

La voluptuosidad de ser otro en el joven Deleuze The voluptuousness of being the Other in the young Deleuze

Julián Ferreyra*

Fecha de Recepción: 22/02/2016

Fecha de Aceptación: 20/03/2016

Resumen: *“Descripción de la mujer, para una filosofía del otro sexuada” es el primer texto publicado por Gilles Deleuze (en 1945, cuando apenas veinte años). En él, una serie de frases aberrantes respecto a la mujer que se propone describir generan un fuerte desagrado. Si bien buena parte de ellas obedecen a la descripción unilateral de aspectos que el concepto de mujer aspira justamente a unificar, esto no anula los prejuicios falócratas que el joven Deleuze manifiesta. Sin embargo, esa imagen desformada de la mujer también despierta en él una voluptuosidad que lo fuerza a pensar, a esbozar un concepto de mujer. Así, abandona el plano empírico para alcanzar el trascendental, y concibe un mundo sexuado donde el yo es absolutamente otro, y anticipa -e incluso clarifica- futuros conceptos que harán la gloria del Deleuze de madurez, como Autrui, pliegue, intensidad y multiplicidad.*

Palabras clave:

mujer, Deleuze, expresión-expresado, pliegue.

Abstract: *“Description of Woman: For a Philosophy of the Sexed Other” is the first published text of Gilles Deleuze (in 1945, when he was only twenty years old). In this text, a series of outrageous sentences regarding the woman that he is describing fills the reader with disgust. Even if a considerable part of these sentences obey to a unilateral description of that which the concept of woman aims to unify, this does not vanish the phallocratic prejudices that the young Deleuze expresses. However, this distorted image of the women also awakens in Deleuze a voluptuousness that forces him to think, and thus to sketch a proper concept of woman. By doing so, he leaves the realm of the empirical and attains that of the transcendental, and he conceives a sexualised world where the I is absolutely other, and anticipates -and even clarifies- future concepts*

* Doctor en filosofía, abogado e Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: djulianferreyra@gmail.com

that will bring glory to the mature Deleuze, such as Autrui, fold, intensity and multiplicity.

Keywords: *woman, Deleuze, expression-expressed, fold.*

La publicación a fines del año 2015 de *Cartas y otros textos* es una excelente noticia para los estudios deleuzianos. Las cartas, aunque no muy numerosas, son una herramienta metodológica muy importante, ya que permiten fechar redacción de obras, e incluso partes de ellas. También son una ventana al temple afectivo de Deleuze, sus preocupaciones y la angustia de sus últimos momentos al filo de la asfixia. Encontramos también la transcripción de una entrevista larga, interesante y áspera junto a Guattari en torno al *Anti-Edipo*, donde el entrevistador, Raymond Bellour, plantea las preguntas del sentido común (¿cómo se aplica el “deseo sin carencia” al bebé y su mamadera? ¿no se definen los flujos simplemente en contraposición con las entidades determinadas de las cuales estamos hartos? ¿cómo es posible que la sexualidad sea al mismo tiempo universalizada y circunscripta al sexo?, etc). Pero sin dudas lo más relevante desde el punto de vista académico es la compilación de aquellos textos cuya publicación Deleuze había explícitamente prohibido: aquellos publicados antes de 1953. Eran textos que circulaban de manera informal y que ahora, sistematizados y editados con el debido cuidado, se tornan una herramienta de trabajo para los múltiples investigadores que realizan su tarea bajo el paraguas del filósofo francés.

En estas páginas me voy a detener en el primer texto publicado por Deleuze: “Descripción de la mujer, para una filosofía del otro sexuada”. Este artículo apareció originalmente en la revista *Poesie* en 1945, cuando el autor tenía apenas 20 años. Deleuze lo publica gracias al apoyo de Marie-Magdelaine Davy, a cuyo círculo había ingresado a través de Michel Tournier cuando todavía estaba en el último año del Liceo. La primera impresión que produce la lectura de “Descripción de la mujer” es desagradable. El impulso inmediato es dejar rápidamente de lado estas páginas cargadas de prejuicios y al límite de la misoginia, que representan, después de todo, apenas una gota en el océano de la vasta y compleja producción deleuziana -¿para qué detenerse

aquí, pudiendo abocarse a *Diferencia y repetición* o *Mil mesetas*?, y culpar por los defectos que *saltan* a la vista a la extrema juventud del autor.

Sin embargo, “Descripción de la mujer” es un texto importante. Ante todo, por presentar una interpretación original del *Ser y la nada* publicado por Sartre dos años antes y bajo cuya influencia está a todas luces escrito; lejos de ser un “pastiche”, anticipa ese modo tan peculiar que Deleuze tendrá de trabajar con las fuentes de su pensamiento. Más fundamentalmente, bajo el amargo trago de la aparente misoginia, el concepto de mujer anticipa conceptos fundamentales de la filosofía de Deleuze, que estarán presentes desde *Diferencia y repetición* hasta sus últimos textos. Haremos, por tanto, aquello sobre lo cual Lapoujade, el compilador de *Lettres et autres textes* nos previene: “Los exegetas cuidadosos, o fetichistas, quizás encuentren algunos gérmenes, pequeños indicios del futuro Deleuze [en los textos que Deleuze escribió entre 1945 y 1950]. Para mí, la ruptura es mucho más importante (...) No hay continuidad, se percibe sobre todo la ruptura en el tono”. Coincidimos en cambio con Laurent de Sutter: el artículo “muestra signos tempranos de varias obsesiones que se reencontrarán en sus trabajos «reconocidos»”. Hay un caso indudable: el concepto de *Autrui*. Este se anticipa en 1945, y tendrá un lugar importante en toda su obra: será retomado a finales de los ‘60 (en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*) y en 1990 en *¿Qué es la filosofía?*, siempre inspirado en *Viernes o los limbos del pacífico* de su amigo Tournier. De hecho, el tratamiento de la figura de *Autrui* cierra *Diferencia y repetición*. El interés peculiar de “Descripción de la mujer” es que allí Deleuze subraya las limitaciones de *Autrui* (“el problema de *Autrui*”) y aspira a superarlas, justamente en el concepto de mujer. También encontraremos el esfuerzo por superar el dualismo y pensar la multiplicidad, a través de esbozos de lo que será, muchos años más tarde, el concepto de “pliegue”. Así, el *concepto* de mujer se revela potente y productivo. ¿Cómo es posible que la mujer sea un concepto potente si se basa en una empiria cargada de los peores prejuicios de género? De eso tratan estas páginas.

Figuras del otro y el imperativo de la sexualización

Desde las primeras líneas, el joven Deleuze anuncia su propuesta: sexualizar la

filosofía. En eso consiste “pensar a la mujer filosóficamente”. Pensar a la mujer es, dice, sexualizar al mundo. Ahora bien, ¿qué es sexualizar al mundo? ¿por qué sería una tarea importante, imprescindible? Deleuze responde a la pregunta de manera indirecta, a través de cuatro fracasos. 1) El fracaso de Heidegger. 2) El fracaso de Sartre. 3) El fracaso “clásico”. 4) El fracaso de Tournier (y su figura de *Autrui*). No se trata de una serie *progresiva* de fracasos. Sartre es una singularidad en la serie, la que marca el punto de inflexión y eje de referencia: el imperativo de sexualizar. Ni Heidegger, ni la filosofía moderna clásica, ni Tournier toman en cuenta este imperativo. A partir de allí deben trazarse los contrapuntos: Heidegger es a quien explícitamente Sartre critica por su ontología asexuada; la filosofía clásica es la que subyace según Deleuze a la perspectiva de Sartre y lo lleva a fracasar; Tournier es el que más lejos llega en el pensamiento del otro con su figura de *Autrui*, pero le faltó tener en cuenta el imperativo sartreano de sexualizar. La propuesta de Deleuze se deduce fácilmente de esta combinatoria de contrapuntos: se trata de superar la concepción clásica del otro y sexualizarla; en suma: sexualizar a Tournier. Esta fórmula explosiva hará volar por los aires la grilla de nuestra subjetividad y nos abrirá la dimensión de la auténtica otredad. Toda esta carga caerá sobre la figura de la mujer. La mujer no es un otro sexual, sino la sexualización del auténtico otro (el *Autrui* de Tournier).

En lo que respecta a Heidegger, Deleuze se limita a parafrasear lo que dice Sartre, quien le reprocha en *El ser y la nada* que la diferenciación sexual (“masculino” o “femenino”) es contingente, “porque el hombre, como la mujer, «existe» sin más ni menos”. En cambio, para Sartre, se trata de “estructuras fundamentales del ser-para-otro” y de poder deducir la sexualidad de “la esencia misma de lo psíquico”. Sartre avanza en ese objetivo: le dedica un capítulo al deseo y otro al amor en *El ser y la nada*. Sin embargo, al hacer este desplazamiento, pierde de vista lo esencial del aporte heideggeriano, y recae en una concepción del otro característica de la modernidad clásica. Por lo tanto, *sexualizar* la ontología no alcanza. De hecho, si sexualizamos una concepción conservadora de la ontología, las consecuencias serán funestas. Es lo que hace Sartre, y, de acuerdo a Deleuze, “el resultado es monstruoso”.

Debajo de la sexualización sartreana persiste una ontología conservadora, en

tanto “re encontramos aquí la ilusión clásica de una reciprocidad de las conciencias”. El desarrollo de esta crítica es breve y ambiguo. Por una parte, el problema es que “el otro sería simplemente otro YO que sólo tendría sus estructuras propias en tanto es sujeto. Es disolver el problema del otro”. Así, “lo que está sexuado es el que hace el amor, es el amante y en absoluto el amado”. Estas afirmaciones tienden a subrayar el problema de la actividad: imponer al *otro* una actividad que *me* es propia. Sin embargo, el texto se desliza abruptamente hacia la dimensión de la pasividad como cosificación del otro: un “mundo objetivamente de asexuados, con los cuales sólo pensamos *hacer* el amor”. De pronto Deleuze reprocha la posición *pasiva* que se fuerza a ocupar al amado (“como si el amor habitual y la pederastia no difirieran esencialmente”).

El otro “clásico”: actividad y pasividad en Fichte

Deleuze le reprocha a Sartre simultáneamente hacer del otro sexuado una proyección de la actividad del Yo, y relegarlo a un rol de mera pasividad. Esta ambigüedad puede clarificarse si tenemos en cuenta que en la concepción “clásica” del otro ambas dimensiones están efectivamente presentes: la proyección de *mi* actividad en el otro y la reducción del otro a un rol meramente pasivo. Esto se observa particularmente en el caso concreto de Johann Fichte (1762-1814). Si bien un conocimiento indirecto de su filosofía del Yo (basada exclusivamente en la popular fórmula Yo=Yo) puede hacer pensar que Fichte postula una suerte de solipsismo, el rol de la intersubjetividad es absolutamente constitutivo para el autor de la Doctrina de la ciencia:

El concepto de individualidad es, en la manera indicada, un *concepto recíproco* (...) Nunca es por consiguiente *mío*, sino, según mi propia confesión y la confesión del otro, *mío y suyo, suyo y mía*: un concepto común en el que dos conciencias se reúnen en uno solo.

No hay para Fichte yo sin otro yo. Es un otro *necesario* en tanto es la única manera de explicar a través de la libertad una acción que me *active*, que me exhorte a

actuar. Sin embargo, se trata de una mera repetición de mi estructura subjetiva (“mi juicio sobre él parte de mí (...) como no podría ser de otra forma en un sistema que tiene al Yo como fundamento”) o al menos de su principio fundamental: la libertad. Así, ese yo no es, propiamente, “otro”, sino *otro yo*. Exactamente lo que Deleuze le reprocha a Sartre: “*Autrui* sería simplemente otro YO”.

El otro abre un mundo para el Yo, pero ese mundo es, en principio, un mundo asexual. La relación recíproca necesaria entre los Yoes fichteanos carece de toda voluptuosidad. Si, como hace Sartre según Deleuze, cargáramos esa relación de sexualidad, entonces la *actividad* del Yo y la exhortación del otro Yo que es condición de posibilidad de esa actividad se transformarían en *deseo*. Pero este deseo sería inherentemente activo y el amado no sería “él mismo sexuado más que en la medida en que es amante”. Tendríamos, en suma, el aspecto de la crítica de Deleuze a Sartre que enfatiza en proyectar en el otro mi estructura yoica concebida (como lo hace Fichte) como actividad.

Ahora bien: que la relación de intersubjetividad fichteana no tenga un carácter sexuado no significa que Fichte no tematice la sexualidad. Fichte *deduce* la sexualidad en el marco del proyecto general de deducir la estructura social a partir de los principios de la *Doctrina de la ciencia*. Tal proyecto está expuesto en el *Fundamento del derecho natural*, y allí encontramos un anexo que se dedica específicamente a la cuestión sexual: el derecho de familia (o dicho de otra manera, Fichte concibe el derecho de familia desde una perspectiva específicamente sexuada). Allí encontramos que, donde aparece la sexualidad, el otro Yo (propiamente Yoico, es decir, racional y esencialmente activo) desaparece. Fichte inicia la exposición indicando que la división masculino / femenino responde “a la mera satisfacción del impulso” y obedece a la “necesidad de toda naturaleza orgánica”, es decir, al aspecto objetivo del mundo (independiente del Yo). Pero los principios básicos del idealismo de Fichte hacen que el carácter independiente del Yo de esas leyes y esas distinciones sea meramente aparente, fenoménico. Todo lo que es, es por el Yo. Por lo tanto, la distinción hombre / mujer tiene un origen ontológico y, en consecuencia, la sexualidad misma no es un fenómeno contingente: está fundado en “la ley de la naturaleza y la razón”. Al mismo tiempo, se trata de una distinción real:

la mujer no es meramente *otro hombre*. Ya no es “otro Yo” sino la contrapartida de la acción del Yo: la pasividad.

El carácter de la razón es la absoluta espontaneidad: el mero padecer por el parece contradice la razón y la suprime completamente. Según esto, no es contrario a la razón que el primer sexo se proponga como fin la satisfacción de su impulso natural, puesto que puede ser satisfecho por la actividad: pero es absolutamente contra la razón que el segundo sexo se proponga como fin la satisfacción del suyo, porque entonces se tendría que proponer como fin un mero padecer.

Al otro *Yo* no se le “confiere el sexo opuesto”, como indica Deleuze. El otro y la sexualidad se encuentran en una relación de exclusión recíproca. Si es otro, no es sexual; si es sexual, el impulso debe satisfacerse en un ser que es mero padecer, que no es por tanto racional, no es Yo, y no encuentra satisfacción en el acto sexual (que sólo satisface el Yo). “La mujer no puede entregarse al placer sexual para satisfacer su propio impulso”. Otra cosa *sería contraria a la razón*.

En suma: en el pasaje desde la tematización del otro al de la mujer, encontramos el deslizamiento que, en “Descripción de la mujer” parecía precipitado: del otro sexuado como actividad que no es sino la proyección de *mi* actividad y *mi* sexualidad, al otro sexuado como pasividad (donde “el amor habitual y la pederastia no difieren esencialmente”). En Fichte observamos que este desplazamiento no es contingente, sino necesario, es decir, deducido desde su fundamento de acuerdo a la tarea propia a la Doctrina de la ciencia.

Sin embargo, una lectura detenida del derecho de familia fichteano muestra que esta visión está contrapesada e incluso contradicha por la letra de Fichte. En primer lugar, atribuye a la mujer un instinto sexual específicamente femenino. Esto es, la sexualización, como querrá Deleuze, no es ya una mera proyección de la actividad masculina, ni su correspondiente pasividad, sino una *actividad particular* (en este caso, el amor). No por ello deja de ser *pasiva*, pero se trata de una pasividad constitutiva,

fundamentalmente constitutiva de lo real. Lo femenino es “el sistema de todas las condiciones para la generación de un cuerpo de la misma especie”, sin lo cual lo masculino “como principio motor” no podría dar génesis efectiva a su propia perpetuación como especie. Así, en lugar de ser una recuperación de un rol denigrado y secundario de la mujer, la mujer abre una dimensión ontológica propia: la actividad de la pasividad. Es decir, realiza un aspecto de la Doctrina de la ciencia que es habitualmente pasado por alto y que algunos intérpretes de Fichte, como Goddard, ponen en primer plano: “[El yo puro] es ante todo un ser receptivo, *pasivo*. La pasividad es aquí indisociable de la autoactividad (...) en el sentido en que la afectabilidad es lo propio de lo que es autoactivo, de lo que se aprehende como autoactividad”.

Sin embargo, si rizamos un poco el rizo, observamos que Fichte no logra de esta manera alcanzar lo que Deleuze está buscando: encontrar en la sexualidad al otro como tal. Aún si aceptamos la tesis de Goddard acerca de la pasividad constitutiva del Yo, la mujer sigue siendo otro Yo: mientras los otros hombres son la proyección de mi actividad constitutiva, la mujer es la proyección de mi pasividad constitutiva. Este dualismo implica: o bien *mi* actividad o bien *mi* pasividad. El par actividad-pasividad no sirve para pensar lo que se trata de pensar: el otro en sí mismo, con total independencia de mi Yo, mi mundo y mis determinaciones constitutivas.

Autrui como expresión de un mundo posible

La concepción clásica del otro debe, en definitiva, ser superada, para que la sexualización no tenga consecuencias perversas. La figura que Deleuze toma para emprender esta tarea es la de *Autrui*, que su amigo Tournier -también joven- está elaborando. Podemos imaginar las largas conversaciones que subyacen a este pasaje. Como indicamos más arriba, Tournier recién publicará su concepción acabada del concepto de *Autrui* en 1967 (más de veinte años más tarde), en la novela *Viernes o los limbos del pacífico*, “una profunda interpretación creativa del clásico modelo paradigmático de la mitología liberal que representa el Robinson de Defoe”. Los textos tempranos de Deleuze nos permiten saber que Tournier ya había elaborado en 1945 el aspecto fundamental del concepto: *Autrui* como “la expresión de un mundo posible”.

Autruí como expresión de un mundo posible devendrá la condición de posibilidad de *mi* Yo, intercederá para que el mundo en el que vivo sea *mi* mundo y no meramente un mundo impersonal. Lo único que hay, antes que *Autruí* aparezca, es un mundo que no depende de mí: “Las cosas no me esperaron para tener su significación”. Total inversión del punto de partida de Fichte: ya no el Yo, sino el mundo, un mundo que no me espera, un mundo sin Yo. Yo estoy en un mundo, un mundo que, por cierto, no es *mío*. “Yo no invento nada, no proyecto nada, no hago venir nada al mundo, no soy nada, ni siquiera nada, sobre todo no soy nada: sólo soy una expresión”. No *estoy* cansado. Sólo *hay* cansancio. “Porque mi fatiga no es mía, no soy yo que estoy cansado. «Existe lo que fatiga»”. No por ello el cansancio es abstracto, superficial. Todo lo contrario. Deleuze enfatiza en el espesor de la experiencia, la suma de determinaciones que la hacen concreta: “El gran sol redondo, la ruta que sube, esta fatiga en mis riñones”, dice en el texto del 45, y agrega para otro texto, publicado un año más tarde: “el polvo, las piedras”. Puede ser una experiencia hostil, pero también puede ser una experiencia agradable (“la alegría, el bienestar”).

¿Cómo deviene ese mundo *personal* si no es por acción de mi yo? Justamente, tal es el efecto de *Autruí*. El otro es el elemento que irrumpe en ese *mundo* indeterminado (*un* mundo fatigante) para marcar que es un mundo determinado, al lado de otras determinaciones posibles. Ese mundo en cuyo espesor yo me perdía hace instantes es determinado, limitado, por una singularidad que surge súbitamente: un “caminar ligero, un aliento calmo y una simplicidad: un mundo exterior donde no existe lo cansador”. En *Diferencia y repetición*, el ejemplo es menos apacible (el otro como “rostro aterrorizado”) pero no cambia lo esencial: la irrupción de una singularidad que expresa otro mundo posible, que no se compone con el mundo impersonal en el que me encontraba. Irrumpe así la *diferencia*, el límite entre aquel mundo en el que yo me perdía (sea fatigante, sea alegre, sea calmo) y el mundo posible que el otro expresa (sea el ligero, calmo y simple, sea terrorífico). El mundo se vuelve así determinado y, recién entonces *yo* emerjo. El Yo surge en la diferencia entre el mundo en el que yo vivía tranquilamente, en el que me perdía y hundía prereflexivamente, y el mundo posible que *Autruí* expresa. Con la irrupción de *Autruí*, el mundo fatigante ya no es *un* mundo,

sino *el* mundo, *mi* mundo. Soy *yo* el que está cansado: “transformación mágica de lo fatigante en fatigado”. Como en Fichte, es el otro el que hace surgir el Yo. Pero a diferencia de Fichte, es en su heterogeneidad, en su falta de composición y armonía donde este fenómeno acontece. Yo no soy el fundamento del *único mundo posible*, fundado en el Yo como condición, sino por el contrario que sólo puedo emerger cuando descubro que los mundos son muchos y por lo tanto debo ser condición de uno determinado: el fatigante.

La figura de *Autrui* presenta un importante problema. El joven Deleuze afirma que ese problema “no es el nuestro; sólo hemos hablado de él en la medida en que la descripción de la mujer no puede hacerse sin referencia a *Autrui*-varón”. Sin embargo, *Autrui* es nuestro problema, y justamente porque es exigido para la descripción de la mujer. ¿Cuál sería el problema? Que en la estructura-*Autrui* el mundo posible (lo expresado) y *Autrui* (la expresión) están escindidos. Por lo tanto, es posible para el Yo negar el mundo que *Autrui* expresa, reducirlo a simple ilusión. Los motivos para operar la escisión, para negar el mundo posible en tanto mera *ilusión, fantasía*, son poderosos y trascendentales: el surgimiento del Yo, la revelación de un mundo que es *mío* a través de la presencia del otro tiene una consecuencia dramática: “soy yo, yo solo: responsabilidad demasiado grande, es insoportable”. Yo soy demasiado grande para mí. Me encuentro al borde de la fractura. *Autrui*, en tanto causa esta crisis, en cuanto produce esta experiencia insoportable, aparece como el enemigo; eso explica “el odio respecto a *Autrui*”. Frente a esta alternativa misantrópica, Deleuze subraya la “visión optimista”, la posibilidad de amistad, de “formar un equipo” con el otro: “voy a superar mi fatiga, haré del sol y la ruta y de la fatiga misma motivaciones, me sacrificaré sin reciprocidad, sacrificaré esta fatiga que se ha vuelto mía”. Ya la mera existencia de una alternativa entre la misantropía y el optimismo da cuentas de la insuficiencia para hacer de *Autrui* una estructura trascendental. Pero a esto hay que añadirle que el optimismo resulta ciertamente ingenuo a la luz de los elementos indicados: la exigencia de *sacrificio* para la amistad y la experiencia insoportable que implica permanecer expuesto a la realidad del mundo posible expresado por el otro.

En la presentación que Deleuze realiza del concepto de *Autrui* en *Diferencia y*

repetición esta insuficiencia no parece superada. Si bien su ubicación estructuralmente significativa -esto es, la elección de *culminar* el libro con la exposición de *Autrui*- puede hacer pensar que este concepto podría ofrecer una especie de *cierre* a las problemáticas planteadas a lo largo de *Diferencia y repetición*, esto no es lo que ocurre (y, por cierto, el *nuevo estilo* que Deleuze está tratando de construir no lo requiere: el final no es el cierre, el rizoma no culmina, lo implicado nunca se despliega, nunca se explica). Deleuze reconoce en forma explícita la insuficiencia del concepto de *Autrui*: “para captar a *Autrui* como tal, tenemos derecho a exigir condiciones de experiencia especiales, aunque sean artificiales: el momento donde lo expresado no tiene (para nosotros) existencia fuera de lo que expresa”. La unidad de lo expresado y la expresión es *artificial*. En tales condiciones, si el rostro aterrorizado expresa un mundo terrorífico (como indica el ejemplo, el único ejemplo ofrecido en *Diferencia y repetición*), es natural que queramos reducir el terror a la fantasía, el rostro a algo inexpresivo. La artificialidad se impone, la escisión se hace inexorable. Si algún aporte hacen las últimas páginas de *Diferencia y repetición* a la presentación de *Autrui* en el texto de 1945, es manifestar de manera más aguda el peligro dramático de la escisión entre *Autrui* y el mundo posible que expresa.

En efecto, Deleuze indica que, cuando habla de un mundo posible, “por posible entendemos el estado de lo implicado, de lo envuelto, en su heterogeneidad con lo que lo envuelve”. Esta cita muestra la remisión del mundo posible que el otro expresa a la teoría de la intensidad que Deleuze elabora en el capítulo 5 de *Diferencia y repetición* (el mismo que incluye la exposición de la estructura-*Autrui*). La intensidad está implicada en sí misma, y está envuelta en las extensiones que experimentamos en el espacio y tiempo de nuestra existencia actual. La intensidad y la extensión son esencialmente heterogéneas. La extensión es lo más bajo, sometido a las leyes de la degradación y la entropía. Es la diferencia en su mínima expresión. La intensidad es lo más alto, el grado máximo de la diferencia, la clave de nuestra individualidad y nuestra potencia. Solemos interpretar la existencia del punto de vista de lo extensivo pero, nos dice Deleuze, es el modo más bajo de comprenderla: “[La diferencia es derrocada] por la extensión y la cualidad que recubren o explican la intensidad. La intensidad aparece

cabeza abajo bajo la cualidad y la extensión”. En el caso de *Autrui*: el mundo posible, implicado, es la intensidad, la diferencia en su máxima potencia. Ese mundo está cubierto por una extensión y una cualidad que le es heterogénea: eso que llamamos Yo. Solemos concebirnos a nosotros mismos desde el punto de vista del Yo, pero éste el terreno de las generalidades (“el Yo es el universal abstracto”), de las diferencias condenadas a anularse. Un mundo mediocre estaría compuesto sólo de la multiplicación de tales Yoes. Todo pasa a estar concebido desde su cara más baja “la explicación del otro por el yo representa una degradación”. No hay individualidad, sólo generalidad. La individualidad (*mí* “verdadero” Yo) sólo aparece con el mundo singular que Yo expreso (*mi* mundo, el mundo implicado que sólo Yo expreso) el cual tiene como contrapartida necesaria otro mundo posible que *Autrui* expresa. Pero si escindimos *Autrui* y el mundo posible que envuelve, si le quitamos la intensidad que implica, *Autrui* sería meramente otro Yo: una cáscara vacía. El otro como tal se pierde, su individualidad se pierde, porque esta está necesariamente ligada a la intensidad que se oculta en la extensión. Recíprocamente, yo me pierdo, cedo mi individualidad, paso a ser un mero sujeto, un hombre cualquiera, sin intensidad, sin potencia. La inmanencia se quiebra, las extensiones se apoderan de la tierra, condenándola a la extinción (dado que el aumento de la entropía es la ley de la extensión).

La mujer: el pliegue

“La estructura de *Autrui* representa la manifestación del nómeno, la subida de los valores expresivos, esta tendencia a la interiorización de la diferencia en fin”. Tales son las enigmáticas palabras finales de *Diferencia y repetición*. Allí aparecen casi de la nada la interioridad y el nómeno donde instantes antes teníamos implicación e intensidad. Más que “gérmenes del futuro Deleuze”, en “Descripción de la mujer” podemos encontrar pistas para desenredar este enigmático final. Como vimos, en el texto del 45 *Autrui* se presenta como un problema, problema que “no es el nuestro” pero que, sin embargo, lo es, en tanto la descripción de la mujer no puede hacerse sin referencia a *Autrui*. El problema era que la conexión entre *Autrui* y el mundo que expresaba era extremadamente frágil. Se trata, por el contrario, de encontrar una

conexión necesaria entre esa interioridad intensa (el mundo expresado) y la superficie (su expresión), entre las diferencias más bajas y las más potentes. La inmanencia, en fin.

El camino ya está señalado desde el principio del texto del '45, aunque el desvío por Tournier nos lo haya hecho quizás perder de vista: *sexualizar la filosofía*, es decir, sexualizar la figura de *Autrui*. Tal camino está insinuado en *Diferencia y repetición*, aunque no recorrido: “El amor comienza por un mundo posible en tanto tal, enredado en *Autrui* que lo expresa”. Es decir, el mundo posible es el *comienzo* del amor, en la medida en que ese mundo posible está enredado en *Autrui* (y no escindido de él). En otros términos: el mundo posible y su expresión por *Autrui*, están *enredados* en el amor. La sexualidad es un avatar de *Autrui*, un drama de la expresión. *Autrui* y el mundo posible se enredan tal vez, y allí comienza el amor, la sexualidad. Pero ese enredo permanece meramente *posible*, y así, en *Diferencia y repetición*, el problema de *Autrui*, tal como estaba planteado en “Descripción de la mujer” persiste. Y la filosofía permanece en sí misma asexual, y la sexualización (el deseo) como un avatar externo y contingente. Recordemos que el amor era la sexualidad específicamente femenina en Fichte, como proyección de *mi* pasividad.

El concepto de *mujer* aspira, justamente, a concretar la sexualización buscada, y a hacer de la filosofía una disciplina inherentemente sexuada. El logro sería significativo. Sin embargo, el concepto esbozado en 1945 es luego abandonado. *Autrui* retorna una y otra vez, pero la mujer no vuelve nunca más junto a él. Los motivos más probables los hemos señalado desde el principio: el joven Deleuze muestra una mirada denigrante sobre la mujer, que justificaría *avant-la-lettre* el maltrato recibido por parte de las feministas norteamericanas en su visita a Nueva York en 1975 y confirmaría el prejuicio señalado por Dosse: “el hombre es necesariamente un falócrata, y su caso se hace más grave si osa hablar de las mujeres y el deseo”. Algunas frases especialmente polémicas del texto del '45 podrían servir de titular catástrofe para el diario amarillo de la filosofía: “la mujer es conciencia inútil, no sirve para nada”; “su lugar no es el exterior, sino en el hogar, en *el interior*”; “es sabido que la mujer miente”; “la mujer es un objeto de lujo”. Las referencias al maquillaje, el secreto y el sueño como aspectos

que parecieran pertenecer a la esencia de la mujer terminan de componer un cuadro escandaloso. Estas frases expresan una cosificación de la mujer, desde una mirada masculina aplanadora.

Algunos de estos títulos catástrofe quedan sin embargo impugnados a lo largo de una lectura atenta. No se trata de rasgos de la mujer, sino de los peligros que, justamente, tiene una mirada violenta (“sádica”, dice Deleuze) a través de la cual el sádico destruye la unidad característica del concepto de mujer que Deleuze está construyendo. El objetivo del concepto de mujer es, recordemos, sexualizar la filosofía del otro de Tournier. Sexualizar *Autrui* (y no, como hizo Sartre, de sexualizar el otro clásico, el otro concebido meramente como *otro yo*), para resolver el problema de *Autrui*. Y si el problema de *Autrui* era que estaba escindido del mundo posible que expresaba, es decir que lo expresado y la expresión estaban escindidos, sexualizarlo no es otra cosa que construir un concepto que permita unificar lo expresado y la expresión, hacerlos inescindibles. O, lo que es lo mismo: sólo la sexualización permite unificar expresión y expresado y hacer del mundo *posible* un mundo *real*. En “Descripción de la mujer”, tal es precisamente el rol del concepto de *mujer*. En la mujer, el interior *es* exterior mediante una *torsión*: “La pura conciencia, la conciencia de sí lleva la materia que afecta a un coeficiente cósmico, la *tuerce* en un retorno a sí”. La torsión no es un avatar de la exterioridad, sino un enredo absolutamente ontológico. Se anticipa de esta manera el concepto de *pliegue* al cual Deleuze dedicará su libro sobre Leibniz de 1986 y que estaba ya implícito en el concepto de “intensidad” de *Diferencia y repetición* (la intensidad como diferencia esencialmente *implicada*).

En el texto del 45, este carácter de *pliegue* de la mujer se revela en la caricia. “La caricia en efecto niega todo espesor, *pliega* sin cesar la exterioridad, la ingresa en sí misma, la hace interior a sí misma, trazando una curva delicada y suave”. En la caricia, acariciando o deseando acariciar esa mujer que encarna todo el deseo desbordante del joven Deleuze, surge el pliegue. Pliegue que no es otra cosa que esa torsión, ese enredarse de los planos de la ontología. Es en el pliegue donde el interior es *interior del exterior*, donde la materia se espiritualiza, donde la superficie se hace profundidad, donde el espacio se hace tiempo. Caricia tras caricia. No una caricia

mágica que revela el secreto oculto bajo la piel, sino una sexualidad que recorre los infinitos pliegues de manera infinita.

La contracara de la caricia es el sadismo: “El sádico le dice a la mujer: sentate y plegá tu frente”. El sádico, como vimos más arriba, quiere transformar a la mujer en *Autrui*, imponerle su estructura. Quiere deshacer el pliegue femenino, la multiplicidad inherente al pliegue que constituye a la mujer. Porque las arrugas femeninas son esencialmente múltiples, son como “mil pequeñas fisuras en desorden y torpes, cortas, renuncian rápidamente, se retoman en otra parte”. El sádico en cambio le exige: “sentate y plegá tu frente”; busca así reprimir la multiplicidad, reducirla a la unidad: la unidad de una única arruga en la frente. Esa única arruga larga, bien dibujada, remite a ese determinado mundo exterior. Un signo único para un mundo despótico.

Pero la unidad de este sádico despotismo, lejos de ser signo de una fortaleza, es marca de la fragilidad. La unidad en un punto único (la soberanía de la arruga de la frente masculina) es inescindible de la fragilidad del vínculo entre *Autrui* y su mundo: un virtual que puede ser negado, rechazado como simple fantasía. Sólo la mujer puede, en sus mil pequeñas fisuras, en su carácter de *pliegue* unificar efectivamente los planos escindidos por la historia de la filosofía: espíritu y materia, conciencia y cuerpo, interior y exterior. A lo cual se le añaden preocupaciones deleuzianas que lo acompañarán a lo largo de su obra: unificación de ligereza y pesadez, de superficie y profundidad (“lo más profundo es la piel” dice la contratapa de la *Lógica del sentido*), a partir de una prioridad ontológica de los valores *menores* de la historia de la metafísica: lo ligero y lo superficial.

La unidad será señalada como “conciencia pura”. Fichte aparece una vez más como referencia. Pero a diferencia de la filosofía de Fichte, esa unidad no puede estar en el Yo, porque caeríamos en un peligro aún más grave que la escisión: perder la otredad. La unificación de la conciencia tiene que darse *en otro*. La fórmula de Rimbaud, “*Je est un autre*”, que hará fortuna en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, toma un nuevo sentido. En *Diferencia y repetición*, el sentido es el convencional: “Cogito para un yo disuelto: el Yo del «Yo pienso» comporta en su esencia una receptividad de intuición respecto a la cual, ya, YO es otro”. Pero la mujer

nos trae una nueva dimensión: Yo soy otro respecto a mi propia pasividad, pero al mismo tiempo es *en otro* (el auténtico otro que Deleuze está buscando, la mujer) donde esa fisura, esa disolución, encuentra su unidad. Una unidad que le es ajena, esencialmente ajena, marcada por la otredad absoluta. Una unidad que es, en rigor, *univocidad*, inmanencia, ya que implica que mi pasividad no *me trasciende*, que sólo trasciende a mi Yo.

A lo largo del texto del '45, Deleuze se va desviando hacia uno u otro polo de aquello que en la mujer se encuentra unificado. Dos veces se refiere Deleuze explícitamente al peligro de escisión que hemos señalado: “el peligro que pesa en toda mujer de perder esa conciencia y no ser más que un vientre, una materialidad desbordante”; “un doble peligro pesa sobre la mujer”. Se trata, en suma, del peligro de caer en uno u otro de los polos que se presentan unificados en la mujer: lo expresado o la expresión. Esta advertencia debe acompañar la lectura del artículo: los polos que el concepto de mujer unifica, tomados en forma aislada, lo traicionan.

Se configuran así dos series que recorren el texto. Una: lo expresado – la materialidad – lo exterior – el cuerpo – la carne – la pesadez – la cosa – el espesor – maquillaje (“*grain de beauté*”), el mundo posible. Dos: la expresión, la inmaterialidad, lo interior – el secreto – la mentira – la conciencia – la ligereza – conciencia inútil – lujo – superficie - maquillaje (pecas) - noúmeno – narciso. La configuración en series permite clarificar algunas zonas oscuras del texto. Vemos de qué manera la mayoría de las frases polémicas y de carga misógina obedecen a descripciones unilaterales. Cuando Deleuze describe el secreto y la mentira, no está describiendo a la mujer, sino uno de los polos que ella necesariamente unifica. Decir “el lugar de la mujer es la casa” implica escindir lo interior de lo exterior (la casa es la “pureza monstruosa de una vida interior” que no puede identificarse con la esencia de la mujer). Decir que la mujer es un objeto de lujo es hacer sólo énfasis en la ligereza. Decir que es sólo *cosa*, enfocar en su materialidad desbordante (peligro inminente ante la sensualidad y el deseo) es caer en la unilateralidad contraria: el peso desgraciado. Cuando habla de mujeres “demasiado jóvenes” o “demasiado viejas” señala la mediocridad del tiempo escindido (que, unificado, es fuerza vital, productor de las figuras empíricas de la temporalidad).

Un rasgo unilateral es especialmente peligroso, ya que es conceptualmente tentador: la identificación de la mujer con el nómeno (que se ubica en la serie de la inmaterial). En determinado momento del texto, Deleuze parece sugerir que la mujer es en efecto el nómeno: “el nómeno es verdaderamente el símbolo del interior en el exterior el cual, más allá de su exterioridad, mantiene su ser de interior”. Sin embargo, en las últimas líneas deja claro a qué serie pertenece el nómeno: “peças, reflejo de Narciso, nómeno”. El nómeno *es* el exterior del interior, pero por sí mismo es unilateral, sólo apariencia, una exterioridad inmaterial, fantasía, delirio. Una “cosa en sí”: una exterioridad pura que pierde por tanto toda materialidad, no puede ser tocada, intuida, vivida. No es el concepto de nómeno el que da realidad a esta extraña mujer que Deleuze, sino la mujer la que da realidad al nómeno que en Kant quedaba abstracto y era sostenido dogmáticamente. Para Deleuze, con Kant comienza la historia donde “yo soy otro”. Pero los conceptos kantianos fracasan en recuperar la unidad. El nómeno kantiano es pura exterioridad. Es inmaterial, mero reflejo (de un Yo que no es nada más que su propio repetirse a sí mismo: Narciso). El nómeno está, como indica *Diferencia y repetición*, vinculado a la estructura *Autrui* y todos sus problemas que ya hemos señalado: “La estructura de *Autrui* representa la manifestación del nómeno”. Sólo la mujer deleuziana le permite ser, efectivamente, símbolo del interior en el exterior.

Pensar a la mujer como nómeno es pensarla como mera inmaterialidad, mera superficie, mera imagen: objeto de lujo. Es tan unilateral como pensarla como carne, materialidad y cosa empírica. Todas las concepciones unilaterales de lo femenino son esencialmente *violentas*: de allí la figura del sadismo que ya mencionamos, y aquí se comprende plenamente. “Llamo sádico al hombre que experimenta placer cuando ve que la mujer expresa un mundo exterior”. El sádico trata a la mujer como a *Autrui*, trata de imponer la estructura *Autrui* a la mujer, es decir, ejerce la violencia para escindir aquello que en la mujer está indisolublemente unido: la expresión y lo expresado.

Empirismo trascendental como lo trascendental de la más baja empiria

La mayoría de las frases escandalosas de “Descripción de la mujer” responden

entonces a descripciones unilaterales de los aspectos que el concepto de mujer unifica. Sin embargo, esto vale para la inutilidad, la mentira, el carácter de objeto de lujo, el secreto y, sólo en parte, el maquillaje. Otros aspectos pertenecen, ineludiblemente, a lo que Deleuze entiende por esencia de la mujer, y dan muestra de sus prejuicios falócratas. Incluso los ejemplos elegidos para describir los polos son desafortunados, y cargados de los peores prejuicios de género.

Podríamos, en aras de salvar a Deleuze de sí mismo, dejar de lado estos rasgos empíricos irritantes, y limitarnos a su carácter trascendental, que resume bien la concepción de la mujer como pliegue. Esto implicaría sin embargo “tirar al bebé con el agua del baño”, ya que esa descripción empírica muestra cuál es en “Descripción de la mujer” el disparador *sensible* del trabajo trascendental que anima el texto y la obra de Deleuze. Apartar la mirada es una mala estrategia, porque el carácter monstruoso devela la clave del empirismo trascendental. Lo mismo ocurrirá en el otro extremo de la obra deleuziana cuando, en su último texto (el célebre “La inmanencia: una vida...”), la chispa que enciende la mecha es también vil y despreciable: la crueldad y la bajeza del Riderhood de Dickens abre las puertas del campo trascendental. El empirismo trascendental deleuziano no implica una apología de lo dado, sino la reflexión acerca cómo es posible que, afirmando lo dado (a nosotros pero, fundamentalmente, *en* nosotros), en su bajeza, accedamos al campo trascendental donde yacen las posibilidades de transformarlo.

Ocurre que la sensación es inherentemente impura (de allí la tentación de muchos filósofos, de Platón en adelante, de erradicarla). Sin embargo, para Deleuze no hay pensamiento sin *sentimiento*. Para no caer en el empirismo vulgar y la aceptación acrítica de lo dado, es necesario un “encuentro fundamental” que permita alcanzar lo que en *Diferencia y repetición* llamará un uso *trascendente* de la sensibilidad: “hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es objeto de un *encuentro* fundamental (...) La sensibilidad, en presencia de lo que sólo puede ser sentido (lo insensible al mismo tiempo) se encuentra ante un límite propio -el signo- y se eleva a un ejercicio trascendente – la enésima potencia”. Es indispensable el encuentro fundamental con algo que marca el límite de la sensibilidad y *fuerza a pensar*. Para el joven Deleuze, es

la mujer. Podemos arriesgar: alguna mujer en particular, algún encuentro fundamental de carácter erótico que le ha marcado ese límite, que ha producido la experiencia de un arrancarse de sí, de la fractura de su Yo, el hecho de la experiencia irrefutable de algo irreductible a la estructura del Yo. “El amor, cuando es amor vivido, es deseo”. Un deseo muy concreto (mucho más concreto, me atrevería a decir, que el deseo universalizado del *Anti-Edipo*; como bien observa Sutter, el deseo deleuziano se vuelve más abstracto a medida que avanza su obra). Deseo singular: un vientre, una piel, un rostro plagado de pecas. “Una interioridad enorme, caliente y viviente”: el joven Deleuze tiene algo muy concreto en mente. Así lo analiza Sutter: “Cuando describía estos diferentes tipos de chicas como fuente de una disrupción en el orden de la ley, hay que entender necesariamente que las chicas eran, por sobre todo, la fuente de una disrupción para él mismo y, fundamentalmente, para la filosofía que estaba tratando de establecer”.

El joven Deleuze parte de una mujer empírica, muy probablemente en una mujer determinada mezclada impuramente con los prejuicios que carga en forma acrítica. Pero la mujer no se reduce a la amada: “la amada es individual, es *ésta* mujer”. La amada es materialidad desbordante, el encuentro de la sensibilidad con algo *demasiado* grande para ella: la voluptuosidad extrema es para el joven Deleuze lo *insensible* que no puede sino ser sentido. Así, es obligado, por primera vez, a *pensar*: “el elemento más alto de una sensibilidad trascendente, el *sentiendum*; y, de facultad en facultad, en fondo se encuentra llevado al pensamiento”. Una mujer empírica ha despertado en él un deseo particular, una voluptuosidad incontenible ante una piel que revela la ansiada calidez interior. Sensibilidad impura, cargada de la bajeza del plano extensivo y teñida de la red de prejuicios machistas a través de la cual Deleuze la percibe. Pero esa voluptuosidad es el *sentiendum* que enciende la mecha explosiva y lo lleva hasta el pensamiento, lo trascendental. El concepto de mujer que así se esboza no reivindica la violencia, la desvalorización, ni la atribución de superficialidad frívola a lo femenino. La mujer no es pensada como mera carne, ni mero lujo. No es lo exterior ni lo interior. Es torsión, es pliegue, es multiplicidad. A través de ella, Deleuze logra esbozar una filosofía sexuada, para un otro auténticamente trascendental.