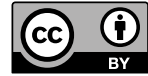


DOI: 10.7213/aurora.26.039.A007 ISSN 0104-4443

Licenciado sob uma Licença Creative Commons



Sentido y otro (autrui) en Deleuze

Sense and the other (autrui) in Deleuze

Borja Castro-Serrano^[a], Gonzalo Montenegro Vargas^[b]

^[a] Doctor en Filosofía, Universidad de Murcia, España, profesor-investigador, Universidad Andres Bello, Escuela de Trabajo Social, Facultad Ciencias Sociales, Santiago - Chile, e-mail: francisco.castro@unab.cl

^[b] Doctor en Filosofía, pós-doutorando Fapesp, Universidade Estadual Paulista (Unesp), profesor *ad-honorem*, Facultad de Medicina, Universidad de Chile, Santiago - Chile, e-mail: goznl@gmail.com

Resumen

La cuestión del otro (*autrui*) en Deleuze se confunde con la doble tarea de articular una nueva perspectiva sobre el sentido al mismo tiempo que cuestionar la imagen tradicional del pensar. Ello abre tempranamente un territorio para pensar dicha cuestión en su obra. Así, si bien el asunto es tratado sistemáticamente sólo a partir de *Différence et répétition* (1968) y *Logique du sens* (1969), ya en *Proust et les signes* (1964) se insinúan algunos de sus elementos fundamentales. En estas tres obras se juega, en efecto, la idea que nos interesa abordar en este estudio: la de que el territorio del *otro* es el sentido. Ello no evita introducir también algunas precisiones relativas al rostro y el modo como ello obliga a reformular los vínculos con el sentido. Lo sugerente del francés es que establece

un tipo de pensamiento que se instala en la apertura al *otro*, pero sin que ello implique necesariamente entrar en el registro de la moral ni del conocimiento.

Palabras Clave: Sentido. Otro (*autrui*). Deleuze. Rostro.

Abstract

The theme of the other (autrui) in Deleuze is confused with the double task of articulating a new perspective of the sense while questioning the traditional image of thought. This opens up ground from which to analyze this theme in the work of Deleuze which although is systematically visible in Différence et répétition (1968) and Logique du sens (1969) some elements of are discernable in Proust et les signes (1964). This study addresses the idea that the territory of the other is the sense as identified in these three texts. Further ideas will also be introduced that center on the face and the manner in which it reformulates ties to sense. As suggested in Deleuze, a type of thinking is installed in the opening to the other, however not necessarily entering into the registry of morality nor of knowledge.

Keywords: Sense. The other. Deleuze. Face.

Introducción

El pensamiento del francés Gilles Deleuze suele definirse a partir de su tentativa de elaborar una filosofía de la diferencia. Como consecuencia de ello, se sigue la necesidad de poner en cuestión el lugar preponderante que a lo largo de la tradición moderna viene a ocupar la representación. Esta ecuación entre diferencia y representación se define claramente en su investigación doctoral principal publicada en 1968, *Différence et répétition* (en adelante DR). La articulación de las diversas secciones que componen la obra, así como la declaración de intenciones con que se inicia el Prólogo, se mueven en esa dirección.

Uno de los momentos más interesantes de dicha investigación se relaciona con los pasajes que abordan la crítica de la representación a

propósito del sentido. Deleuze (1968b, p. 173-180)¹ sostiene que buena parte de la imagen del pensar, que se articula en términos de representación, pasa por una concepción del sentido, donde este se teje en torno a una doble definición, como *buen sentido* y como *sentido común*. Aquí reconocemos una resonancia fundamental con *Logique du sens* (1969, en adelante LS). El libro versa, de hecho, acerca de la génesis de un sentido que, en el plano de la crítica a su arquitectura tradicional, se confunde con el sin-sentido y con la producción de una nueva imagen para el pensar. Lo que en DR se presenta como una crítica referida a la tradición filosófica, surge en LS transformada en una experimentación encargada de mostrar lugares diversos donde se produce la emergencia del sentido.

En una medida semejante descubrimos que la crítica de la imagen tradicional del pensar se articula con la cuestión del sentido en buena parte de las monografías que Deleuze redacta antes de 1968. Entre ellas destaca especialmente, la obra dedicada a indagar en la noción de signo que se sigue de la *opera magna* de Proust, *À la recherche du temps perdu*. Esta obra, titulada, *Proust et les signes* (1964, en adelante PS)², pone en funcionamiento en términos semejantes la tentativa de describir la diferencia al margen de la concepción clásica del pensar, que Deleuze (1962, p. 118, 1968b, p. 172) denomina como *imagen dogmática* del pensar.

En este ámbito, en que la tematización del sentido se confunde con la doble tarea de articular una nueva perspectiva sobre el sentido al tiempo que cuestionar la imagen tradicional del pensar, se abre tempranamente un territorio para pensar al *otro (autrui)*³ en Deleuze. Si bien el asunto es tratado sistemáticamente sólo a partir de DR y LS, en PS se insinúa desde una perspectiva que, nos atreveríamos a sostener, prevé

¹ Obviamos el tratamiento de este asunto en que Deleuze establece una crítica a la comprensión del ser en términos de analogía, de acuerdo a como ello se configura en la lectura predominante de Aristóteles (DELEUZE, 1968b, p. 49-61).

² Es importante destacar que PS cuenta con tres ediciones a lo largo de las cuales el texto original sufre modificaciones importantes y sus tesis centrales, de acuerdo a ciertos autores (SAUVAGNARGUES, 2006, p. 103-128), también.

³ Traduiremos 'autrui' por 'el otro'. En francés dicho término constituye un pronombre referido exclusivamente a personas. En español, se aplica tanto a personas como cosas. Deleuze, como veremos, intenta que el término gane una neutralidad ajena incluso a las personas, convirtiéndose así en condición de alteridad.

ya algunos de los elementos fundamentales que surgirán al respecto en su obra. Aquí este reverbera en los signos, evidenciando el exceso que se expresa en los más diversos fenómenos cuando estos envuelven dentro de sí todo un mundo. El signo, en efecto, se define por la capacidad de contener un mundo y referirlo de las formas más diversas.

En este sentido cabe precisar, como hace Llères (2006), que la postura que se establece acerca del *otro* no depende de un plano moral ni se desprende de la representación. Lo sugerente del pensamiento del francés es que establece un tipo de pensamiento que se instala en la apertura al *otro*, pero donde esta apertura arroja un sentido que no necesariamente entra en el registro de la moral ni del conocimiento:

[...] no hace nacer en nosotros la voz del *deber*, ni la exigencia de una *verdad*. Una tal posición aparece entonces como un inmoralismo, en tanto que busca pensar fuera de la moral. Pero es un nuevo inmoralismo, que ya no puede ser definido como rechazo del *otro*, y que desde entonces, no puede reducirse a un solipsismo moral [...]. Asimismo, si esta posición ya no constituye un proyecto de conocimiento, si no se dedica más a la verdad, ella no puede tampoco definirse como un puro y simple relativismo [...] (LLÉRES, 2006)⁴.

Antes de emprender el recorrido por la cuestión del *otro* es importante precisar que nos atenderemos a los primeros momentos de la obra de Deleuze⁵, pues creemos que en lo fundamental es aquí donde se jue-

⁴ La traducción es nuestra, no hay traducción publicada: "ne fait pas naître en nous la voix du *devoir*, ni n'exigence d'une *vérité*. Une telle position apparaît alors comme un immoralisme, en tant qu'elle cherche à penser en dehors de la morale, mais c'est un nouvel immoralisme, qui ne peut plus être défini comme refus d'autrui, et qui, dès lors, ne peut se ramener à un solipsisme moral [...]. De même, si elle n'est plus un projet de connaissance, si elle ne se voue plus à la vérité, elle ne peut néanmoins pas se définir comme pur et simple relativisme [...]" (LLÉRES, 2006).

⁵ Acerca de la existencia o no de diferentes etapas en la obra de Deleuze, nos serviremos de una tesis provisional que reconoce inflexiones innegables en el desenvolvimiento de su obra, pero que no por ello obliga al trazado de compartimentos estancos. No nos extenderemos sobre el particular en este estudio, sólo nos interesa destacar que las posturas al respecto son extremadamente diversas (DELEUZE, 1990, p. 185-187; DOSSE, 2009, p. 135-138; GARRIDO, 2011; PARDO, 1996, p. 107-118; MACHADO, 1990; MONTEBELLO, 2008; SAUVAGNARGUES, 2010; ZOURABICHVILI, 2003). Con todo, hay un punto respecto del cual tendremos cuidado, a pesar de que no lo atenderemos en profundidad en este estudio. Ello dice relación con la crítica de la estructura que emprenden Deleuze y Guattari (1972, p. 60-63) en *L'Anti-Edipo* y que afecta directamente la noción de *otro* elaborada durante la década de los '60.

ga la idea que nos interesa abordar: la de que el territorio del *otro* es el sentido. Ello no evitará precisar también ciertas cuestiones que aparecen acerca del rostro⁶; teniendo, por cierto como telón de fondo el juego de las imágenes del pensamiento, cuestión que nos permite comprender mejor el sentido restablecido contra el pensamiento dogmático y sedentario (BARROSO, 2008, p. 20; PARDO, 2002, p. 58).

Nuestro artículo se abocará, pues, al estudio de las tres obras mencionadas. Ello no obsta para que incluyamos algunos artículos entre los que ciertamente destaca el Post-facio titulado '*Michel Tournier et le monde sans autrui*' (DELEUZE, 1969, p. 350-372) que escribe para la obra de este autor titulada *Vendredi ou les limbes du pacifique* (1967). Este texto puede ser identificado como uno de los más sistemáticos en el tratamiento del problema del otro y en cierta medida como uno de los que permite sintetizar los aportes fundamentales de las tres obras a las que se aboca nuestro estudio. Por esta razón nuestro escrito concluye con la lectura atenta de dicho artículo.

El otro y los signos

En *PS* se juega una teoría de la expresión y su relación con el concepto de mundo posible. Los signos que habitan en la obra de Proust encuentran su sentido en los mundos que contienen y expresan. Cada signo contiene un mundo que viene a trastornar aquello que afecta, abriéndole nuevos territorios. El signo, ciertamente, produce señales que se confunden con el objeto que lo acoge, pero está siempre más allá de este indicando una suerte de invitación a descubrir ese mundo que Deleuze (1998, p. 15), dirigiendo un guiño a Leibniz, denomina como mundo posible.

Veamos el estatuto de la relación entre el signo y el mundo posible. El sentido del signo situado sobre un determinado objeto no

⁶ Si bien el tema del rostro está en sintonía con el sentido y el otro en este primer momento de Deleuze, precisamos que es una temática que entra con fuerza en la obra del francés a partir de los años '80 y que tiende a reformular el estatuto del *otro* al interior de su filosofía (DELEUZE; GUATARI, 1980b, p. 205-234).

corresponde a una descripción del mismo. Su sentido se juega, en efecto, en el mundo hacia el que dicho objeto dirige las señales presentes en el signo. Es decir, se juega en su expresión. Una de las experiencias de la obra de Proust sobre las que Deleuze reflexiona detenidamente es aquella en la que el protagonista, Marcel, experimenta una suerte de felicidad extemporánea cuando prueba un pequeño biscocho denominado *madeleine* (magdalena). Luego de que la sensación pasa, el protagonista no cesa de preguntarse por esa experiencia. La primera explicación en la que se detiene, tiende a centrarse en las propiedades sensitivas del objeto digerido. Color, textura, tamaño parecerían poder explicar el carácter sublime de ese momento (DELEUZE, 1998, p. 19-21). Pero el recorrido que Marcel comienza a realizar por las diversas *madeleines* que ya ha observado, no resulta convincentes al respecto. Es ahí cuando piensa en el aroma y sabor de la *madeleine*. En ese caso, la experiencia olfativa ya no parece retrotraerse sólo a las características objetivas del biscocho y obliga a pensar, por lo menos, en las facultades perceptivas del sujeto de experiencia. El sentido de esa señal de infinita felicidad podría referir eventualmente al sujeto. Sin embargo, al tiempo que Marcel profundiza en su reflexión percibe que es todo un mundo el que se confunde con la experiencia-sígnal que le ha proporcionado la *madeleine*. No puede tampoco reducirlo a alguna de las capacidades subjetivas: el sentido de ese signo y el mundo que este abre no cabe ni en las capacidades de percepción, ni tampoco en el recuerdo o memoria voluntaria (DELEUZE, 1998, p. 70-76), como la denomina Deleuze. Cuando Marcel cree dar con el mundo contenido en dicha experiencia, este ya no puede reducirse ni al objeto que emite las señales, ni tampoco al sujeto para el que éstas hacen sentido. La expresión, en principio, está más allá de la relación de designación (de un objeto) y de manifestación (de un sujeto) (DELEUZE, 1998, p. 55-57, 1969, p. 22-35). Ella trastorna estas coordenadas y abre un mundo que no se define por estructura de predicación alguna. El sujeto de la proposición es puesto en tela de juicio, y lo que sucede ya no corresponde propiamente a lo que podría identificarse como un predicado. El lugar donde viene a situarse el signo sufre una suerte de trastorno, pues algo acontece, y ya

no puede decirse del objeto afectado, ni del sujeto que se encuentra con dicha experiencia (DELEUZE, 1998, p. 50).

Aquí aparece otra cuestión clave, pues se muestra al mismo tiempo el aprendizaje que vive aquél que intenta descifrar signos. Deleuze (1995a, p. 12)⁷ llega sostener incluso que “[...] todo aquello que nos enseña algo emite signos, todo acto de aprender es una interpretación de signos o de jeroglíficos”. Con todo, en esta tarea de desciframiento el aprendiz pasa por una serie de decepciones caracterizadas por la confusión del signo con un objeto ajeno a su esencia. A lo largo de esta serie de decepciones experimenta también los momentos que definen una suerte de encuentro violento con el signo, este no sólo rehúye su interpretación, sino que ante todo expone al aprendiz a un cuestionamiento de la imagen de pensamiento que lo rige. El sentido común lo invita a efectuar el reconocimiento que enseña encontrar algo en el mismo objeto desde el cual proviene, mientras el buen sentido da sustento a su confianza en las facultades subjetivas: si el objeto resiste entonces algo en el recuerdo, algo en los sentidos, permitirá zanjar la cuestión (DELEUZE, 1998, p. 74-76). Una de las virtudes del estudio sobre Proust radica en que proyecta el estudio relativo al aprendizaje de signos hasta una crítica de la imagen dogmática del pensar (Iª Parte, Cap. II y Conclusión) que se hace eco posteriormente en el conocido Cap. III de DR, *“L’image de la pensée”*. El pensar depende del encuentro violento con que el signo nos obliga a ir más allá del reconocimiento objetivo o subjetivo. Pensar no es una tarea voluntaria, esa es la apuesta de Deleuze (GARRIDO, 2011, p. 41; MACHADO, 1990, p. 153).

La relación de expresión versa justamente sobre este tipo de encuentro. Ella implica un mundo irreductible, mas no por ello hace surgir un referente, objetivamente hablando, ajeno al signo. Deleuze sostiene que el signo contiene un mundo que se agota en su propia expresión. Lo expresado, el mundo posible, no es otro mundo que corresponda ir a buscar a algún lugar determinado. Se trata de un destello que fulgura

⁷ “[...] tout ce qui nous apprend quelque chose émet des signes, tout acte d’apprendre est une interprétation de signes ou de hiéroglyphes” [1998, p. 11]. En adelante nos serviremos del uso de corchetes para indicar la referencia exacta que tiene en francés el texto traducido al español que utilizamos para nuestro artículo.

en una situación determinada, que no se reduce a la situación, pero que tampoco obliga a salir del mundo para descifrarlo.

Correspondería aquí arriesgar lo que justifica nuestra preocupación por PS: el mundo posible no es otro mundo, sino un mundo *otro* (*autrui*), o lo *otro* del mundo, lo *otro de este mundo*. El mundo posible es inmanente a los objetos, personas y materiales que lo expresan, sin embargo, está más allá de sus propiedades predicables. Abre un significado que en rigor correspondería llamar expresión y a cuyo carácter inmanente Deleuze dedica no sólo DR y LS, sino que nada menos que su tesis doctoral secundaria sobre Spinoza (DELEUZE, 1968a, p. 9-18).

Lo que explica la relación de expresión es lo que Deleuze denomina como sentido o *esencia* del signo, que correspondería propiamente a aquello que excede la situación que lo alberga. El signo contiene un mundo posible cuyo sentido se define en dicha esencia. ¿Pero, de qué trata esta esencia? No refiere ciertamente a las propiedades intrínsecas de un mundo diferente a este, donde estarían albergadas las razones de experiencias como la de la Marcel con la *madeleine*. El uso del término 'esencia', dice relación con que gracias a él puede definirse un punto de vista que rige sobre el mundo posible. Punto de vista que releva al mismo tiempo el aprendizaje por el que atraviesa quien vive la experiencia del signo. El signo obliga a ser descifrado, auscultado. La emisión de señales trastorna la situación del encuentro con los signos y nos arrastra sacándonos de nuestras casillas, es decir, de la imagen habitual que rige nuestro pensar.

Ahora bien, el punto de vista no corresponde al del aprendiz. El punto de vista es el que ordena el mundo al que él está siendo invitado. Este observa apenas entre rendijas y, cuando entra, nunca se deshace de una cierta sensación de alteridad. Por ello se trata fundamentalmente del punto de vista del *otro* (*autrui*). ¿De otro sujeto? En absoluto, pues el mundo posible no pertenece a ningún objeto, ni sujeto en particular (DELEUZE, 1988, p. 74-76).

Sin mencionar todavía al *otro* (*autrui*), Deleuze coloca ya la cuestión con meridiana claridad. En términos semejantes a como hará después, la alteridad no está dada por nadie en particular. Ella se escapa en la expresión de una estructura que hace guiños y nos convida a

entrar en un mundo posible. Nosotros rastrearemos la dirección de este sentido-signo expuesto: desde la huella señalada, cada signo se logra interpretar, descifrar, emanando un punto de vista que abre y expresa mundos posibles a través de los signos. El signo, al posarse sobre una cierta materialidad deja entrever una estructura de alteridad que nos interesa precisar.

Deleuze señala, además, que, como existe una pluralidad de mundos, los signos no son del mismo género ni se dan de las mismas formas. Los signos no se dejan interpretar de la misma manera y, por tanto, no tienen una relación idéntica con su sentido. Así, pues, hay signos de diferente orden, unos *mundanos* como los que definen los círculos sociales, otros *sensibles* como los que concurren a definir la experiencia de la *madeleine*, y también otros *amorosos*, como los que vive Marcel en sus diversas relaciones a lo largo de la vida (DELEUZE, 1998, p. 13-23). Sin embargo, algo parece faltar en estos tres mundos; falta una cierta condición del signo que sería lo que los transforma. Falta esa condición del signo que nos permite salir de la materialidad sobre la que se posa cada signo, para entender el propio sentido que estos tienen, para entender qué es lo que hace que cada signo exprese algo. Falta lo que Deleuze llama los *signos esenciales del arte* (DELEUZE, 1998, p. 51-65). Estos transforman a todos los anteriores al remitirlos con rigor a la esencia del mundo que los rige. Esencia inmaterial que se agota en su pura expresión y cuya filigrana logramos describir más arriba a partir de la estructura de alteridad.

Según Deleuze, en lo anterior radica el gesto leibniziano de Proust: las esencias son mónadas que se definen por el punto de vista con que expresan el mundo (posible), “[...] remitiendo cada punto de vista a una cualidad última en el fondo de la mónada” (DELEUZE, 1995a, p. 53)⁸. Por lo mismo, esta esencia se entiende como una diferencia última y absoluta (DELEUZE, 1998, p. 53-54). Ésta no puede ser explicada por diferencias empíricas o externas, justamente como acontece con la mónada leibniziana (LEIBNIZ, 1881, § 9). Su diferencia no es fruto de una comparación. La alteridad que define, en el fondo, cada punto de

⁸ “[...] renvoyant lui-même à une qualité ultime au fond de la monade” [1998, p. 54].

vista no radica en ningún otro en particular. Si recurrimos, por ejemplo, al estudio de los signos amorosos notaremos que el punto de vista del mundo de la amada no pertenece a nosotros ni a otro amante, ni siquiera a ella misma. Es una diferencia absoluta, inapropiable, la que configura el mundo posible que representan los signos amorosos en ella.

Dentro de este contexto, es importante hacer la distinción entre *esencia* y *sujeto*: la esencia se enrolla, se implica, se envuelve en el sujeto. Sin embargo, el mundo expresado desde el punto de vista de la esencia del signo, *no* se confunde con el sujeto: “Será necesario que haya, en el fondo de cada noción individual, un punto de vista que la defina. Si [ustedes] quieren, el sujeto es segundo en relación al punto de vista” (DELEUZE, 2006b, p. 34)⁹. Son los mundos envueltos (las esencias) los que situándose en los individuos constituyen a los sujetos (DELEUZE, 1988, p. 27-32; 1990, p. 245; PARDO, 1994; 2002, p. 81; MONTENEGRO, 2013, p. 91-99). Aquí, resulta evidente la cercanía con lo que denominamos estructura de alteridad, mas al mismo tiempo con la postura que a partir de DR presenta acerca de la individuación y el otro.

Visualizamos en lo anterior una cierta lógica estructural¹⁰ en la teoría del signo (y su sentido-significación) que nos permite establecer conexiones entre el signo como apertura de mundo posible con la estructura de alteridad visibilizada ahí. Esto, a su vez, tiene un impacto en la noción de imagen del pensamiento. Para Deleuze, esta nueva imagen del pensamiento establece que pensar no tiene su origen en la espontaneidad de un *yo* pienso, sino en la fuerza involuntaria que asalta nuestras facultades (MENGUE, 2004, p. 199). Y ¿qué son esas fuerzas que obligan al pensamiento a pensar? ¡Los signos! Podríamos decir que lo que fuerza a pensar es el signo, eso que viene desde otro lugar y que no está ni en lo expresado ni en quien lo expresa. Por eso es que en Proust no hay cosas, sino signos:

⁹ “Il faudra bien qu’il y ait, au fond de chaque notion individuelle, un point de vue qui définit la notion individuelle. Si vous voulez, le sujet est second par rapport au point de vue” [1980a].

¹⁰ Es interesante ver cómo en PS se deja notar una cierta metódica estructuralista, en tanto se deja apreciar este lenguaje silencioso del signo que circula en la estructura de modo simbólico, no exclusivamente, de modo real o imaginario (DELEUZE, 2002, p. 239-242).

Lo que fuerza a pensar es el signo. El signo es el objeto de un encuentro [...] que garantiza la necesidad de lo que da qué pensar. El acto de pensar no se deriva de una simple posibilidad natural [...] implica algo que violenta el pensamiento, que lo arranca de su estupor natural [...]. Pensar, es siempre interpretar, es decir, explicar, desarrollar, descifrar traducir un signo (DELEUZE, 1995a, p. 180)¹¹.

El otro en el horizonte de la individuación

Al final del capítulo V de DR, Deleuze sitúa la cuestión del *otro* en el contexto de su teoría de la individuación. Deleuze ha querido establecer a lo largo de toda la obra las coordenadas que permitan pensar la diferencia y, en este capítulo titulado “*Synthèse asymétrique du sensible*”, lo hace respecto del campo en que estas se comunican definiendo un ámbito de individuación. El lugar donde las diferencias se comunican en tanto diferencias es el *individuo* (DELEUZE, 1968b, p. 316-327, 2002, p. 120-124). Este no sería, por tanto, un sustrato sustancial, sino ante todo una serie de signos que comprende o envuelve el tejido de relaciones entre diferencias pre-individuales. Es capaz, así, de expresar lo que está implicado en él sin hacerlo desaparecer (LLÉRES, 2006). El paso del campo pre-individual a la individuación propiamente tal no tiene como consecuencia la disolución de la diferencia en un ámbito de semejanzas. Ello supondría reproducir uno de los aspectos de la imagen dogmática del pensar que dice relación con suponer que la diferencia tiende a disiparse conforme entra en ámbitos de articulación determinados (DELEUZE, 1969, p. 92-100).

Sirviéndonos de la explicación que Deleuze toma de Simondon, diríamos que el individuo es una instancia que resulta de la comunicación que se establece en un sistema *metaestable* (DELEUZE, 2002, p. 121; SIMONDON, 2005; p. 25-27). Este sistema asegura la comunicación precisamente a partir de la diferencia, lo que Deleuze y Simondon

¹¹ «Ce qui force à penser c'est le signe. Le signe est l'objet d'un rencontre [...] qui garantit la nécessité de ce qu'elle donne à penser. L'acte de penser ne découle pas d'une simple possibilité naturelle. [...] implique quelque chose qui fait violence à la pensée, qui l'arrache à sa stupeur naturelle [...] Penser, c'est toujours interpréter, c'est-à-dire expliquer, développer, déchiffrer, traduire un signe” [1998, p. 119].

denominan como *disparación* (*disparation*) (DELEUZE, 1968b, p. 304-317)¹². La diferencia, en rigor, sólo podría comunicarse a través de la resonancia con otras diferencias. Y es que justamente la resonancia se define como una comunicación asimétrica que conserva las disparidades de aquello que entra en comunicación.

La diferencia recibe tratamientos diversos en PS y DR. En PS se define como diferencia absoluta, inasimilable y, por tanto, incomunicable (DELEUZE, 1998, p. 53-54). Una diferencia tal sólo podría repetirse, indicaba Deleuze. Esta característica continúa siendo la base de la propuesta deleuzeana, sin embargo, la aproximación a Simondon provee de un repertorio amplio de distinciones que le permite descubrir la existencia de relaciones materiales entre diferencias. Un sistema *metaestable* será, ahora, el encargado de puntualizar un régimen de comunicación de diferencias que permite el surgimiento de una torsión capaz de definir el pliegue en el que viene a situarse el individuo.

El camino hacia la individuación, por lo tanto, es un intento por mostrar una forma de entrelazar las diferencias dispares para producir una realidad articulada que no las haga desaparecer; permitiendo, de paso, que estas se comuniquen en el individuo. Este se comprende, pues, a partir del campo *metaestable* y del medio pre-individual desde el que surge y que se encuentra implicado en él. Ello, como acostumbra destacar Deleuze, no coincide con un proceso personal. Así llega a afirmar que “no estamos nada seguros de ser personas: una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un arroyo, un lugar, una batalla o una enfermedad tienen una individuación impersonal” (DELEUZE, 1995b, p. 224-225)¹³.

¹² Diferimos acá de la traducción por ‘proyección’ efectuada en la versión castellana de *Diferencia y repetición* (María Silvia Delpy y Hugo Beccacece). En virtud de que interesa sobremedida conservar el vínculo entre dicho término y la condición dispar de la diferencia preferimos la estrategia de los traductores al portugués (Luiz Orlandi y Roberto Machado). En esta estrategia se resguarda, además, el carácter singular de la ‘disparidad retiniana’, fenómeno para el cual se crea el término utilizado en francés por Deleuze y antes que él por Simondon. Evitamos, asimismo, el término ‘disparidad’ (*disparité*, utilizado también por Deleuze en dicha obra, pero sin un sentido técnico), en tanto no evidencia la acción de desplazamiento que en dicho fenómeno ejercen los signos (NASCIMENTO, 2012, p. 31-34).

¹³ “Nous ne sommes pas du tout sûrs, d’être des personnes: un courant d’air, un vent, une journée, une heure de la journée, un ruisseau, un lieu, une bataille, une maladie ont une individualité non personnelle” [1990, p. 193].

Llegando al final del capítulo que comentamos y justo antes de colocar la cuestión del otro, Deleuze establece una fina distinción entre el dominio de la implicación y el de la explicación. Esta última refiere al proceso de diferenciación entre entidades constituidas, las que dotadas de extensión y cualidad, pueden ser distinguidas de acuerdo con especies y grados. Una serie de individuos cuyo régimen de implicación se encuentra ya actualizado, puede organizarse luego conforme a diferencias de grado que hacen posible distinguir las más diversas variaciones dentro de un ámbito de semejanzas que dotan de unidad a cada especie. Es lo que Deleuze (1998, p. 77) ya denominaba desde PS como 'esencia general'. Teniendo por base un régimen de semejanza determinado, puede definirse la diferencia específica de una serie de ejemplares, los que difieren de acuerdo a ciertas cualidades que definen el grado particular de diferencia que corresponde a cada uno. La crítica de Deleuze va dirigida hacia quienes esperan obtener de este desenvolvimiento el proceso de individuación. En términos semejantes a la crítica de Simondon (2005, p. 21-24), Deleuze muestra que la individuación propiamente tal ya se ha producido cuando aparece la necesidad de la diferenciación al interior de una especie. La diferencia individual se complementa con la diferencia específica, pues ambas suponen un régimen de semejanza sobre el que se funda la serie que corresponde a la especie, o el grado de diferencia concerniente al individuo. La individuación acontece en otro territorio, en el de la implicación. La implicación es la que determina un ámbito de comunicación de diferencias dispares, que persisten en el individuo en estado virtual. Es decir, de acuerdo a la definición de virtual que proporciona Deleuze (1968a, p. 23) en DR, envueltas o contenidas dentro de él. La semejanza encargada de establecer las diferencias de grado, en cambio, depende necesariamente de un ámbito empírico actual que corresponde situar del lado de la explicación.

La individuación no supone, entonces, ninguna diferenciación actual, es más la provoca. Por eso es que el proceso de individuación se deriva de la intensidad: su régimen es el de la implicación (LLÉRES, 2006). Como ya establecimos, en la actualización se está en el campo de

la explicación, pues ahí se crean las diferencias de cualidad (o de naturaleza) y las diferencias de extensiones cuantitativas (grado).

En este punto Deleuze identifica un centro que caracterizaría nuestra individuación, que denomina como el sistema psíquico *Je-Moi*. De la mano de Kant, efectúa una distinción entre el sujeto de apercepción que pasa a constituir la condición formal de los datos de la experiencia sensible (los dota de unidad e identidad), que como tal representa la actividad del *Je*; y el sujeto que surge entre los datos sensibles y que obedece a un régimen de semejanza tal como lo hacen los fenómenos localizados espacio-temporalmente, y cuya pasividad remite al *Moi* (KANT, 2009, B150-160). El yo que se piensa a sí mismo se divide al funcionar, por un lado, como acto de pensamiento (*Je*) y, por otro, como objeto pasivo de su propio pensar (*Moi*). En efecto, dado que *Je* y *Moi* no coinciden exactamente, ¿porque no suponer que entre ellos se desliza un abismo? Ello hace de la identidad del sujeto una identidad rasgada (*Je fêlé*) e impide sustentar la débil unidad empírica en la que se basa el sujeto pasivo (*Moi dissous*). Si *Je* no coincide consigo mismo, su identidad se ve gravemente puesta en tela de juicio. Por su parte, sin condición formal de unidad (sin *Je*) el sujeto pasivo no puede más que disolverse (DELEUZE, 1968a, p. 116-120, 1969, p. 118-121, 1993, p. 42-45).

Sobre esta base Deleuze efectúa una aproximación crítica a lo que él denomina como sistema *Je-Moi*. Sostiene, en efecto, que este sistema parece no dar sustento al proceso de individuación. De este modo, ambos términos parecen simples figuras desmembradas de la individuación real. *Je* aparece como una forma de especificación psíquica (la cualidad de la especie), mientras *Moi* se define como organización psíquica (la extensión del organismo propiamente).

Por ello, el Yo [*Je*], el Yo [*Moi*], cada uno por su lado, comienza por diferencias; pero esas diferencias están desde el inicio distribuidas de modo que se anulan [...]. Por consiguiente el Yo aparece también al final como la forma universal de la vida psíquica sin diferencias; y el Yo [*Moi*], como la materia universal de esa forma (DELEUZE, 2006a, p. 382-383)¹⁴.

¹⁴ "C'est pourquoi le Je, le Moi, chacun de son côté commence par des différences, mais ces différences sont, dès le début, distribuées de manière à s'annuler [...]. Le Je apparaît donc aussi bien à la fin comme la forme universelle de la vie psychique

Deleuze sostiene que en dicho sistema no podemos identificar factor individuante alguno porque correspondería a un sistema de *explicación*. La individuación no está sujeta ni la forma de la apercepción que constituye el *Je* (identidad) ni a la materia de sensación por la que se define el *Moi* (semejanza) (DELEUZE, 1968a, p. 331). El individuo, en rigor, es intensivo y depende de un ámbito de diferencias que envuelve en su seno. En el individuo encontramos, así, múltiples mundos implicados, mientras que el sistema *Je-Moi* se desarrolla en ámbito de la explicación que distingue lo cualitativo y lo extensivo. Aparece, de esta forma, la necesidad de superar este sistema mediante la individuación, dirigiéndose hacia los factores propiamente individuantes. Así es como Deleuze establece que el individuo intensivo (diferencia intensiva) encuentra su imagen psíquica más bien en un *Je* fisurado y en un *Moi* disuelto.

En este fondo de desemejanza que va tras factores individuantes que colocan en tensión al sistema psíquico, se produce una fisura del *Je* (este ya no coincide consigo mismo) y una disolución del *Moi* (la semejanza que lo funda no se sostiene). Al realizar esta operación, Deleuze identifica la estructura del otro (*autrui*). Arribamos, así, donde más nos interesa: la definición de una nueva estructura que no se reduce ni a la forma activa ni pasiva de la subjetividad: “Esos centros no están constituidos, evidentemente, ni por el Yo [Je] ni por el Yo [Moi], sino por una estructura completamente diferente que pertenece al sistema Yo [Je]-Yo [Moi]. Esa estructura debe designarse con el nombre de ‘otro’” (DELEUZE, 2006a, p. 386)¹⁵.

Una estructura de alteridad, del *otro* como mundo de diferencias (en rigor, intensidades) envuelve centros de implicación. Aquí, se articulan además implicación y explicación, pues los sistemas psíquicos que están en vías de explicarse, dependen de la existencia de valores de implicación, centros de envoltura que den pruebas de la existencia de factores individuantes. Por lo mismo, la estructura *otro* expresa el

sans différences, et le Moi, comme la matière universelle” [1968a, p. 330-331].

¹⁵ “Ces centres ne sont évidemment constitués ni par le Je ni par le Moi, mais par une structure tout à fait différente appartenant au système Je-Moi. Cette structure doit être désignée sous le nom de ‘autrui’” [1968a, p. 333-334].

mundo posible implicado en el individuo (el cual es medio de individuación y provee de un campo de percepción): “*El otro a priori* se define en cada sistema por su valor expresivo, es decir, implícito y envolvente” (DELEUZE, 2006a, p. 386)¹⁶.

Así es como Deleuze articula la estructura *otro* también con el rostro que la expresa, cuestión ya insinuada en PS. En DR vemos inclusive que la noción de rostro se posiciona claramente como expresión de mundo posible: visualizamos que en este momento deleuzeano la noción de rostro está usada como signo de expresividad, pues un rostro aterrorizado expresa un mundo posible, el del mundo aterrador (DELEUZE, 1968a, p. 334-335). Nuevamente, expresión y posible son conceptos claves. Nos dice que, el primero implica ese punto de inflexión entre aquello que expresa y lo expresado. Lo expresado no existe fuera de aquello que lo expresa, pero no son lo mismo. El segundo, da cuenta no de la semejanza, sino de aquel estado de lo implicado y de lo envuelto que es heterogéneo con aquello que lo envuelve: “[...] el rostro aterrorizado no se asemeja a lo que lo aterrera, pero lo envuelve en el estado de mundo aterrador” (DELEUZE, 2006a, p. 386-387)¹⁷. Este punto es muy relevante, pues da a entender la relación entre *yo* y *el otro*, siendo este último una estructura que permite expresión de mundos implicados en el sistema de individuación que hormiguea tras el aparentemente bien constituido sistema psíquico *Je-Moi*.

Aquí, en el rostro, ya se juega una relación del *otro a priori* con un otro empírico. Si se quiere captar al otro como tal (sin pretender participar o no de ese mundo explicándolo), tendremos que precisar el momento en que lo expresado no existe fuera de lo que lo expresa en tanto está implicado en ello: el *otro (autrui)* como expresión de un mundo posible. Lo relevante de entender acá es que no es necesario *explicar* la estructura *otro*: esa es la regla que nos impone el proceso de individuación para permitir lo diferente en sí, siempre incesante. La *explicación* tiende a instalar un sistema psíquico de equilibrios que homogeneiza la diferencia para hacer posible que *Je* y *Moi* respondan

¹⁶ “*Autrui a priori* se définit dans chaque système par sa valeur expressive, c’est-à-dire implicite et enveloppante” [1968a, p. 334].

¹⁷ “le visage terrifié ne ressemble pas à ce qui le terrifie, mais l’enveloppe à l’état de monde terrifiant” [1968a, p. 334].

a la misma condición y queden a resguardo de cualquier alteridad que pueda atravesarlos. Para Deleuze, en cambio, se trata de entender que esta estructura invita a multiplicar nuestro mundo poblándolo de todas las cosas expresadas que no existen fuera de sus expresiones.

Deleuze (1998, p. 144-145) vuelve al ejemplo de Albertine, ya abordado a propósito del rostro en PS. Y creemos que lo más relevante ahí es la clara relación entre los signos y el lenguaje: el *otro* va dándoles una realidad a todos esos mundos posibles gracias al lenguaje de modo totalmente independiente de cómo nosotros desarrollaremos ese mundo posible. Es una manera de comprender que el habla (del otro) no agota el lenguaje: “Proferidas por *el otro*, las palabras confieren una posición de realidad a lo posible como tal” (DELEUZE, 2006a, p. 388)¹⁸. Es así como la estructura *otro* (pura interiorización de la diferencia en sus centros de implicación) está antes que el *yo*, dándole percepción de mundos posibles. En otros términos, *otro* está antes de ese sujeto que representa, desde el sentido común, la semejanza y la identidad. De ahí la necesidad de fisurarlos.

El *otro* y el sentido

En LS la cuestión del otro continúa presente. Esta vez transformando el tratamiento de la expresión a partir del estudio de las relaciones entre sentido y acontecimiento. En ese contexto Deleuze estará particularmente atento a producir una distinción entre los fenómenos relativos al sentido y aquellos que pueden ser atribuidos a los estados de cosas.

Como insinuamos más arriba, el tratamiento riguroso de la expresión exige no confundirla con las dimensiones proposicionales que caracterizan los estados de cosas o las cualidades de un individuo. La expresión no es ni objeto, ni sujeto, sino que emite indicaciones (signos) hacia un mundo posible. En la III^a serie profundiza sobre este asunto

¹⁸ “Proférés par autrui, les mots confèrent une position de réalité au possible en tant que tel” [1968a, p. 335].

mostrando que el sentido y su expresión no se reducen a las dimensiones de la proposición.

En las dimensiones de la proposición podemos reconocer tres relaciones distintas, a saber: la designación (de estado de cosas, de lo dado), la manifestación (derivada del sujeto) y la significación (conceptos universales o generales). A esta descripción, Deleuze agrega el sentido: cuarta relación que sería propia de instancias que se deslizan por la superficie de los cuerpos (los incorporales) y viene a caracterizar propiamente a los acontecimientos. Estos acontecimientos incorporales no se reducen a ninguna de sus dimensiones, pero las movilizan y constituyen. He ahí el sentido (DELEUZE, 1969, p. 22-31).

Si bien Deleuze no lo manifiesta literalmente, en esta cuarta dimensión de la proposición, creemos que hay ecos del mundo posible proustiano. Estos se establecen, como el sentido, en el seno mismo del lenguaje. No versan, por lo tanto, acerca de entidades constituidas ajenas a la propia expresión. Esto es, no están en ninguna parte, ni en el objeto designado, ni en las manifestaciones del sujeto, tampoco en la significación de los conceptos generales¹⁹. El sentido es lo expresado de la proposición, puro acontecimiento que insiste o subsiste en ella (como extra-ser). Por lo mismo, es irreductible a los estados de cosas, a las imágenes y a los conceptos universales o generales: “De modo inseparable, *el sentido es lo expresable o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas*. Tiende una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones. Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas” (DELEUZE, 2005, p. 44)²⁰.

Resulta interesante notar cómo en este punto Deleuze se sirve de algunos elementos del estructuralismo. En LS, en efecto, salen a la luz con claridad las vinculaciones que en obras anteriores Deleuze teje

¹⁹ Aquí hay una diferencia importante a destacar: en PS Deleuze asimila sentido y significación. A partir de LS, sin embargo, los distingue para dar cuenta con el sentido de un ámbito ajeno a los conceptos universales y a la sintaxis que suele comprender la significación (1969, p. 24-25).

²⁰ “*Inséparablement le sens est l’exprimable ou l’exprimé de la proposition, et l’attribut de l’état de choses*. Il tend une face vers les choses, une face vers les propositions. Mais il ne se confond pas plus avec la proposition qui l’exprime qu’avec l’état de choses ou la qualité que la proposition désigne. Il est exactement la frontière des propositions et des choses” [1969, p. 34].

todavía con timidez. En efecto, en esta obra gana precisión su teoría de la expresión de la mano de conceptos como símbolo y estructura.

La esencia del signo descrita en PS se aproxima claramente a las coordenadas que permiten pensar el acontecimiento. Su sentido esta vez surge como un efecto circulante que se desplaza por la superficie de las entidades constituidas: puro extra-*ser* dirá Deleuze (1969, p. 22-35, 41-49, 63-66). Este efecto y su circulación se vinculan claramente a la concepción de casilla vacía propuesta por Lacan. Comentarios importantes aparecen, de hecho, en LS (VIII-XXII series) así como en un artículo que destaca por la proximidad con el estructuralismo, *À quoi reconnaît-on le structuralisme?* (DELEUZE, 2002, p. 238-269).

En dicho artículo Deleuze destaca también la importancia de lo simbólico. En LS el sentido es descrito, de hecho, en tales términos. No se define a partir de una designación extrínseca ni por significación intrínseca; queremos decir con esto que, el sentido que invoca Deleuze será aquel que es resultado, efecto. El sentido surge del comportamiento paradójico de los acontecimientos en su deslizamiento superficial. Cual si se tratara de una casilla vacía, no encuentra lugar, no se mueve a partir de una dirección específica. El sentido aparece así como efecto del sinsentido: “El *sinsentido* opera una *donación de sentido* [...] El sentido resulta efectivamente *producido* por esta circulación, como sentido que remite al significante, pero también sentido que remite a lo significado. En una palabra, el sentido es siempre un *efecto*” (2005, p. 88-89)²¹. El sentido, al estar en una situación paradójica de desplazamiento no “es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir, ni restaurar ni reemplazar; está por producir” (2005, p. 90)²².

Desde esta noción de sentido, o bien, desde este paso más que da Deleuze en su estructura del sentido-acontecimiento como efecto de un sinsentido, se logra articular el recorrido por sus obras PS, DR y LS. Ahora bien, en relación con nuestro objetivo, nos preguntamos: ¿qué pasa con

²¹ “[...] le nonsens opère une *donation de sens* [...] Le sens est effectivement *produit* par cette circulation, comme sens qui revient au signifiant, mais aussi sens qui revient au signifié. Bref, le sens est toujours un *effet*” [1969, p. 87]. Véase también DELEUZE, 2002, p. 244.

²² “[...] le sens n’est jamais principe ou origine, il est produit. Il n’est pas à découvrir, à restaurer ni à re-employer, il est à produire” [1969, p. 89-90].

la estructura *otro?*, ¿no queda más claro aún que el territorio del otro es este sentido desplegado? Ya se comprende mejor por qué Deleuze critica la imagen tradicional del sentido (como buen sentido y sentido común) que se instala en nuestro modo de pensar otorgando a todo proceso una dirección, y a todo fenómeno una identidad. También se comprende mejor por qué la necesidad de desestructurar este sentido y la noción de sujeto para comprender ese proceso de individuación. De permanecer en ese territorio Deleuze se vería obligado a definir al otro como otro sujeto.

En efecto, su crítica del sentido requiere poner en tela de juicio la dependencia habitual que este tiene respecto de la imagen dogmática del pensar. En LS (serie XII) Deleuze considera que el *buen sentido* se caracteriza por operar en términos de dirección, lo que depende de una distribución fija o sedentaria de un territorio. De ello derivan supuestos tales como que un proceso de diferenciación como la individuación debe tener una tendencia, en este caso una tendencia a disipar la diferencia; o que el tiempo depende de una flecha con un derrotero definido (desde el pasado hacia el presente). El *sentido común*, por su parte, sería un órgano de identificación de las facultades y, por ese medio, de aseguramiento su concordancia con los objetos. De hecho, si las diferentes facultades no remiten a una forma que las dote de unidad, la identidad del sujeto que les da sustento queda en entredicho. Cuestionar el sentido común es la tarea fundamental a la que se consagra Deleuze cuando posiciona entre *Je* y *Moi* al *otro*. De igual manera, si la forma de identidad de las facultades está amenazada también lo estarán los objetos a los que refieren las diferentes facultades. Si nada garantiza que el fenómeno descrito por una facultad sea el mismo que el abordado por otra, ¿cómo saber si se trata del mismo?, es más ¿cómo saber si los objetos permanecen siendo los mismos sin tales garantías? (DELEUZE, 1969, p. 92-100).

El mundo sin el otro

Al final de LS, llama la atención el Postfacio sobre la novela de Tournier, pues puede ser leído como un resumen magnífico de sus obras de los años '60 en clave alteridad. Es decir, bajo este nuevo

sentido desplegado por la reestructuración del sistema psíquico *Je-Moi* a partir del proceso de individuación.

En el artículo el *otro* se despliega como estructura de percepción posible (mundo posible). No se confunde, por tanto, con nadie: no es sujeto ni objeto. *El otro* es el acceso en nombre de una estructura, al campo perceptivo. Es la estructura de lo posible o, más exactamente, del potencial que dota de profundidad a ese campo:

De este efecto podemos deducir la naturaleza del otro. Esta tesis de Deleuze es célebre: el otro no es persona, no es esencialmente otro sujeto, no es tampoco un objeto perteneciente a mi campo [perceptivo]. El otro es, en principio, el nombre de una estructura del campo perceptivo, la estructura de lo posible, o del potencial, que lo dota de profundidad. El otro no es ni más ni menos que el ser en profundidad del mundo (LLÉRES, 2006)²³.

Aquí identificamos un desplazamiento de importancia mayor. Ya desde los comienzos nos prevenimos de interpretar el mundo posible en su sentido leibniziano ortodoxo, es decir, como un conjunto ajeno al mundo actual y sobre cuya realización sólo a Dios le correspondería decidir (MONTENEGRO, 2013, p. 247-264). El mundo posible es, en rigor, el potencial envuelto en un signo y que decide acerca de su individuación. El potencial de individuación que determina el campo *mestaestable* sobre el que ésta se produce está poblado de señales que comunican diferencias dispares. De ahí la sensación de que el signo es violento y nos arranca de nuestras casillas. En efecto, pone a circular el sentido al abrir un campo de diferencias dispares que se comunican. El posible será pues ese potencial de *disparaciones* aconteciendo y produciendo la individuación de un mundo regido por un punto de vista para nosotros todavía inexplorado: una apertura de signos sociales, sensitivos y amorosos capaz de proyectarnos hasta la profundidad

²³ "De cet effet, on peut déduire ce qu'est el autrui. Cette thèse de Deleuze est célèbre: autrui n'est personne, il n'est pas essentiellement un autre sujet, il n'est pas plus un objet appartenant à mon champ; autrui est d'abord le nom d'une structure du champ perceptif, la structure du possible, ou du potentiel, qui met le champ perceptif en profondeur. Autrui, en ce sens, n'est ni plus ni moins que l'être en profondeur du monde" [LLÉRES, 2006; la traducción es nuestra].

perceptiva del mundo. Con Tournier, Deleuze pone en evidencia que los signos de Proust nunca hicieron referencia a *otros* mundos, sino nada más que a la profundidad que ofrece *este* mundo.

¿Pero qué sucede si esa estructura y su profundidad faltan? He ahí la invitación finamente articulada por Tournier y a la cual Deleuze dedica reflexiones cruciales. ¿Qué le sucede a un hombre solo, sin otros, en una isla desierta?²⁴ Deleuze pretende buscar qué significa el otro por sus efectos: qué sucede ante la ausencia de otros en la isla. Se trata, por ende, de indagar en las consecuencias de la presencia del otro en el mundo habitual, de concluir qué es el otro y en qué consiste su ausencia.

El efecto visible de la presencia del otro es, en principio, la organización de márgenes en el mundo, lo cual solo es posible gracias a la profundidad virtual que constituye al mundo dotado de la presencia de otros (TOURNIER, 2004, p. 40-55). Para Deleuze (2005, p. 304), “[...] el otro asegura los márgenes y transiciones en el mundo. Es la suavidad de las contigüidades y de las semejanzas”²⁵. Luego, en ello radica el efecto de la presencia del otro, mas ¿qué implica su ausencia? Se acaba la suavidad que define el tránsito entre contigüidades: habitar el mundo se vuelve insoportable.

El otro define, pues, la estructura del campo perceptivo. El otro a priori, se define entonces como estructura absoluta que funda la relatividad de los otros que aparecen como términos que efectúan esta estructura en cada campo. Ahora bien, corresponde preguntar por la naturaleza de esa estructura. He ahí que nos la define como posibilidad. Aquí da cuenta de la importancia de los rostros, incluso volviendo a Albertine. Se precisa la relación de los rostros con el sentido y la estructura de alteridad cuando el francés juega con los mismos ejemplos de DR, donde el rostro espantado es la expresión de un espantoso

²⁴ Según Deleuze, Tournier logra mostrar un problema que no se resuelve bien en el *Crusoe* de Defoe. Acá predomina la pretensión de un hombre solo que reconstruye los orígenes sociales a través del orden de los trabajos y las conquistas logradas. En cambio, la novela de Tournier, que comienza con la misma tentativa, produce un giro que pervierte los fines sociales. Robinson deviene asexualado y deshumanizado, perdiendo su constitución subjetiva y dejándose llevar hasta un mundo fantástico lleno de perversiones (TOURNIER, 2004, p. 40-45). Además de *autrui* el otro foco de Deleuze será indagar en la cuestión de la pervisión.

mundo posible. Lo posible no se define de modo abstracto, sino que existe perfectamente, pero no se actualiza fuera de lo que lo expresa: pensamiento de la expresión donde el rostro aterrado no se parece a la cosa aterradora, pero la envuelve, la implica como otra cosa. “*El otro* es la existencia de lo posible envuelto. El lenguaje es la realidad de lo posible en tanto que tal” (DELEUZE, 2005, p. 306)²⁵.

A partir de ahí entonces podemos ya definir al *otro* a partir de este nuevo dualismo que aparece con la ausencia de otros. Sirviéndonos de la hipótesis del texto: Robinson muestra la disolución progresiva de la estructura *otro* en medio de las circunstancias que lo acosan en la isla. La estructura funciona por un tiempo sin que haya *otros* reales, gracias justamente al empeño del protagonista en reproducir las características de la vida social a través del trabajo sistemáticamente organizado por tiempos y resultados. Luego, tras un accidente que estropea toda la estructura productiva montada sobre la isla, comienza una paulatina deshumanización que evidencia la falta de una estructura que sustentaba el lugar de todo hipotético otro que habitase la isla (PÓSLEMAN, 2013, p. 99-104). Deleuze, quien sigue fielmente las reflexiones del personaje de Tournier acerca de su proceso de deshumanización, se pregunta: “¿Pero acaso no es también precisamente todo nuestro mundo percibido lo que se hunde?” (DELEUZE, 2005, p. 308)²⁶.

La estructura *otro* es la que, en definitiva, determina el *tiempo* y el *espacio* haciendo posible la definición de un campo de percepción. Por tanto, el primer efecto es la construcción del espacio perceptivo. Hay una espacialidad que permite estructurar la percepción generando un campo de virtualidades que pueden actualizarse. Segundo efecto, hay una temporalidad que se define en el suave tránsito de una cosa a la otra, así como también gracias a lo que Tournier (2004, p. 77) denomina como anacronismo del conocimiento y que permite la separación de los

²⁵ “Autrui, c’est l’existence du possible enveloppé. Le langage c’est la réalité du possible en tant que tel” [1969, p. 357].

²⁶ “Mais n’est-ce pas aussi bien tout notre monde perçu qui s’écroule?” [1969, p. 360]. La estructura *otro* montada por Robinson ha caído. Siguiendo a Lacan, cuando aparece Viernes (un indígena que llega a la isla y entabla relación con el protagonista), este no es reconocido como *otro* en tanto no funciona como estructura de alteridad que ordena el mundo. Es aquí que Deleuze gira y valora la perversión de Robinson, pues ha dejado caer dicha estructura. Se trata de un elemento del texto que no va en la línea de nuestro estudio, pero que destacamos por el interés que representa.

objetos. La contigüidad u horizontalidad reconoce así como su doble necesario a la separación o alteridad, sin la cual las coincidencias serían totales y no podríamos establecer diferencia alguna entre conciencia y objeto (DELEUZE, 1969, p. 361-363). Ante la falta de otro, el mundo no sólo pierde su profundidad volviéndose insoportable y radicalmente vertical, sino que gana una condición difícil de imaginar que se caracterizaría por la coincidencia total de las cosas y de la conciencia, que en la novela está graficada dramáticamente por el momento en que Robinson se guarnea en una gruta en el centro de la isla, perdiendo la noción del paso del tiempo y de su diferencia con las cosas, volviéndose uno con ella (TOURNIER, 2004, p. 78-93)

Aquí, el *otro* vendrá a ser la encrucijada que genera la condición de toda percepción.

[...] el Otro, no siendo ya un sujeto del ámbito ni un objeto en el ámbito, va a constituer la condición bajo la cual se redistribuyen no sólo el objeto y el sujeto, sino la figura y el telón de fondo, los márgenes y el centro, el móvil y la referencia, lo transitivo y lo sustancial, la longitud y la profundidad [...] El Otro siempre es percibido como otro, pero en su concepto representa la condición de toda percepción, tanto para los demás como para nosotros. Es la condición bajo la cual se pasa de un mundo a otro. El Otro hace que pase el mundo, y el “yo” ya tan sólo designa un mundo pretérito (DELEUZE; GUATTARI, 2001, p. 23)²⁷.

Es por esto que, al seguir la misma lógica del *otro* en Tournier, tal concepto permite que las cosas tomen una profundidad perceptiva, gracias a su capacidad de entregar espacialidad y temporalidad. Es por esto

²⁷ “[...] autrui, n’étant plus ni un sujet de champ ni un objet dans le champ, va être la condition sous laquelle se redistribuent non seulement l’objet et le sujet, mais la figure et le fond, les marges et le centre, le mobile et le repère, le transitif et le substantiel, la longueur et la profondeur. Autrui est toujours perçu comme un autre, mais dans son concept il est la condition de toute perception, pour les autres comme pour nous. C’est la condition sous laquelle on passe d’un monde à un autre. Autrui fait passer le monde, et le ‘je’ ne désigne plus qu’un monde passé” [1991, p. 24]. No queremos extendernos más allá de nuestros objetivos trazados, no obstante, creemos pertinente precisar que en las páginas posteriores, Deleuze y Guattari, de modo sistemático, explicitan las características de los conceptos: referencialidad, consistencia, rasgo intensivo e incorporeidad. Es interesante ver cómo, en su explicación del nuevo estatuto del concepto, sus ejemplos se dejan ver con claridad (recuérdense nuestros análisis anteriores respecto de el otro y del rostro). Es pertinente, de sobremanera, su análisis de lo incorpóreo donde el concepto expresa el acontecimiento. Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 25-30.

que no nos *desubjetivamos* (como Robinson sin el *otro*), o bien, no andamos chocando con las cosas, como dice Tournier. El *otro*, en su capacidad de estructurar nuestro espacio perceptivo, es antes que el sujeto.

Cierre y devenir

Si trazamos un cierre, que no sea incompatible con futuras aperturas y devenires, creemos que este estudio al recorrer la articulación de la estructura del *otro*, hace emerge un cierto vínculo entre el planteamiento de los mundos posibles — estudiado en la teoría de los signos de PS —, con el impacto en la teoría de la individuación de DR y el sentido-acontecimiento de LS (incluyendo aquí el artículo sobre Robinson de Tournier). Visualizamos, así, cómo Deleuze concibe su apertura al *otro* (*autrui*), lo que definitivamente no puede pensarse fuera de la individuación que genera individuos (uno de ellos, como nuestro sistema psíquico), siendo estos los que se encuentran abiertos a esta estructura del *otro*, en los mundos implicados ahí.

Solo en este momento se comprende que la apertura a *otro* como estructura que expresa mundos posibles en un nuevo sistema psíquico *Je/Moi* (como individuo que permite relaciones diferenciales intensivas que le implican un proceso de individuación intensivo), no tiene que ver con la moral ni con el conocimiento (más bien se instala como asimetría). El *otro* en términos morales y del conocimiento correspondería solo a una construcción tradicional del sentido. De ahí que podamos decir que Deleuze, en su nueva imagen del pensamiento, ha creado un nuevo inmoralismo que va más allá del sentido común (LLÉRES, 2006).

Referencias

BARROSO, M. *La piedra de toque: filosofía de la inmanencia y de la naturaleza* en Gilles Deleuze. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

- DELEUZE, G. *Proust et les signes*. Paris: PUF, 1998. Original de 1964.
- DELEUZE, G. *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama, 1995a.
- DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968a.
- DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006a.
- DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968b.
- DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.
- DELEUZE, G. *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- DELEUZE, G. Leibniz. In: DELEUZE, G. *Les cours de Gilles Deleuze*. Paris, session 15 abr. 1980a. Disponible en: <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=49&groupe=Leibniz&langue=3>>. Accedido el: 15 oct. 2013.
- DELEUZE, G. *Exasperación de la filosofía: El Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Cactus, 2006b.
- DELEUZE, G. *Le Pli: Leibniz et le Baroque*. Paris: Minuit, 1988.
- DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.
- DELEUZE, G. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1995b.
- DELEUZE, G. *Critique et clinique*. Paris: Minuit, 1993.
- DELEUZE, G. *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'Anticédipe*. Paris: Minuit, 1972.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980b.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2001.
- DOSSE, F. *Gilles Deleuze et Félix Guattari: biographie croisée*. Paris: La Découverte, 2009.
- GARRIDO, F. *Gilles Deleuze: sentido y acontecimiento*. Madrid: Antígona, 2011.

-
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*. México: FCE; UAM; UNAM, 2009.
- LEIBNIZ, G.W. *Monadologie*. Paris: Delagrave, 1881. Original de 1714.
- LLÉRES, S. Autrui et l'image de la pensée chez Gilles Deleuze. *Multitudes*, n. 25, 2006. Disponible en: <http://multitudes.samizdat.net>. Accedido el: 10 jun. 2012.
- MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio do Janeiro: Ed. Graal, 1990.
- MENGUE, P. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2004.
- MONTEBELLO, P. *Deleuze: la passion de la pensée*. Paris: Vrin, 2008.
- MONTENEGRO, G. *Empirismo trascendental: génesis y desarrollo de la filosofía de Gilles Deleuze*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2013.
- NASCIMENTO, R. *Teoria dos signos no pensamento de Gilles Deleuze*. 2012. 215 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2012.
- PARDO, J.L. El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro. In: RACIONERO, Q.; ROLDÁN, C. (Ed.). *G. W. Leibniz: analogía y expresión*. Madrid: Complutense, 1994. p. 509-510.
- PARDO, J. L. Las tres alas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze. *Revista Occidente*, n. 178, p. 103 -118, 1996.
- PARDO, J. L. *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2002.
- PÓSLEMAN, C. *Deleuze: filosofía de la creación*. 2013. 281 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Facultad de Artes, Universidad de Chile, Santiago, Chile, 2013.
- SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, 2006.
- SAUVAGNARGUES, A. *Deleuze: L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2010.

SIMONDON, G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2005.

TOURNIER, M. *Viernes o los limbos del pacífico*. Madrid: Alfaguara, 2004.

ZOURABICHVILI, F. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: PUF, 2003.

Recibido: 05/11/2013

Received: 11/05/2013

Aprobado: 31/07/2014

Approved: 07/31/2014