

EL OTRO COMO ESTRUCTURA PERCPETIVA *A PRIORI*

THE OTHER AS *A PRIORI* PERCEPTUAL STRUCTURE

*Cristian Fernández Ramírez*¹

Resumen: En el presente ensayo intentare desarrollar el concepto y la teoría del otro como estructura perceptiva a priori en el pensamiento de Gilles Deleuze. Así éste texto muestra que para entender más profundamente éste enunciado, será preciso desarrollar algunos de los diversos conceptos que implica tal idea y el posible y potencial sentido que ésta idea despliega. De este modo surgirá a la vista, a través de una breve exposición de la «filosofía de la diferencia» de Gilles Deleuze, que tal noción como la del otro implica una infinidad y serie de signos capaces de develar al otro como expresión de un mundo posible, y que explícitamente exhibe toda una crítica a la tradición filosófica occidental. No obstante nuestro análisis comprende que la exposición realizada por Deleuze sobre el otro y los efectos de su ausencia, abre la posibilidad de concebir un pensamiento y una política que se compone por relaciones dinámicas en una multiplicidad en constante devenir.

Palabras claves: Otro. Signo. Sentido. Mundo-posible.

Abstract: In this essay I will try to develop the concept and theory of the other as a priori perceptual structure in the thought of Gilles Deleuze. So this text shows that to understand more deeply this statement, it is necessary to develop some of the different concepts that imply such an idea and the possible and potential sense that this notion unfolds. In this way will go on view through a brief exposition of the «philosophy of difference» of Gilles Deleuze, such a notion as the other involves an infinite number of signs, capable of revealing the other as an expression of a possible world, and explicitly exhibits all a critique of Western philosophical tradition. However our analysis includes the presentation by Deleuze on the other and the effects of its absence opens the possibility of conceiving a thought and a policy that is composed of a multiplicity dynamic relationships in constant becoming.

Keywords: Other. Sign. Direction. Possible-World.

* * *

A lo largo de la historia de la tradición filosófica es posible encontrar diversas teorías y propuestas que se engarzan a una cierta conceptualización del “otro”. Deleuze en éste sentido no se aparta de dicha reflexión. Sin embargo su intención subvierte y desvía las intenciones originales de la metafísica de la representación. Es por ello que procura estar atento en cada paso que da en sus análisis, pues se encuentra forzado a esbozar los principios para la instauración de una relación y reflexión efectiva con el otro, para así evitar las recaídas a su nociva reducción encarnada fielmente por la historia de tal tradición filosófica, haciéndonos capaces en el esbozo de ésta nueva reflexión eludir las distintas formas dominantes que circundan en su conceptualización

¹ Magister en Filosofía de la Universidad de Chile (U. de Chile). Email: cfernandezramirez@ug.uchile.cl.

y ver al fin formas de existencia capaces de resistir al presente en una nueva mirada que en su provenir espera dar lugar, en la relación y reflexión, a una novedad radical.

Según Deleuze el despliegue teórico de las “filosofías de la representación”, han cometido una reducción paulatina y constante olvido de lo que él llama “la diferencia”² -ello implica en nuestro caso y estudio particular; la reducción de la singularidad propia del otro -. Así en su texto sobre “*Michael Turnier y el mundo sin el otro*” intenta dar a conocer una nueva concepción, una mirada distinta, y un nuevo horizonte significativo u enfoque correspondiente al acontecer de la noción misma que se toma en la elaboración y preocupación teórica contemporánea del otro. Esto siempre mediado por un pensamiento forzado a remover y descomponer los regímenes canónicos de lo que está dado de un determinado modo.

El punto de partida que consideraremos primeramente y por el cual Deleuze abre la problemática del otro, se encuentra en el texto sobre *Michael Turnier*. Aquí ha de comenzar con una idea, o al menos con una intención que venía ya planteada desde *Defoe* en su *Robinson* donde cabe preguntarse “¿qué le sucede a un hombre solo, sin el Otro, en la isla desierta?” (Deleuze, 1994, P. 302). De este modo en un primer punto podemos decir que Deleuze encuentra a través de la novela un recurso capaz de dar a conocer una tesis que incidirá, impactará y forzará en su desarrollo y conceptualización propios, una nueva forma de tratar ésta dimensión problemática de la subjetividad. Encuentra en el recurso literario categorías útiles que le proporcionan mejores herramientas para una comprensión más dinámica de la realidad. Así la tesis que pregunta sobre lo que le sucede a un hombre solo, sin el Otro, se vuelve una original idea que en su despliegue inaugura nuevas regiones problemáticas que asientan en un primer nivel la preocupación deleuziana por el otro y la constitución progresiva de la subjetividad, «el doble curso de una serie de metamorfosis» que descuartiza al sujeto en el doble devenir de sus vectores. Tratamiento que desglosa por principio el acontecer de

² Nota sobre la filosofía de la diferencia de Gilles Deleuze: Hemos de señalar que dentro del prisma ontológico que se observa a lo largo del pensamiento de Gilles Deleuze, existe una real preocupación por elaborar un auténtico “renacimiento ontológico”. “Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encausa hacia lo Mismo y las hacen pasar por los negativo” (Deleuze, 2002 (a), P.16). Proyecto común que atiende al problema de pensar lo impensado del pensamiento, la elaboración de un nuevo modo capaz de pensar, sentir y querer distintos, delimitando e indicando el desglose de una verdadera “revolución copernicana”, capaz de hacer girar al pensamiento en torno a la afirmación de una Diferencia radical, “diferencias puras, liberadas de lo idéntico, independizadas de lo negativo” (Deleuze, 2002(a), P.16), totalmente insubordinada a la imagen de lo Mismo e irreductible al principio de identidad, en total ruptura a la forma de la representación, que por las exigencias propias que comprende su lógica fundada en la identidad y el reconocimiento, debe comprometer, según Deleuze, desde su origen la reducción de la Diferencia a lo Mismo.

un mundo insular sin el otro, es decir que por ello se buscara “lo que significa el otro por sus *efectos*: se buscarán los efectos de la ausencia del otro en la isla, se inducirán los efectos de la presencia del otro en el mundo habitual, se concluirá lo que es el otro y en qué consiste su ausencia. Los efectos de la ausencia del otro son, pues, las verdaderas aventuras del espíritu: una novela experimental inductiva” (Deleuze, 1994, P. 304). Se abordara, por tanto, la problemática del otro a partir de lo que éste significa, implica y circunscribe. De igual forma al develar los efectos causados mediante el acontecimiento de su ausencia, Deleuze reclama un mundo que comprende y circunscribe la panorámica donde se escabullen de forma casi imperceptible redes, virtualidades, componentes y régimen de signos que tildan y demarcan los factores e indicios individuales de la expresión. Los que a su vez forman parte como bien lo plantea Cangi (2011, P. 25) de “multiplicidades de planos de existencia heterogéneos entre sí que atraviesan la forma propia de una vida o de un individuo”

El mundo sin el otro

La idea central en la que Deleuze localiza su reflexión sobre el mundo sin el otro de *Viernes o los limbos del pacífico* se basa, como bien lo dijimos anteriormente, en la pregunta que instala Defoe sobre ¿qué le sucede a un hombre solo, sin el Otro? Sin embargo tanto el tratamiento del mismo Robinson de Turnier en *Viernes o los limbos del pacífico* como el de Deleuze discurren muy distintamente al tratamiento y finalidad que Defoe le dio su Robinson, buscando ambos siempre la caída de las grandes narraciones, trastocamientos del desarrollo de un llamado pensamiento correcto, verdadero y modelo en el monótono transcurrir de sus rígidas dualidades, asignaciones y establecimientos. Así la diferencia radica en que en principio con el Robinson de Defoe, se pareciera privilegiar un cierto tipo de enunciado de carácter invariable, toda una estructura ante-predicativa, que se ha instalado en una maquinaria literaria como instrumento de búsqueda de una cierta imagen del origen y del orden. Por ello Defoe da forma en una reconstrucción contextualizada, que parte desde el territorio insular, a una pretendida imagen de los orígenes, del orden riguroso y de las conquistas que siempre se presuponen, a ojos de Deleuze, al tratar de derivar en lo relativo a todas sus implicancias y potencialidades posibles a un origen particular, uniforme y estable. En otras palabras el desarrollo del Robinson de Defoe echa raíces y fija todo su devenir a una imagen congelada y coagulada, al querer engendrar constante y connaturalmente

desde sus principios, tomando posición por una realidad abastecida por las representaciones de lo Mismo y al estéril ejercicio del reconocimiento. Por ello el Robinson de Turnier sufrirá una desviación –perversión que hace jugar la diferencia de puntos de vista-, en cuanto a los fines que se habían propuesto. Con Michel Turnier, Robinson sufre necesariamente un desvío que requiere movilizar toda una dimensión que implica nuevas formaciones irreductibles y heterogéneas, capaces de comunicar mundos realmente extraños y divergentes, en un estilo que sabe potencialmente extraer nuevas formas de expresión y singularidad, estilo capaz de crear nuevas maneras de sentir y pensar, pluralidad de propiedades en todo un lenguaje nuevo que recoge la violencia y el exceso de experiencias y que introducen nuevos usos en un sistema de relación y de relacionarse completamente diferente fuera de cualquier reconciliación posible de cualquier forma redentora.

De esta forma asistimos con Deleuze a uno de los primeros efectos que guardamos en relación a la ausencia del otro. “El primer efecto del otro es, alrededor de cada objeto que percibo o de cada idea que pienso, la organización de un mundo marginal, de una mancha, de un fondo de donde otros objetos y otras ideas pueden salir siguiendo leyes de transición que regulen el paso de unos a otros” (Deleuze, 1994, P. 304). Por tanto el efecto causado a partir de la ausencia del otro, como soledad productora de desajustes y desfiguraciones incapaces de referirse a un mundo en perspectivas, se experimenta como una desestabilización, un efecto que lleva inscrito el violento signo de un temblor que remece a la conciencia en su capacidad de representarse el mundo en perspectivas. Una desarticulación que se contempla por sus efectos en el campo perceptivo de una desestructuración paulatina que acontece en la perspectiva de la realidad. Con éste primer efecto observamos que se acrecienta en un nivel perceptivo la crítica a la ilusión de poseer un conocimiento categórico y determinante de lo real, donde pudiera cumplirse espontánea y plenamente la asimilación total del objeto en el campo ahora deleuziano “problemático-perceptivo” al cual nos referimos. Es a partir de aquí que el sujeto se ve imposibilitado en un (im)poder de sus posibilidades, ya no se podrá definir por la instantaneidad y espontaneidad de sus representaciones, pues el punto de vista es en cada dominio arrebatado, dislocado en una variación de potencias que ordenan los distintos casos y diversas situaciones en múltiples formas que no alcanza a deglutir el sujeto constituyente.

El *cogito* cartesiano queda disuelto y fracturado, porque estos pliegues y perspectivas no dependen ahora de forma alguna por la disposición del sí mismo como sujeto. En este sentido el estatuto del sujeto y de la subjetividad queda totalmente alterado por el Devenir propio del otro. No hay sujeto, sólo procesos de subjetivación, es decir, producción de subjetividad que no es previa ni preexiste ni está dada, sino que se dirime en un proceso y en una producción de encuentros que dista mucho de la concepción del sujeto como fundamento de sus propias y diversas representaciones, y más aun con el presupuesto de que él es la condición necesaria y autónoma de la actividad del pensamiento. Al parecer con éste primer efecto el sujeto habrá de pensarse como un producto, como un efecto añadido a partir de un mundo caótico lleno de senderos siempre bifurcantes, donde la subjetividad se muestra sin anticipación “después” y no “antes”. “Lo Abstracto no explica nada, necesita ser explicado: no hay universales, no hay trascendencia, no hay Uno, no hay sujeto (ni objeto), no hay Razón; sólo hay procesos: pueden ser procesos de unificación, de subjetivación, de racionalización, eso es todo” (Deleuze, 1999, P. 232). Aquí radica la profundidad y vértigo de la ontología deleuziana, pues no se debe presuponer identidad previa alguna al objeto de pensamiento, sino que el pensamiento y de aquello que es objeto se abre a una multiplicidad infinita de perspectivas posibles, que nos abrirán sobre horizontes nuevos de mundos posibles.

Tal realidad se comporta por medio de multiplicidades, que cuenta con diversos matices, de exterioridad, yuxtaposición, simultaneidad, de orden, “de diferencia de grado, una multiplicidad numérica, discontinua y actual” (Deleuze, 1996, P. 36). Y como matiz que se compone de multiplicidad interna, se comprende “de sucesión, de fusión, de organización, de heterogeneidad, de discriminación o de diferencia de naturaleza, una multiplicidad virtual y continua, irreductible al número” (Deleuze, 1996, P. 36). Esta concepción de multiplicidades que componen la realidad en “planos de existencia heterogéneos entre sí” (Cangi, 2011, P. 25), nos ayuda a comprender que Deleuze se aleja de una jerarquización o equivalencia de los planos de existencia que arrojen cierta superioridad de unificación o una cristalización en una dimensión superior de sus movimientos según el devenir propio de estos, “el pensamiento no es arborescente, el cerebro no es una materia enraizada ni ramificada” (Deleuze y Guattari, 1997, P. 35), sino que más bien ha de realizarse por medio del conjunto de la red expresada por la multiplicidad en continua circulación de estados, a modo del modelo rizomático que “no está hecho de unidades, sino de dimensiones o más bien de

direcciones cambiantes” (Deleuze y Guattari, 1997, P. 35). Desplazando en forma tajante cualquier intento fundacionalista en el proceso de constitución de la subjetividad, tal y como la tradición la ha entendido (por medio de la trascendencia de la idea, del tribunal de la razón, del sujeto legislador de la razón ilustrada, etc.), que este marcado por una sincronía correspondiente de una única instancia central, descartando cualquier tipo de sistema arborescente, ya que estos son “sistemas jerárquicos que implican centros de significancia y de subjetivación, autómatas centrales como memorias organizadas. Corresponden a modelos en los que un elemento sólo recibe informaciones de una unidad superior, y una afección subjetiva de uniones preestablecidas” (Deleuze y Guattari, 1997, P. 37).

No se trata, por tanto, de considerar la subjetividad como un todo dado *a priori* con una sensibilidad ya hecha esperando a ser colmada por las sensaciones, pues en cada percepción ya hay múltiples diferencias implicadas, ni de ver el mundo como mero fenómeno de datos sensibles (condición homogeneizante de un punto de vista único) “la unidad de cada mundo estriba en que forman sistemas de signos emitidos por personas, objetos, materias; no se descubre ninguna verdad ni se aprende nada a no ser por el desciframiento o interpretación” (Deleuze, 1970, P.13), sino que se ha de expresar más bien en la articulación diferencial de signos, ya que “los signos son el objeto de un aprendizaje temporal y no de un saber abstracto” (Deleuze, 1970, P.12), que dependen en su profundidad múltiple y diferencial de la emergencia propiamente caótica que le es propia, fuerza y lógica relacional *caosmotica*; “la pluralidad de los mundos radica en que estos signos no son del mismo género, no aparecen de la misma forma, no se dejan descifrar del mismo modo, no tienen una relación idéntica con su sentido” (Deleuze, 1970, P.13)

Signo y mundo posible

Yo miro un objeto, después me doy vuelta, lo dejo introducirse en el fondo, al mismo tiempo que emerge del fondo un nuevo objeto de mi atención. Si este nuevo objeto no me hiere, si no me agrede, con la violencia de un proyectil (como cuando uno tropieza contra algo que nunca ha visto, es porque el primer objeto disponía de todo un margen en el que yo sentía ya la preexistencia de los siguientes, todo un campo de virtualidades y de potencialidades que sabía capaz de actualizarse. *Ahora bien, un tal saber, o sentimiento de la existencia marginal, no es posible más que por el otro* (Deleuze, 1994, P. 304).

Ya vimos anteriormente que el Otro se gesta como un potente factor de distracción que remece mi mundo, sin embargo el otro no es quién sólo nos desvía, sino que por la impresión intensiva que hace emerger en la expresión de sus signos, nos revela la posibilidad en su advenimiento de un vago destello, signos que ahora sobre un universo de objetos situados al margen de nuestra atención son capaces en todo instante de convertirse nuevamente en su centro, precisamente porque se enmarañan y forman un mundo en tanto que visibles y vistos por el otro. El otro de ésta forma introduce en mi campo perceptivo el signo de lo no percibido en lo que yo percibo, heterogeneidad de planos y de perspectivas que me determina a hacerme cargo de lo que yo no percibo como perceptible por el otro. Así lo que siempre se nos escapa en la representación es el signo. Es con el signo y de su violencia de la que nos hacemos sensibles, es que el mundo pierde la pretendida unidad y homogeneidad retenida en el modelo de la representación y la figura del reconocimiento -disolución de la unidad sintética de la apercepción-.

El signo siempre se presenta mediante circuitos que paradójicamente nos sirven de guías pero que constantemente nos llevan de un punto a otro, en un perpetuo desplazamiento que nunca termina de constituirse, expresándose en una serie infinita que nunca tiene sitio ni dimensión definitiva y no da lugar en su devenir a una organización restrictiva a momentos sucesivos entendidos exclusivamente a un ordinal o entendido cronológicamente. “En cada momento evolucionan, se fijan o ceden sitio a otros signos” (Deleuze, 1970, P.14). Así lo propio del signo es *implicar*, pues en el desenvolvimiento y despliegue de los signos vemos el *sentido* que éste *implica*, “el sentido está implicado en el signo; es como una cosa enrollada en otra” (Deleuze, 1970, P. 105), muy distinto de las referencias al objeto que los emite y de las significaciones explícitas que porta, escapa siempre a la representación. “El ser amado aparece como un signo, un «alma»: expresa un mundo posible desconocido para nosotros. El amado implica, envuelve, aprisiona un mundo que hay que descifrar, es decir, interpretar (...) y que los signos constituyen diferentes mundos, signos mundanos vacíos, signos embustero del amor, signos sensibles materiales, en fin, signos esenciales del arte (que transforman todos los demás)” (Deleuze, 1970, P.15-23). El signo como portador de horizontes de sentido se forja entonces como una instancia positiva capaz de guiar al pensamiento a partir de una fuga inapresable, brusquedad y violencia del signo que abriéndonos a una exterioridad y heterogeneidad relativa a los diversos mundos posibles y potenciales del otro muestra que “todo está implicado, todo está complicado, todo es

signo, sentido, esencia. Todo existe en estas zonas oscuras donde penetramos como en criptas, para descifrar allí jeroglíficos y lenguajes secretos” (Deleuze, 1970, P. 107-108) «El signo como el eterno retorno del otro».

El signo es siempre del Otro y su expresión siempre es la de un mundo posible envuelto, virtual e imposible con el mío, revelándose constantemente una no comprensión inmediata de ellos, sino más bien rodeado por múltiples líneas que me obligan a perder una total perspectiva, abriendo una nueva vía y a su vez diferentes perspectivas de múltiples espacios-tiempos diversos, que esconden en su funcionamiento, desciframiento e interpretación su sentido lato “el pluralismo está ahí multiplicando las combinaciones de varias líneas de tiempos; una misma línea mezcla de manera desigual varias clases de signos” (Deleuze, 1970, P.27). De esta forma el signo se compone aparentemente por medio de dos movimientos, “cada signo tiene dos mitades: *designa* un objeto y *significa* algo distinto” (Deleuze, 1970, P. 37). Primero a partir de las impresiones en las que nos hunde el otro en la emisión de sus signos, y la designación que de ellos se prolonga hacia nosotros en el ejercicio constante que realizamos de interpretarlos, “el signo implica en sí la heterogeneidad como relación” (Deleuze, 1970, P. 32), revelándose como verdaderos jeroglíficos que van más allá de una cadena de serie asociativa del sujeto o del juego subjetivo de las asociaciones de ideas del sí mismo, ya que encierran y acarrean múltiples sentidos que constantemente lo exceden.

“Más allá de los objetos designados, más allá de las verdades inteligibles y formuladas –pero también más allá de las cadenas de asociación subjetivas y de las resurrecciones por semejanza o continuidad” (Deleuze, 1970, P.48), verdadero campo potencial infinito de virtualidades, *a priori* de nuestra experiencia posible de la realidad, que va más allá de la trampa del objeto y de las redes de la subjetividad. “No hay Logos, sólo hay jeroglíficos. Pensar es pues interpretar, es traducir. Las esencias son a la vez la cosa a traducir y la traducción misma, el signo y el sentido. Se enrollan en el signo para forzarnos a pensar, se desenrollan en el sentido para ser necesariamente pensadas. En todo lugar, el jeroglífico cuyo doble símbolo es el azar del encuentro y la necesidad del pensamiento: «fortuito e inevitable»” (Deleuze, 1970, P.185)

El campo de virtualidades de los mundos posibles no comprende la actualidad, sino que más bien ha de comprenderse poseedora de una realidad. Realidad que ha de actualizarse por diferencia, en imagen de la figura del otro, creando sus “propias líneas

de actualización en actos positivos”³ (Deleuze, 1996, P. 102), otorgando de tal forma un saber que contempla lo no-sabido, en cuanto visible para el otro, introduciendo el signo de lo percibido en lo no percibido, enriqueciendo nuestro conocimiento perceptivo en multiplicidad de redes, pasando de un campo de percepción a otro, en tanto que posibilita una “totalización previsible” (Deleuze, 1994, P. 304) de los objetos, que luego con posterioridad se configurará en la condición de posibilidad del mundo posible, aportado por el otro como tejido y como pliegue capaz de conformar un mundo “precisamente en tanto que visibles y vistos por el otro” (Deleuze, 1994, P. 305). Esta *profundidad* expresada como *extensión posible*, otorgado por lo otro, según manifiesta Deleuze es lo que “asegura los márgenes y transiciones en el mundo” (Deleuze, 1994, P. 305) y que a su falta o ausencia en la estructura del mundo “lo sabido y lo no sabido, lo percibido y lo no percibido se enfrentan de manera absoluta en un combate sin matices” (Deleuze, 1994, P. 305). Así el otro regula y armoniza, en forma relativa, nuestro campo perceptivo, sistematizando y estructurando las relaciones de la forma, el fondo y profundidad, capaces de permitirnos habitar el mundo, y evitando que la percepción caiga en la noción de un mundo que nos abofetea caóticamente e interpela de forma brutal. El otro nos aleja de un “mundo crudo y negro, sin potencialidades ni virtualidades” (Deleuze, 1994, P. 305) haciendo que los objetos y las cosas en su pura variabilidad instauren reglas de convergencias y divergencias, en donde las cosas “se inclinen las unas hacia las otras, y de una a otra encuentren complementos naturales” (Deleuze, 1994, P. 305).

En un mundo ausente del otro, no se produce más que un caos de figuras oscuras que aturden las percepciones posibles, “no subsisten más que profundidades infranqueables, distancias y diferencias absolutas, o bien, por el contrario, insoportables repeticiones como extensiones exactamente superpuestas” (Deleuze, 1994, P. 306).

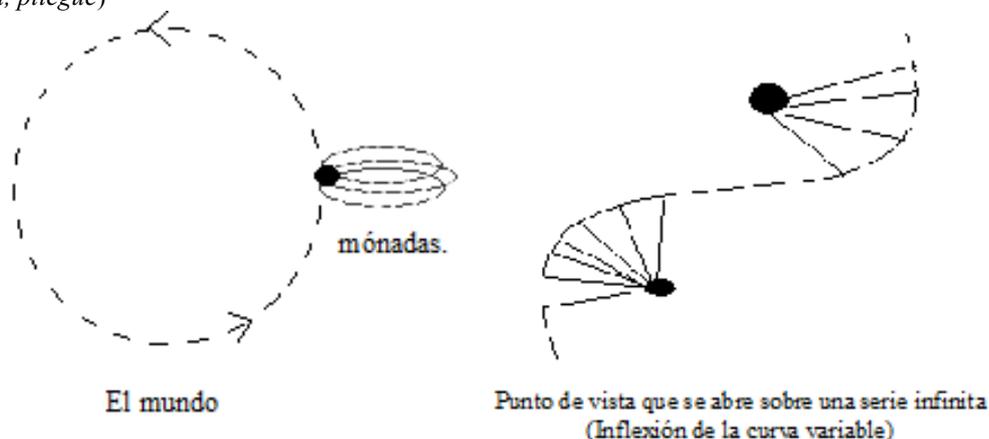
Por los efectos de su ausencia y de su presencia, es que hemos podido dilucidar al menos un esbozo de aquello que es el otro. Que corresponde “en primer lugar, una estructura del campo perceptivo sin la cual ese campo, en su conjunto, no funcionaría como lo hace” (Deleuze, 1994, P. 306). Se muestra por tanto como la condición de posibilidad, y por ello *a priori* de organización y estructuración del campo perceptivo, lo que no impide que al ser efectuado “por sujetos variables, yo para vosotros y vosotros

³ “lo propio de lo virtual es existir de tal forma que sólo se actualiza diferenciándose, que se ve forzado a diferenciarse, a crear sus líneas de diferenciación para actualizarse” (Deleuze, 1996, P. 102)

para mí” (Deleuze, 1994, P. 306) se tome como condición de posibilidad de organización en general de todo el campo perceptivo, “no es el yo, es el otro como estructura lo que hace posible la percepción” (Deleuze, 1994, P. 307). Así hemos de comprender que el Otro ya no se comporta como una simple estructura irreductible que oscila en un espacio de muchos otros más, como bien rechaza Deleuze en el juego y duelo de miradas sartreano, sino que ahora soporta por sí, en su distinción y definición como la “estructura que condiciona el conjunto del campo y su funcionamiento” (Deleuze, 1994, P. 307) y que se expresa como centro de enlace, de involucramiento, de implicación⁴. “Definiendo al otro a partir de Turnier, como la expresión de un mundo posible, lo convertimos, por el contrario, en el principio *a priori* de la organización de todo el campo perceptivo según las categorías; lo convertimos en la estructura que permite el funcionamiento y la categorización de ese campo” (Deleuze, 1994, P.308). “Es el representante de los factores individuantes” (Deleuze, 2002 (a), P. 414). De esta forma el otro en Deleuze se define como “*el Otro a priori*”, “como estructura absoluta,

⁴ Deleuze guardando ciertamente las distancias y matices en su propio sistema rizomático y filosófico, utiliza la concepción de “mónada” de Leibniz para desarrollar en parte su teoría de los signos capaces de expresar mundos posibles. Ésta es una de las formas posibles de esquematizar la relación que tienen las mónadas con el mundo. Recordamos que las mónadas expresan la totalidad del mundo confusa y oscuramente, pero lo hacen precisamente desde una cierta relación diferencial y alrededor de ciertos puntos relevantes correspondientes a esta relación. Así es como cada mónada remite a una porción clara y distinta de éste. Incluye el mundo entero desde su propio punto de vista. “El mundo, como lo expresado en común por todas las mónadas, preexiste a sus expresiones. Es cierto, sin embargo, que no *existe* fuera de lo que expresa, fuera de las mónadas mismas; pero estas expresiones remiten a lo expresado como al *requisito* de su constitución” (Deleuze, 2002(a), p. 89). La ley de continuidad aparece aquí como una ley de desarrollo que se aplica al mundo expresado, pero también a las mónadas mismas en el mundo; principio de *envolvimiento* que se aplica a las expresiones, es decir, a las mónadas y al mundo de las mónadas.

Si en éste esquema el mundo se muestra más amplio, es por la convergencia de una infinidad de sujetos, de ahí lo punteado del círculo, que indica el mundo como lo indisoluble de la noción individual. Las flechas muestran la inclusión del mundo en la mónada (centro de expresión - el mundo entero se rodea de un cierto punto de vista). *El mundo es para la mónada, y la mónada es para el mundo (entrelazo, quiasma, pliegue)*



que funda la relatividad de los otros como términos que “efectúan la estructura en cada campo” (Deleuze, 1994, P. 306).

Así es como llegamos a la noción que categoriza la estructura del Otro *a priori*, como organizador del campo perceptivo, correspondiente a la de lo posible. “En una palabra, el otro como estructura es la expresión de un mundo posible, es lo expresado tomado como aún no existente fuera de lo que lo expresa” (Deleuze, 1994, P. 307).

El mundo posible, por tanto en Deleuze, se encuentra en íntima relación con su teoría de signos, “la unidad de cada mundo estriba en que forman sistemas de signos emitidos por personas, objetos, materias; no se descubre ninguna verdad, no se aprende nada a no ser por desciframiento o interpretación” (Deleuze, 1970, P. 13). Siguiendo el ejemplo que el mismo pone de un rostro espantado, el cual refleja una expresión que deja en claro que no significa una categorización abstracta que designa algo que no existe, así “el mundo posible expresado existe perfectamente, pero no existe (actualmente) fuera de lo que expresa” (Deleuze, 1994, P. 307).

La noción del mundo posible deleuziano, por tanto, no comparte una realidad o no se efectúa en el mundo real, sino sólo hasta que se *realiza*. Sin embargo este comparte una dimensión que es posible descifrar en el mundo perceptivo, pues ha de remplazar, implicar, y designar, como envoltura que pliega en base a lo heterogéneo de sí aquello que el mismo envuelve. No remite a algo distinto, en tanto que contenido ideal o significación trascendente, sino que en su lugar ha de pretender valer por su sentido inmanente. “Por posible, no entendemos, pues, ninguna semejanza, sino el estado de implicación, de involucencia, en su heterogeneidad misma con aquello que está envuelto: la cara aterrorizada no se asemeja a lo que la aterroriza, pero queda envuelta por ello en cuanto mundo aterrorizantes” (Deleuze, 2002 (a), P. 413). Estos mundos posibles, como expresión, constituidos e implicados por el otro como centro de involucencia, de “aquellos momentos en que lo expresado no tiene aún (para nosotros) existencia fuera de lo que expresa” (Deleuze, 2002 (a), P. 414), ha de sortear posibilidades en torno a la realidad que enuncia “un rostro espantado es la expresión de un espantoso mundo posible, o de algo espantoso en el mundo, que yo no veo todavía” (Deleuze, 1994, P. 306), de la cual no puede ser separado en tanto sea percibido de “la expresividad que lo constituye” (Deleuze, 2002 (a), P. 413).

El rostro

El rostro aterrado no se parece a la cosa aterradora; la implica, la envuelve como otra cosa, en una especie de torsión que pone lo expresado en lo expresante. Cuando yo capto a mi vez y por mi cuenta la realidad de lo que el otro expresaba, no hago nada más que explicar al otro, desarrollar y realizar el mundo posible correspondiente (Deleuze, 1994, P. 306).

Tal desarrollo concierne esencialmente a lograr aprender los signos. Es interpretar, hacerse sensible a estos signos, tomar estas determinaciones y expresiones que nos hacen y fuerzan a pensar e interpretar la realidad de los posibles y la de los signos que son frutos de un encuentro al cual somos llamados a interpretar y descifrar según una ontología afirmativa significada por la expresión en la génesis misma del acto de pensar, que es “la forma de la creación pura” (Deleuze, 1970, P. 180).

“El otro dispone de un medio para dar realidad a los posibles que expresa, independientemente del desarrollo que pudiéramos hacerle sufrir. Tal medio es el lenguaje. Proferidas por otro, las palabras confieren una posición de realidad a lo posible en tanto tal: de donde el fundamento mendaz inscrito en el lenguaje mismo” (Deleuze, 2002 (a), P. 415). De esta forma la expresión lingüística ha de ser dada en cuanto regímenes de signos reveladores, que manifiestan “la realidad de lo posible en tanto que tal” (Deleuze, 1994, P. 306), al igual que el rostro y su expresión por medio de signos que se hacen señales –sistema señal-signo-, que se remiten a otros signos en una configuración que enlaza en red y que no tiene principio ni fin. “Ahora bien, esa pura redundancia formal del significante ni siquiera podría ser pensada sin una sustancia de expresión particular para la que hay que encontrar un nombre: la rostridad (*visageité*)”⁵ (Deleuze y Guattari, 2002 (b), P. 120). Así Deleuze plantea que no tan sólo el lenguaje se muestra como centro de significancia, sino que el rostro al cristalizar el conjunto de las redundancias, “el rostro es redundancia” dominantes” (Deleuze y Guattari, 2002 (b), P. 174), “emite y recibe, suelta y vuelve a captar los signos significantes” (Deleuze y Guattari, 2002 (b), P. 120), dando lugar a la interpretación, a la decodificación de los signos en cuanto ha de proporcionar la materia o sustancia del significante, “los rostros no son, en principio, individuales, defienden zonas de frecuencia o de probabilidad,

⁵ Guardando todas las diferencias posibles y tomando algunas precauciones entre la noción de rostro y rostridad encontradas en *Mil Mesetas*, advertimos que deseamos desarrollar en un sentido flexible la relación entre rostro y signo.

delimitan un campo que neutraliza de antemano las expresiones y conexiones rebeldes a las significaciones dominantes” (Deleuze y Guattari, 2002 (b), P. 174).

Volviendo a la distinción deleuziana que pretende describir al otro, según, ya sea por los efectos de su presencia o ausencia, podemos decir que gracias a la presencia del otro, se ha de interpretar como “el otro-expresión de un mundo posible” (Deleuze, 1994, P. 308). Es así como el otro ha de llenar y espaciar el mundo en fondos, franjas, matices, transiciones, y de infinitas posibilidades, posibles cada una de devenir ya sea en consagración con la realidad o desmentirse tal cual por su propia inadecuación e irrealidad, “inscribe la posibilidad de un mundo aterrador aun cuando yo no estoy aterrado, o bien, al contrario, la posibilidad de un mundo tranquilizador cuando yo estoy realmente aterrado por el mundo; envuelve bajo otros aspectos al propio mundo que se desarrolla delante de mí; constituye en el mundo tantas o cuantas burbujas que contienen otros tantos mundos posibles” (Deleuze, 1994, P. 308 ss.). Con los efectos que tiene la presencia del otro en la experiencia, se asegura en forma tajante el distanciamiento que tiene mi conciencia con respecto a las cosas u objetos del campo perceptivo, la presencia de su estructura es la que me permite distinguirme en forma temporal. Una primera forma que toma los efectos del otro como presencia, ha de significar la condición de posibilidad que tengo para poder organizar el campo perceptivo, es decir como un principio *a priori* que constituye mi propia percepción del espacio y la distribución de las categorías de la percepción, pero una segunda consecuencia materializada por medio de los efectos que tiene y conlleva la presencia del otro ha de ser temporal, “concierno al tiempo y a la distribución de sus dimensiones, de lo precedente y de lo siguiente en el tiempo” (Deleuze, 1994, P. 310).

“En la ausencia del otro, la conciencia y su objeto no son más que uno” (Deleuze, 1994, P. 310), esto como dice Deleuze se produce no por una participación del otro en cuanto comparta sus juicios que rectifiquen nuestra realidad, sino que es por falta de su propia estructura, la que hace que nuestra conciencia se adhiera y coincida de forma total e inalienable al objeto en un eterno presente, “la conciencia deja de ser una luz sobre los objetos para convertirse en una pura fosforescencia de las cosas en sí” (Deleuze, 1994, P. 310), de tal forma objeto y conciencia coinciden en unidad y simultaneidad, siendo Robinson en el texto de *Michael Turnier* a falta del Otro desubjetivado, y siendo a su vez en un eterno presente uno-mismo con Speranza.

Consideraciones finales

Llegamos por tanto a una definición del otro, en cuanto estructura, a través de los efectos que conciernen y coinciden por su presencia o su ausencia, una en cuanto a la forma particular que condiciona y posibilita el campo perceptivo, es decir, como un sistema que forja el funcionamiento de la totalidad del campo perceptivo en general. Tal estructura corresponde al Otro *a priori*. El “otro-aquí”, “otro-ahí” que designa Deleuze, corresponde a la expresión misma de la estructura, “que designan los términos reales que efectúan la estructura en tal o cual campo” (Deleuze, 1994, P. 316). Siendo el otro por tanto siempre alguien, cualquier sujeto irreductible que se manifieste en un yo para ustedes o un ustedes para mí, es decir, “en cada campo perceptivo el sujeto de un campo diferente, el Otro a priori, en cambio, no es nadie, puesto que la estructura es trascendente a los términos que la efectúan” (Deleuze, 1994, P. 316). De esta forma el Otro *a priori* en cuanto a su expresividad ha de manifestarse como la existencia de lo posible en general, como la expresión de mundos posibles que liberan en su realización la imagen de elementos constitutivos de una realidad que no es percibida por mí, pero que mostrando códigos apresados siempre al margen, han de impactarnos en la búsqueda de su verdad al encontrarse no-sabidos por mí, y que luego de su encuentro me incitan y llevan a desarrollar en los movimientos e intensidades propios de los modos de la existencia la génesis de la actividad potencialmente infinita, la de la radical novedad y creatividad.

Así el grado singular de intensidad y potencia del proceso de interpretación de los signos se hace de alguna forma infinito, permitiendo que un individuo se componga en relación a un encuentro que caracteriza y corresponde a una esencia singular y particular, originando siempre en sus desplazamientos nuevos tipos de encuentros que dan lugar a nuevas composiciones en un plano de individuación de variación continua, en la medida en que sus variaciones se ven impulsadas por los afectos, pliegues, y diferencias que le son propias.

De esta forma el universo entero se ve afectado y plegado de una infinidad de maneras, donde particularmente a nosotros se nos abre una nueva vía capaz de hacer pasar de un individuo a otro mediante una relación que engloba infinitos modos de expresión que por su dinamismo no logran agotarse. Mundo y pensamiento esencialmente nómada que expresa el otro como campo a priori de la percepción en su inflexión como mundo posible.

No podemos dejar de mencionar que éste nuevo elemento en todo lo que refiere a su problematicidad implica cambios radicales en una posible dimensión política. En primer lugar, porque así resulta alterada la idea que se imponía de una unilateralidad jerárquica de las diversas relaciones que engloban el espectro político de poder y dominio. Lejos de esta imagen Deleuze pone en relación la idea de entrar en un verdadero devenir, que se torna indiscernible en cuanto no se la considera como especie de resistencia común, capaz de una potencia expresiva que tiene la habilidad de hacer surgir y aparecer un nuevo territorio que parecía ausente, abriendo la esperanza política de trabajar sobre nuevos modos de creación, conexión y uniones mínimas por venir que emerjan positivamente en contra de lo que arbitrariamente se encuentra establecido, propiciando la aparición de nuevas fuerzas sociales e inéditas, que luego inauguren nuevas formas de sentir y de pensar creando las condiciones de expresión para el acontecimiento de otros mundos posibles, de nuevas variables que viniesen a desencadenar la transformación del mundo actual y existente, capaces de sacarnos activamente de la banalidad cotidiana a lo intolerable del presente. Abriendo nuevos caminos, trazando nuevas formas de vida que inspiran nuevas formas de pensar, develando siempre de manera imprevisible nuestro «estar juntos» dinámicas variables que no dejan vectores estáticos para la composición del cuerpo social. Si Deleuze confiere tanta importancia a tales procesos de fuga es porque quiere resaltar siempre sus movimientos creadores con impulsos de mutación esenciales para la salud de la vida social. Movimientos nómades que rediseñan sus relaciones, alteran el ritmo y funcionamiento del orden social. Arremeten contra toda evidencia natural en distintas direcciones y en contra de las diversas injusticias y formas de violencias instauradas en la sociedad, haciendo de la resistencia un carácter constitutivo e intrínseco del devenir mismo de lo múltiple.

Referencias

- CANGI, A. *Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*. Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2011.
- DELEUZE, G. *Lógica del sentido*. Editorial Paidós, Barcelona, 1994
- _____. *Proust y los signos*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1970
- _____.; GUATTARI, F. *Rizoma introducción*. Editorial Pre-Textos, Valencia, 1997.
- _____. *Exasperación de la filosofía; el Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Cactus 2006.
- _____. *Conversaciones: 1972 – 1990*. Editorial Pre- Textos, Valencia, 1999
- _____. *El bergsonismo*. Editorial Catedra, Madrid, 1996
- _____. *El pliegue*. Editorial Paidós, Barcelona, 1989

_____. *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002 (a)
_____.; GUATTARI, F. *Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial
Pre-Textos, Valencia, 2002 (b).