos que no nos han esperado para formarse, que se formaron con otras personas y de los que no formamos parte. Esa medida es un mundo posible y desconocido, que por definición nos excluye.

El amado implica, envuelve y aprisiona un mundo que hay que descifrar, es decir, interpretar. Se trata incluso de una pluralidad de mundos; el pluralismo del amor no sólo concierne a la multiplicidad de los seres amados, sino a la multiplicidad de las almas o de los mundos en cada uno de ellos. Amar es buscar *explicar* y *desarrollar* esos mundos desconocidos que se mantienen envueltos en el amado (p. 14).

Antes que mostrar el poder del amante en su iniciativa de desenvolver al mundo del otro, el amor nos hace descubrir cierta impotencia, que nos recuerda que esos mundos no dejan de acompañar, virtualmente, el despliegue mismo. Los mundos del amado persisten envueltos, y se revelan sin dejar su implicación. Esto es precisamente lo que mostrará la complicidad, o más bien la “complicación” entre los celos y el amor. Complicación porque se trata de una síntesis solidaria de dos tipos de multiplicidades, una de actualización (explicación) y una de virtualización (implicación). Al momento de precisar esta complicación estaríamos en condiciones de mostrar que los signos que el amado nos envía, y que sugieren su preferencia por nosotros, son al mismo tiempo los signos que trazan la imagen del *mundo posible* en el que otros serían o son preferidos (Cf p. 15 y 168). Ese mundo me es incognoscible y, sin embargo, plenamente real; lo posible de esos mundos, explicado o desplegado por los celos, guarda consigo entonces el signo de una mentira que enfrenta al celoso a sus propios límites (Cf pp. 66-67).

Ahora bien, el amor así definido impone una especie de contrasentido. Dado que

los signos amorosos se dirigen a nosotros escondiendo lo que expresan, se puede decir de ellos que son engañosos, pero dado que su engaño nunca se revela, y que el objeto no nos confiere el secreto que esperábamos, ellos insisten afirmativamente, *pese a nosotros*. “Los medios con que contamos para preservarnos de los celos son los mismos medios que desarrollan estos celos, dándonos una especie de autonomía, de independencia respecto a nuestro amor” (p. 15). Los celos nos revelan entonces el aspecto patético de la decepción, decepción que es fundamental al aprendizaje que los signos hacen posible.

Este “contrasentido” que se pone de manifiesto gracias a los celos viene a exponer en ellos la prueba de una incomunicación, incluso una “renuncia en principio a toda comunicación” (p. 54). Y es entonces con los celos que se produce una fuga semiótica, una huida del amor por una línea en la cual crece y se contrae. Es por esta razón que se puede decir que el amor anticipa su propio fin (Cf p. 28). Más todavía, en los términos de Deleuze, el destino mismo del amor parecieran ser los celos, ya que gracias a estos se llega más lejos en la tarea persistente de recogida e interpretación de los signos. Dirigidos a mí, los signos me excluyen, como pequeños mundos posibles, empañados por signos engañosos, cuya dirección siempre esconde lo que expresa (ya que son mundos donde nos encontramos excluidos) (Cf p. 16).

El amado es cada vez la expresión de la posibilidad, pero una posibilidad en la que el amante no termina de verse capturado: es preciso la exclusión de este último, la indicación de que sólo le cabe *apenas* ver dichos mundos, *apenas* entreverlos y sospecharlos. Pero de ese entrever nunca se alcanza una intelección profunda, en el sentido de una que permita dar la nota o la clave determinada que resolvería su trama. La inteligencia solo creería que es capaz de organizar y de archivar cada pequeño detalle para poder efectuar futuras interpretaciones y desbaratar de una vez por todas al otro. Es por esta razón que el amor no deja de pasar por ese intento de secuestrar o encerrar al ser amado. Ese secuestro es tanto el vaciamiento de esos mundos posibles como su reducción al pliegue que los relaciona con el punto de vista del amado. En ese gesto, el amante ya no se arriesga a “ser arrastrado por el punto de vista del otro que nos expulsaba del mundo tanto como nos incluía en él” (p. 169).

Esta tensión es la que hace que *la ley de los celos* sea delirante:

Los celos son el delirio propio de los signos. [...] pero debido a que [los mundos del amado] solo valen por el punto de vista que el amado tiene sobre ellos, y que determina la manera cómo se enrollan en él, el amante nunca puede estar suficientemente *atrapado* en estos mundos sin estar excluido al mismo tiempo, puesto que solo le pertenecen a título de algo visto, o más bien de algo apenas visto, no advertido, excluido del Punto de vista superior a partir del que se realiza la selección. La mirada del ser amado solo me integra en el paisaje y sus alrededores expulsándome del punto de vista impenetrable desde el cual el paisaje y sus alrededores se organizan en él (DELEUZE, 1970, p. 167).

En el momento en que el amante más quiere aproximarse a esos mundos más fuertemente hace la prueba de su expulsión de ellos. Eso es precisamente lo que les da la autonomía a los celos en el amor, y que no hace sino enfatizar un índice de asimetría distintivo en la relación con el otro. Christian Kerslake, considerando la relación de este modo, advierte que a Marcel no le queda más que perderse en el mundo posible que Albertine expresa, “hasta el punto en que su propia perspectiva es sacudida profundamente, y él a su vez debe experimentarse a sí mismo como un mundo posible en el mundo *de ella*” (KERSLAKE, 2010, pp. 60-61). Eso perfilaría una distancia, por ejemplo, respecto de Hegel, para el cual el amor sería la desembocadura del mutuo reconocimiento. Para Deleuze, más bien, “a pesar de que el amor es el primer encuentro

real con otro, no conduce hacia el mutuo reconocimiento, sino hacia unos celos y una decepción crecientes” (KERSLAKE, p. 71).

Deleuze describe estos celos desde el punto de vista del amante, y lo hace desde el punto de vista de un varón, por una razón estratégica. El otro por excelencia es, en primera instancia, la mujer, y por ello el amor intersexual es el primer estrato en la profundidad que recorre el amor. El mundo desconocido no es otro que la posibilidad femenina, que actúa “como un *a priori* que los celos descubren” (DELEUZE, 1970, pp. 16-17). Esta referencia al amor intersexual, que se apoya en que “lo esencial para la mujer es esconder el origen de los mundos que ella implica en sí, el punto de partida de los gestos, de las costumbres y de los gustos que ella nos dedica temporalmente” (p. 97), tiene un correlato en textos muy tempranos de Deleuze. En “Description de la femme”, el primer escrito publicado por Deleuze (en 1945), hace de la mujer un “comprimido de mundo interiorizado” (2015a, p. 257) que parece hacer todavía más fuerte la voluntad de poseerla. En tanto ella misma es “su propio posible” (p. 256), y acceder al mundo del otro es colmar su posibilidad, Deleuze puede afirmar que “poseer a la mujer es poseer el mundo” (p. 257). Pero ella misma, por excelencia, mantiene consigo la imposibilidad de la conquista y la posesión. De ahí que, en la terminología conceptual de los años 40, Deleuze afirme rotundamente que “los celos son la revelación de la Mujer en el seno del amado” (DELEUZE, 2015b, p. 287). Podríamos decir: *no son más que su revelación en el seno del amado, y solo eso*.

Sin embargo, es preciso advertir que Deleuze da un paso en dirección a sortear la cuestión de los celos, y que es precisamente lo que le permitirá pluralizar la alteridad que parece tan fija en el caso del dualismo expuesto entre el hombre y la mujer. Si nos anticipamos a lo que trataremos en lo que sigue, la consideración sobre los amores homosexuales indicará cierta coexistencia entre nuevas relaciones que permitirían escapar, en cierto sentido, de la lógica de los celos. En ese sentido, los amores homosexuales parecen ser, en la *Recherche*, más profundos que los intersexuales³. La mentira y el engaño que los celos ponen en juego se relacionan con la homosexualidad, “como alrededor de su centro” (DELEUZE, 1970, p. 99), pero en un sentido muy singular: para Deleuze, en la homosexualidad ya no hay nada por revelar, salvo el destino de cada uno, que no es más que la “ley continua de las series divergentes” (p. 99), la soledad plagada de individuaciones que no terminan de decantar, y que dispersan dicha soledad, donde el problema ya no será el otro, el prójimo. Desde ese momento, se podrá decir que la liberación de la diferencia dual permite concentrarse en la resonancia entre series que se pone en juego en el amor.

UN MUNDO ELEMENTAL SIN OTRO

Este arribo argumentativo al amor homosexual podría ser leído como un repliegue que, sin embargo, multiplica y hace proliferar sus mundos en un plano plagado por diferencias, y que hace abandonar la querrela con ese otro a quien celamos. Si bien los celos parecían mostrar cierta verdad del amor, ya que hacían hincapié en el potencial delirante implicado en la emisión interrumpida de signos, y así revelaban una pluralidad de mundos por desplegar, la confrontación con el otro ya no parece “resolverse” del mismo modo. Gracias al amor homosexual, se pone en escena otro alcance: en otro escrito muy temprano, “Dires et profils”, de 1946, un Otro-varón marca el lugar de un “surgimiento ontológico, [y] categórico en un bloque *anónimo*” (DELEUZE, 2015b, p. 277). Progresivamente ya no se trata de otro a quien se le supone, en cuanto prójimo o semejante, una vida interior. Un bloque anónimo e impersonal viene a perfilar

desarrollos posteriores que incidirán con notable fuerza en la consideración sobre el amor.

En un ensayo dedicado a Michel Tournier, Deleuze preguntará sobre lo que sucede cuando el otro (*Autrui*, en tanto prójimo y semejante) no está. Publicado originalmente en 1967, bajo el título de “Une théorie d’Autrui” e incluido posteriormente como uno de los apéndices de *Logique du sens*, en 1969, con el nombre de “Le monde sans Autrui”, el texto constituye un extraño experimento. Deleuze califica el escrito de Tournier como una “novela experimental inductiva”, donde se buscará lo que el otro significa por sus efectos de ausencia (DELEUZE, 1969, p. 354). Como ya veíamos, los celos son la posibilidad del amor, en el sentido en el cual el amor es la posibilidad de otro, otro que nos mantiene atados –a distancia– gracias a esos celos. Gracias a ese amor vivimos los mundos posibles que ese otro expresa, sin nunca terminar de adentrarnos en ellos. Un mundo sin otro sería, en principio, un contrasentido: un mundo sin posible. El experimento que Deleuze lleva a cabo, a propósito de la novela de Tournier, *Vendredi, ou les limbes du pacifique*, que consiste en mostrarnos el camino que conduce al agotamiento de ese otro, nos da una señal importante respecto al trabajo de expresión de ese “medio poblado por esencias” que revelan los signos amorosos, y que Deleuze ya había descubierto en su lectura de Proust.

La operación que sigue Deleuze es muy interesante en este sentido: a sus ojos, Tournier escribe su novela impidiendo que Robinson abandone la isla. Haciéndolo permanecer en ella, tendría necesariamente que enfrentarse a cierta *deshumanización*, “al encuentro de la libido con los elementos libres [y] al descubrimiento de una energía cósmica o de una gran Salud elemental, que solo puede surgir en la isla, e incluso en la medida en que la isla ha devenido aérea o solar” (p. 352). Esa energía –que Deleuze no tarda en calificar como superficial– sería la de un mundo ya no definido por posibilidades, un experimento que desvía al Robinson de Tournier de un retorno al origen y lo hace permanecer en la isla para hacer la experiencia de unos fines que “representan una desviación fantástica de nuestro mundo, bajo la influencia de una sexualidad transformada, en lugar de una reproducción económica de nuestro mundo bajo la acción de un trabajo continuado” (pp. 352-353).

Es preciso entender aquí que el Otro es una estructura, una “condición de organización”, del campo perceptivo “sin la cual ese campo en su conjunto no funcionaría como lo hace” (p. 357). Ese *Otro-a priori*⁴ no es más que la estructura que hace posible que se actualicen unos otros determinados, en cada caso. Deleuze se refiere al tipo de signo implicado en ese otro, o en ese otro que nos descubre mundos. Según su análisis, el otro organiza un mundo marginal, desde donde surgen objetos, un mundo que tiene que ser entendido como un campo de virtualidades y potencialidades, capaz de actualizarse (p. 304). Ese otro, dice Deleuze, “relativiza lo no-sabido, lo no percibido; porque el otro, para mí, introduce el signo de lo no percibido en lo que yo percibo, me determina a hacerme cargo de lo que yo no percibo como perceptible por el otro” (p. 305). El otro hace aparecer lo no-percibido en mi percepción, lo no-percibido *demi* percepción. Pero es importante advertir que no se trata de la introducción de una dimensión suplementaria desde un plano trascendente desde el cual se organice mi percepción, aparentemente interna, desde un exterior que sea el de otra interioridad. Una línea de lo no-percibido percute o recorre mi percepción, exigiendo en cierto sentido su explicación, su despliegue.

El mundo posible tiene una existencia real, aunque no actual, y no existe ni expresa nada “por fuera de lo que lo expresa” (p. 357). Volvemos así a nuestro punto. El otro, dice una vez más Deleuze, es “la existencia de lo posible envuelto” (p. 357), ya

que lo posible no es solamente lo que queda por desplegar (que todavía podría tener la forma de lo desplegado), sino más bien una envoltura que no necesariamente se esconde o se sustrae, sino que su actualización expresa un mundo posible, en lugar de disolverlo. El amante sería, como advertíamos, la explicación de los posibles, de una pluralidad de mundos en cada ser amado, mundos que se mantienen envueltos en lo amado. Pero ahora el mundo sin otro ha deshecho la categoría de lo posible y, con ello, donde hubo “formas relativamente armónicas que salen de un fondo”, siguiendo el orden espaciotemporal, ha insertado “nada más que líneas abstractas, luminosas e hirientes, nada más que un sin-fondo, rebelde y huidizo. Nada más que Elementos. El sin-fondo y la línea abstracta han reemplazado a lo modelado y al fondo. [...] La ausencia de Otro, es como cuando tropezamos, y se nos revela la velocidad impactante de nuestros gestos” (p. 356).

El posible es lo expresado en un expresante que no se le parece y, en esa medida, marca una difracción en la realidad; el Otro puebla al mundo de posibilidades, “constituyendo en el mundo tantas burbujas que contienen mundos posibles” (p. 360). En el experimento que Deleuze lee en Tournier se llega a un punto más allá. Cuando el Otro desaparece, lo elemental sube a la superficie. En principio, un mundo sin otro pareciera no permitir hacer distinciones, ofreciendo longitudes absolutas que no permiten transiciones donde introducir diferencias. Así, “la conciencia deja de ser una luz sobre los objetos, para convertirse en una pura fosforescencia de las cosas en sí” (p. 362). Pasamos de una fenomenología a un régimen elemental de expresión de diferencias, donde pareciera ser que las protagonistas son estas cosas en sí que ahora hacen de la conciencia su efecto fosforescente. En el caso de la lectura deleuziana de la novela de Tournier, Robinson sería la conciencia de la isla, en el sentido en que la isla es la que tiene la conciencia de sí y en sí misma. Perder la estructura-Otro no significa entonces para el naufrago solitario destruir el estado desértico de la isla, sino corroborarlo: confirmar cómo la isla desvanece el centro yoico.

Tournier supone que a través de muchos sufrimientos Robinson descubre y conquista una gran Salud, en la medida en que las cosas terminan por organizarse de un modo totalmente distinto que con el Otro, porque ellas liberan una imagen sin semejanza, un doble de ellas mismas ordinariamente reprimido, y que ese doble a su vez libera puros elementos ordinariamente prisioneros. No es el mundo el que está alterado por la ausencia de Otro; por el contrario, es el doble glorioso del mundo que se encuentra escondido por la presencia del Otro. Ese es el descubrimiento de Robinson: descubrimiento de la superficie, del más allá elemental, del otro que no es Otro (DELEUZE, 1969, p. 370).

La profundidad se desfonda; ya no es tributaria de la altura, ya no es su contraparte ni el reverso que continúa, por otros modos, la superficie. Un cielo sin profundidad, un despliegue de elementos liberados expresa un sin-fondo donde la organización dada por la estructura Otro no puede pacificar la profundidad. Pareciera así que ya no estamos atrapados en esa complicidad entre los celos y el amor, que mostraban que el sentido del signo amoroso “queda atrapado en la contradicción entre lo que revelan y lo que pretenden ocultar” (DELEUZE, 1970, p. 82). Ese sin-fondo quiere decir más bien la dispersión de los elementos y la relajación de las series, la liberación de la tensión entre superficie y profundidad. Es como si la superficie se hubiera hecho más profunda que cualquier fondo (Cf DELEUZE, 1968b, pp. 356-357). Pareciera que hemos sido arrastrados por el punto de vista del otro, a gran velocidad. Todo ha perdido su sentido: una altura que no es el inverso de la profundidad, una superficie que es una vasta dimensión, y donde un sentimiento como el amor, citando a Tournier, “se mide mucho mejor, si es posible medirlo, por la importancia de su superficie que por su grado

de profundidad” (DELEUZE, 1969, p. 21 n 7).

Esa es la oportunidad de la gran Salud. El otro –el prójimo, el semejante– nos oculta esa salud, que solo se capta si nos atenemos a la superficie. En *Différence et répétition*, el amor es, junto a la cólera, una de las caras de la Idea. Una de las categorías de la Idea, antes que una “metáfora lírica o mística” (DELEUZE, 1968b, p. 246). El amor es, estrictamente, una cara de la Idea, “en la búsqueda de fragmentos, en la determinación progresiva y el encadenamiento de los cuerpos ideales de adjunción” (p. 246). Se trata de una especie de poder de encadenamiento y de conexión, sin otro sentido que su potencia, es decir, la multiplicidad definida por una conectividad abierta. Ese es el sentido de una gran Salud: perder al Otro en tanto estructura, para abrir una salud de Robinson, que no es más que la afirmación de otros elementales, asubjetivos e impersonales. La oportunidad de elementos que pueden ser conectados para abrir otros mundos. La superficie sale a flote para inventar luego una nueva dimensión, que el Otro nos ocultaba:

A menos que Robinson invente una nueva dimensión o un tercer sentido para la expresión ‘pérdida de Otro’. A menos que la ausencia de Otro y la disolución de su estructura no desorganicen simplemente al mundo, sino que abran por el contrario una posibilidad de salud. Es preciso que Robinson vuelva a la superficie, que descubra las superficies. La superficie pura es quizá lo que el Otro nos ocultaba. Quizá es en la superficie que, como un vapor, una imagen desconocida de las cosas se desprende y, que se desprende una nueva figura enérgica de la tierra, una energía superficial sin Otro posible. Porque el cielo no significa en absoluto una altura que solo sería el inverso de la profundidad. en su oposición con la tierra profunda, el aire y el cielo son la descripción de una superficie profunda, y el sobrevuelo de campo de esta superficie (DELEUZE, 1969, p. 366).

¿No sería el amor, cierto amor, lo que aquí enigmáticamente recibe el nombre de “salud”? Si el Otro quizá nos ocultaba la superficie pura, ¿no se trataría de ir ahora a descubrir y describir las superficies? El mundo sin Otro es una superficie profunda, una espesura donde lo relacional ya no puede ser comprendido restrictivamente como lo mediado⁵, donde el otro (con minúscula) ya no es ni un elemento estructural posibilitador, ni un término actual o individuado (ni una parte o una región de un todo o de un plano). Es preciso atravesar un mundo sin otros y sin Otro como estructura para poder descubrir un plano de elementos liberados, objetos reales definidos cada vez por lo que no está actualmente dado en ellos. Así es como atravesamos desde la sujeción a un otro que nos excede –por esos mundos que nos excluyen– hacia el encuentro con un carácter elemental que nos permitirá descubrir conexiones todavía inciertas en nuestros mundos.

EL AMOR, O EL DESCUBRIMIENTO DE UNA SUPERFICIE

Amar a quienes son así: cuando entran en una habitación no son personas, caracteres o sujetos, es una variación atmosférica, un cambio de tono, una molécula imperceptible, una población discreta, una neblina o una nube de gotas. En verdad, todo ha cambiado.

DELEUZE; PARNET, *Dialogues*, p. 81.

¿Y si esa gran salud que Tournier conquista no fuera otra cosa que abrirse paso en esos elementos no ligados que podrían describir otros amores, ya no atados al régimen de la posibilidad, de los mundos que incesantemente tratamos de que se

efectúen, esos mundos que buscamos constatar en la mirada del otro? Esos elementos liberados se extraen por extenuación de las combinaciones de relaciones posibles, siguiendo un ejercicio similar a aquel advertido por Deleuze en Beckett. En lugar de preferir unos mundos posibles por sobre otros, y así tomar un camino para necesariamente excluir otro, se trata de agotar el set de posibilidades, para “combinar[r] el conjunto de variables de una situación, con la condición de renunciar a todo orden de preferencia y a toda organización de objetivos, a todo significado.” (DELEUZE, 1992, p. 59). Extrañamente, agotar lo posible es combinar más salidas, todavía sin delinear. “La combinatoria es el arte o la ciencia de agotar lo posible, mediante disyunciones inclusivas. Pero sólo el agotado puede agotar lo posible, porque ha renunciado a toda necesidad, preferencia, objetivo o significado.” (p. 61)

Quizá en ese sentido habría que entender el plano de consistencia, la relación entre partes —como “cajas entreabiertas” y “vasos cerrados”— que, a ojos de Deleuze, hace valer “un derecho al inacabamiento, a las costuras y a los remiendos” en la obra de Proust (DELEUZE, 1970, p. 193). La segunda edición del libro sobre Proust, de 1970, nos muestra que dicho plano —el estatuto de la esencia— estaría más bien dado por el “punto de vista individuante superior a los individuos mismos, en ruptura con sus cadenas de asociaciones, [y que] aparece *al lado de* estas cadenas, encarnado en una parte cerrada, *adyacente* a lo que domina y *contigua* a lo que permite ver” (DELEUZE, 1970, p. 194). Este punto de vista superior es entonces definido por su lateralidad, adyacencia y contigüidad, por eso no es ni carente ni excesivo, no logra saturar a la superficie en un punto donde ésta se plegaría —el punto de vista del amante *contra* el punto de vista del amado—, pero igualmente habría que pasar por dicho pliegue subjetivante.

De la tensión provocada por el signo amoroso se va a su desembocadura delirante; de verse atrapado por el otro al intentar secuestrarlo, se pasa al desierto sin otro. En todos esos trayectos, el amor sigue un peculiar recorrido donde los elementos que lo atan se van liberando, como siendo sometidos a un proceso creciente de experimentación. En este sentido no nos parece plausible afirmar que el encuentro con el amante es pura y simplemente el encuentro con otro mundo posible y nuevo, sino de un modo mucho más fuerte, la desorganización de esa posibilidad que no era más que un doble más o menos preciso de la relación actual⁶. Si bien es cierto que en el sentido de Deleuze (y de Guattari) nuestro amor se dirige a mundos, “a esa propiedad libidinal del ser amado, de abrirse o cerrarse a mundos más vastos, masas y grandes conjuntos” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/1973, p. 349), esos mundos ya no se revelan compuestos en un bloque indivisible. Son arrastrados y así van perdiendo su fisonomía.

Pierde el rostro, hazte [*deviens*] capaz de amar sin recuerdo, sin fantasma y sin interpretación, sin hacer un recuento. Que solo haya flujos, que unas veces se disecan, se congelan o desbordan, y otras se conjugan o se separan. Un hombre y una mujer son flujos. Todos los devenires que hay al hacer el amor, todos los sexos, los *n* sexos en uno solo o en dos, y que no tienen nada que ver con la castración. En las líneas de fuga, solo puede haber una cosa: la experimentación-vida (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 59).

Pierde el rostro, hazte, *deviene* capaz de amar... Para ello es preciso, por paradójico que parezca, destruir y romper algo del amor. Al menos ese amor que Deleuze había descrito en el *Proust* y que se empieza a descomponer efectivamente en su trabajo sobre Tournier. La fórmula ahora es devenir imperceptible para devenir capaz de amar (DELEUZE; PARNET, 1977, p. 57. DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 241). El plano elemental que describíamos en ese mundo sin otro, al cual Deleuze nos invitaba experimentalmente, era producto de una aceleración que descomponía las relaciones

fijadas entre los elementos y las conjugaciones más o menos estabilizadas entre estos. Un devenir imperceptible, como fin inmanente del devenir, como desmaterialización de las materias formadas y de los objetos constituidos. Desde luego, este devenir no se ha deshecho del cuerpo; en lugar de eso, lo ha puesto en marcha de una manera que extenua a los cuerpos individuados que entran en comercio en el amor, para mostrar más bien que es precisamente el amor ese plano de experimentación en el cual se puede liberar al cuerpo del organismo y del sujeto, lo que desde luego supondrá hacerse otros cuerpos. John Protevi lo dice de una manera muy bella: el despliegue del plano de consistencia se encuentra “cuando los cuerpos se reúnen [*join*] en la mutua desterritorialización experimental que es el amor” (PROTEVI, 2003, p. 191). Más que unión o reunión, es producción de novedad, permitiendo que los patrones “interactúen y formen nuevos mapas (nuevas longitudes y latitudes) que permitan nuevos tipos de flujos y, por consiguiente, nuevos afectos” (p. 191).

En este sentido, el amor persigue su propio fin, su devenir-imperceptible, que atraviesa cuerpos sin necesariamente detenerse en sus formas organizadas o en los sujetos que sirven de apoyatura. Es por eso por lo que Deleuze y Guattari entenderán finalmente que el amor es “una máquina de guerra dotada de poderes extraños y casi aterradores” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 341), una máquina que excede al uno y al dos. De ahí que “hacer el amor”, como sostienen, sea “hacer cien mil”, como muchos sexos para cada uno, “n... sexos” (DELEUZE; GUATTARI, 1972/1973, p. 352). En ese sentido, aparece como determinante en nuestras elecciones sexuales amorosas el carácter reaccionario o revolucionario de nuestras investiduras libidinales del campo social. “Los amores y la sexualidad son los exponentes o los gradímetros, esta vez inconscientes, de las investiduras libidinales del campo social. Todo ser amado o deseado vale como agente de enunciación colectiva. Y ciertamente no es como lo creía Freud, al creer que la libido debe desexualizarse y sublimarse para investir a la sociedad y a sus flujos; por el contrario, el amor, el deseo y sus flujos manifiestan el carácter inmediatamente social de la libido no sublimada y de sus investiduras sexuales” (pp. 422-423).

Al ponerse en juego en la sexualidad, el amor “es una producción de mil sexos, que son tantos devenires incontrolables” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 341). Mil sexos: una emisión de partículas, una extracción de partículas del sexo del hombre y de la mujer, una extracción de velocidades y lentitudes, de flujos y de los *n* sexos que arrastran a la sexualidad en un devenir-mujer del hombre y en un devenir-animal del humano. A fin de cuentas, “saber amar no es mantenerse hombre o mujer” (p. 340). Incluso, la descripción del amor cortés podría llegar a ser, para ambos autores, un punto de despegue de la personalidad y del familiarismo, “un buen punto de partida para considerar la posibilidad de una intimidad doméstica molecular” (WATSON, 2004, p. 84), para una “intimidad sin subjetivación” (p. 90).

No es extraño entonces que, luego de su *Proust*, Deleuze se vuelque nuevamente al tópico del amor homosexual. En su prefacio a *L'après-mai des faunes*, libro publicado por Guy Hocquenghem en 1974, se plantean precisamente las relaciones que la homosexualidad pone en juego y que no terminarán de abrir las diferencias entre los sexos de maneras muchos más amplias que si se considera una relación en un mismo sexo. De ahí que en la lectura deleuziana el deseo homosexual se defina en una relación con el Afuera, y con el descubrimiento de “innumerables sexos de los que no tenemos idea” (2002, p. 396). La homosexualidad contaría, en este sentido, con otras clases de relaciones, lo que nos haría pensar en una multiplicación de sexos, y donde “ya no se trata de ser hombre o mujer sino de inventar sexos” (p. 399), una invención que puede exceder las identidades en provecho de la proliferación inclusiva del deseo y de una especie de radical transexualidad. Así, en lugar de centrarse en la constatación de *sujetos*

homosexuales –para, a partir de ellos, enunciar sus modos relacionales–, se descubren *enunciados* que fuerzan a replantear los usos del amor y de la sexualidad.

Habría que inventar entonces un nuevo uso para el amor. Habría que volver a pasar una vez más por la conciencia y por la pasión subjetivas, para luego verse arrastrado por su agujero negro, por la emisión continua de signos-partículas que “hay que reactivar para un amor vivo, no subjetivo, en el que cada uno se conecte con los espacios desconocidos del otro sin entrar en ellos ni conquistarlos, en el que las líneas se componen como líneas quebradas” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 232). Ese amor vivo, que es como “una combinatoria incongruente” (GRAY, 2018, p. 475), se produce como acto de brujería que funciona como “la línea fronteriza [*borderline*] entre la experiencia corporal y subjetiva del amor, y el amor asubjetivo e incorpóreo que precede a toda representación” (p. 475). Ese amor vivo no es más que la línea tendencial de un cuerpo sin órganos que ha de abolir la subjetivación, un nuevo uso del amor “para abolir la subjetivación” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 167).

¿Qué quiere decir amar a alguien? Captarlo siempre en una masa, extraerlo de un grupo del que forma parte, incluso uno restringido, aunque sea solo por su familia o por otra cosa; y luego buscar sus propias manadas, las multiplicidades que encierra en sí mismo, y que quizá son de una naturaleza totalmente distinta. Juntarlas con las mías, hacerlas penetrar en las mías, y penetrar las suyas. [...] No hay amor que no sea el ejercicio de despersonalización sobre un cuerpo sin órganos por formar; y es en el punto más alto de esa despersonalización que alguien puede ser *nombrado*, recibe apellido o su nombre, adquiere la más intensa discernibilidad en la aprehensión instantánea de los múltiples que le pertenecen y a los cuales pertenece (p. 49).

Esa despersonalización vital, a la que el amor nos arrastra, no ha dejado de ser superficial. Conquistar el amor no es otra cosa que extraer multiplicidades del otro para que se junten con las mías, pese a que sean diferentes de naturaleza. La despersonalización se revela más fuerte que el cuerpo definido por sus órganos y funciones. En suma, correr por la superficie es arrastrarla, torcerla y engrosarla, quebrarla y retomarla. Se trata de una superficie que se ha liberado de la fijación de sus estratos. Y en esa despersonalización alguien puede ser nombrado, alguien que ya no es sólo uno, alguien que también ha sido liberado, se ha dispersado y multiplicado, yendo más allá de una confrontación con otro; se han soltado los elementos y las conexiones. Todo aquel que pueda recibir un nombre y que pueda ser reconocido como otro, ya no es más que una línea. “He devenido capaz de amar, no con un amor universal abstracto, sino con aquel que voy a elegir, y que va a elegirme ciegamente, mi doble, que no tiene más yo que yo. Uno se ha salvado por amor y para el amor, abandonando el amor y el yo. Uno ya no es más que una línea abstracta, como una flecha que atraviesa el vacío” (p. 245). En el amor no habría entonces una interioridad subjetiva que domine o que sea dominada, ni tampoco una armonía concordante entre las partes. Antes que eso, un amor superficial, donde la significación de lo superficial no es ya el opuesto de lo profundo, y donde el adjetivo indica una “vasta dimensión” y una “gran profundidad” (Tournier, en DELEUZE, 1969, p. 21, n 7). Ahora, en medio del amor, tan solo se es una línea abstracta, recorrida por esa gran Salud que Deleuze buscaba definir en los años 1960, una línea que ha de inventarse otro cuerpo enamorado que “se mide mucho mejor, si es posible medirlo, por la importancia de su superficie que por su grado de profundidad...” (p. 21, n 7).

REFERENCIAS

- BOUNDAS, Constantin. Foreclosure of the Other: From Sartre to Deleuze. In McBRIDE, William L. (Ed.). *Sartre's French Contemporaries and Enduring Influence*. New York and London: Garland, 1997, 338-349.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1962.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968a.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968b.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles. *Proust et les signes*. Paris: P.U.F., 1970.
- DELEUZE, Gilles. L'épuisé. En Samuel Beckett, *Quad et autres textes*. Paris: Minuit, 1992.
- DELEUZE, Gilles. Préface à l'*après-mai des jaunes*. En *L'Île déserte et autres textes (1953-1974)*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.
- DELEUZE, Gilles. Description de la femme. En *Lettres et autres écrits*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2015a.
- DELEUZE, Gilles. Dires et profils. En *Lettres et autres écrits*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2015b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972/1973.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977.
- GRAY, Chantelle. Love at the Limits: Between the Corporeal and the Incorporeal. *Deleuze and Guattari Studies*, 12, 4, 469-485, 2018.
- HALLWARD, Peter. Deleuze and the 'World without Others'. *Philosophy Today*, 41, 4, 530-544, 1997.
- HALLWARD, Peter. The Limit of Individuation, or How to Distinguish Deleuze and Foucault. *Angelaki*, 5, 2, 93-111, 2000.
- KERSLAKE, Christian. Desire and the Dialectics of Love: Deleuze, Canguilhem, and the Philosophy of Desire. In DE BOLLE, Leen (Ed.). *Deleuze and Psychoanalysis. Philosophical Essays on Deleuze's debate with Psychoanalysis*. Leuven: Leuven University Press, 2010, 51-81.
- KUNKLE, Sheila. Against Limits: Deleuze, Lacan, and the Possibility of Love. In JAGODZINSKI, Jan (Ed.). *Psychoanalyzing cinema: a productive encounter with Lacan, Deleuze, and Žižek*. New York: Palgrave Macmillan, 2012, 129-145.
- PROTEVI, John. Love. In PATTON, Paul; PROTEVI, John (Eds.). *Between Deleuze and Derrida*. London: Continuum, 2003, 182-194.
- REYNOLDS, Jack. Deleuze's Other-Structure: Beyond the Master-Slave Dialectic, but at What Cost? *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 12, 1, 67-88, 2008.
- STARK, Hannah. Deleuze and Love. *Angelaki*, 17, 1, 99-113, 2012.
- WATSON, Janell. Intimacy without Domestication: Courtly Love in A Thousand Plateaus. *L'Esprit Créateur*, 44, 1, 83-95, 2004.

NOTAS

- 1 En varios sentidos, la interpretación tiene que ser entendida a la siga de la lectura que hace de Nietzsche dos años antes. La interpretación sería un arte –y la filosofía sería una sintomatología y una semiología–, ya que interpretar “es pesar” y, en tanto evaluación es “el delicado pesaje de las cosas y de los sentidos de cada una, la estimación de las fuerzas que definen a cada instante los aspectos de una cosa y de sus relaciones con las otras” (DELEUZE, 1962, p. 6). Los signos fuerzan a pensar, y las fuerzas mismas son las que interpretan.
- 2 Según la lógica de la expresión que podemos encontrar en su tesis doctoral secundaria, publicada como libro en 1968, el signo mostraría una relación de complicación entre lo explicado por el signo y lo en él implicado, entre lo expresado y eso en lo que lo expresado se expresa (DELEUZE, 1968a, pp. 11-13).
- 3 Retomaremos esto con más detalle en nuestro último apartado, “El amor, o la descripción de una superficie”.
- 4 Esta expresión es muy temprana, y ya aparece en “Dires et profils”, publicado inicialmente en 1946 (DELEUZE, 2015b, p. 277).
- 5 Véanse a este respecto los trabajos de Peter Hallward, “Deleuze and the ‘World without Others’” y “The Limit of Individuation, or How to Distinguish Deleuze and Foucault”, referidos en

la bibliografía de este artículo.

- 6 Sheila Kunkle contrapone en su lectura sobre el amor a Lacan y a Deleuze. Para el segundo, con el amado nos encontraríamos con otro “mundo” nuevo y posible. Mientras que, para Lacan, nos topáramos con una no-relación que existe en sí misma como relación efectiva y actual. En los términos de Kunkle, lo que emergería en la relación amorosa es lo que paradójicamente “hace posible la relación amorosa y que se transforma en su obstáculo: el objeto pequeño a” (KUNKLE, 2012, pp. 133-135).