

# CUIDADO DE SÍ, CUIDADO DEL *OTRO*. ALTERIDAD Y SENTIDO EN GILLES DELEUZE (I)

LEÓN IGNACIO ESCUTIA

*UNED*

¿Qué le sucede a un hombre solo,  
sin el Otro [*autri*], en una isla desierta?

Esta es la pregunta que podría resumir la tarea de reflexión realizada por Deleuze en el apéndice IV de la *Lógica del Sentido* titulado “*Michel Tournier y el mundo sin el otro*”<sup>1</sup> y que, a su vez, respecto a la reflexión que nosotros pretendemos llevar a cabo, nos deja dos preguntas que habrán de estar presentes a lo largo del desarrollo de nuestro trabajo, sobrevolándonos, y llevándonos a divergir. Por un lado: ¿qué cuidado de sí puede llevarse a cabo en un mundo insular, solo, sin el otro? Esta pregunta lleva a la segunda que será aquélla que demandará una atención prioritaria en vista de su fundamental importancia: ¿qué *sí mismo* puede darse sin el otro? Es más, ¿puede darse acaso el *sí mismo* sin el otro? ¿Qué es el *Otro*? Pero a su vez, esta segunda pregunta nos hace volver sobre la primera, se abalanza sobre ella y desmiente toda prematura respuesta a la misma. Por ello, el *cuidado* que aquí vamos a ejercitar es aquél que menta el término alemán *Sorge*, el cual quiere decir *cuidarse de, preocuparse por, atender a...* Pero este término también quiere decir algo más, pues como sabemos por Heidegger se trata de un *cuidado*, de una atención y preocupación por aquello en lo que ya se está<sup>2</sup>. En efecto,

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, París, 1969. Hay traducción al castellano de Miguel Morey y Víctor Molina: Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 2016. El apéndice que aquí referimos y que servirá de eje central a nuestra reflexión se encuentra en la segunda parte de los apéndices de la obra: *Fantasma y Literatura Moderna*, pp. 348-369.

<sup>2</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, trad. al castellano de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Trotta, Madrid, 2012. En la edición en castellano aquí citada el traductor nos brinda un cuidadoso y esmerado trabajo de traducción mediante el que procura dar detenida cuenta del significado de los términos empleados por Heidegger, y la significación que éstos tienen en el contexto de su pensamiento. Es interesante pararse en la nota a la p. 211 en torno al término *Sorge* (p. 479). Allí J. E. Rivera explicita lo siguiente: “el cuidado debe ser entendido en este contexto en el sentido del conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano: un cierto mirar hacia

tal y como habremos de desentrañar aquí, el *Otro* es algo más que un mero objeto o un mero sujeto, es decir, algo más que algo ente que se añadiera al darse ya de los entes en nuestro horizonte trazado. *Cuidar del otro* será por tanto atender al otro en la dimensión ontológica que el propio Deleuze le otorga, y *cuidar de sí mismo*, en definitiva, será *cuidar* del otro en tanto condición respectiva del sí mismo pero, ¿qué es el *sí mismo*? La pregunta por el *sí mismo* sólo puede ser efectuada entonces desde la pregunta por el *Otro*. Sin embargo, Deleuze no se limita a determinar esta relación condicional entre el otro y el sí mismo, ese no es el fin al que su pensar se dirige (al menos no de manera exclusiva), por el contrario es la primera pregunta que hemos planteado, aquélla que reza: ¿Qué le sucede a un hombre solo, sin el Otro, en una isla desierta? Es esta pregunta -como decimos- aquélla que constituye el eje central de su reflexión y aquélla que determinará por tanto nuestra tarea, cuidar de qué le sucede al hombre solo, en un mundo insular, sin el otro.

## LA ISLA DESIERTA

Sin embargo, es preciso preguntarse previamente a sumergirnos en el centro de nuestra reflexión cómo llega el hombre a estar solo, sin el otro, en el mundo insular. Porque a primera vista, según lo dicho, podríamos pensar que este «...en la isla...» se añade como un predicado más al hombre-sujeto, es decir, de tal modo que el *estar en la isla* fuera un accidente más, perteneciente al estado de cosas resultante de la simpatía momentánea de la isla y el hombre en tanto cuerpos. Sin embargo, es precisamente esta simpatía la que hace brotar un hombre otro: el hombre solo, sin el otro, en la isla. Pero es la isla y sólo la isla la que afrenta al hombre a la soledad absoluta, la que le empuja a estar irremediabilmente solo sin el otro. En un breve pero fascinante texto en torno

---

delante, un atenerse a la situación en la que ya se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra”. Cabe advertir que no tratamos aquí de llevar a cabo la importación de un término heideggeriano para la resolución de problemas que no pertenecen de forma directa al pensamiento del filósofo alemán y que al tiempo, son ajenos a la topología conceptual desplegada por el propio Deleuze. Tal intromisión resultara indeseable e ilícita en la medida en que nada hay en el texto de Deleuze que remita de forma concreta a la problemática del otro que Heidegger despliega en *Sein und Zeit* (mitsein) o que hiciera lícito abordar la problemática deleuziana con términos importados del filósofo alemán como si, acaso, la terminología desarrollada por el pensador francés resultara insuficiente. Por el contrario, lo que tal indicación en torno a este término pretende poner de relieve es lo siguiente: el *cuidado de sí* aquí considerado es un ocuparse del otro en tanto estructura ontológica, estructura en la que ya se está y que determina el modo de estar de los entes en medio de los cuáles se está, estructura sin la cual el mundo perceptivo y el acontecer del Ser, cada uno por su parte, funcionarían de distinto modo. El pensamiento del *cuidado* aquí propuesto, por tanto, no trata meramente de un *atender a* la problemática del *Otro* y de la alteridad constituyente en Deleuze, sino que, siguiendo al mismo Deleuze, se trata de un *cuidar* de aquello en lo cual ya se está, y de *cuidar*, siguiendo a Tournier, dónde se podría estar si el Otro no estuviera. Tómese por tanto la indicación de la significación de este término en el pensamiento de Martin Heidegger aquí referida como una indicación acerca de la perspectiva adoptada por nuestra parte respecto a la reflexión que pretendemos llevar a cabo sobre este *cuidado de*, este *atender a* que aquí nos exhorta, en base a las connotaciones que tiene esta reflexión en el original pensamiento del propio Deleuze.

a las islas desiertas Deleuze describe dos clases de islas<sup>3</sup>: por un lado hallamos *las islas continentales*, éstas se han desgajado de la primigenia masa continental a la que pertenecían, han llevado a cabo una exitosa separación de aquello que hasta entonces las retenía; surgen, por tanto, de una fractura. Por otro lado, se encuentran *las islas originarias*, las cuales han emergido del fondo del océano en una lucha contra éste, o bien, en su retirada, han emergido cual tesoro terrestre, cual punta de lanza de la tierra<sup>4</sup>.

En cualquier caso, la isla ya se encuentra ahí antes que el hombre y, lo que es más obvio –pero en ningún caso menos relevante–, la isla ya se encuentra desierta antes de la llegada del hombre, y nada puede hacer éste por librarla de su condición, ni siquiera al habitarla deja ésta atrás su condición de desierta. La suma de un segundo habitante tampoco pondría fin a esta situación, como ocurre con la llegada de Viernes; ni siquiera la presencia de alguna suerte de población indígena la resolvería. Es imprescindible en tal caso preguntarse por esta deserticidad necesaria de la isla, por qué nada inmuta su desierto, por qué nada altera su condición, su radical separación. Es aquí donde reside su drasticidad: la isla sigue desierta también después de la llegada del hombre. El suelo de la isla puede ser más o menos rico, podría incluso estar desprovisto de cualquier hierba o, por el contrario, brindar los más suntuosos frutos. Nada de esto altera su desierto, pues éste lo ha proyectado hacia fuera; es el océano que la rodea aquello que la separa y la vuelve inhabitable<sup>5</sup>, aquello que la recoge y la acecha, proyectándose incluso en el azul del cielo a través del reflejo marino, envolviéndola en un desierto de casi 360°. Es la isla la que desertiza a Robinson, la que lo hace separarse, es su desierto aquello que le anega al otro. Podríamos decir que es la isla quien habita a Robinson y no al revés, dando lugar a un Robinson insularizado. *Desertización*.

El hombre recrea en su imaginación el movimiento de las islas en sus dos variantes, origen y separación. Es el hombre ahora el que se separa del mundo al estar en la isla, y es

<sup>3</sup> El texto al que nos referimos, titulado: “Causas y razones de las Islas Desiertas”, se encuentra recogido en: Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974 (édition préparée par David Lapoujade)*, Les Éditions de Minuit, París, 2002. Hay traducción al castellano de José Luis Pardo Torío, véase: Gilles Deleuze, *La Isla Desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, edición preparada por David Lapoujade, Pre-textos, Valencia, 2005, pp. 15-20. Este texto fue elaborado por el pensador francés durante los años cincuenta y parece prefigurar ya, a modo embrionario, ciertos aspectos que desenvolverá el posterior Robinson de Tournier (1967), éste puede ser el mayor síntoma de la inquietud en torno a la *hipótesis Robinson* de la pareja Deleuze-Tournier, quienes –como sabemos– mantenían una estrecha e intelectualmente fecunda amistad. No obstante, debe señalarse que el interés por la cuestión del otro, de la alteridad y la diferencia, constituyó para nuestro autor una inquietud constante ya desde su juventud. Así, podemos encontrar un polémico texto escrito por un joven Deleuze que apenas contaba con 20 años mientras cursaba sus estudios de *khâgne* en el liceo Louis-le-Grand. El texto, que según se narra no pasó inadvertido por las problemáticas afirmaciones sobre la mujer que contenía y cuyo título reza: “Descripción de la mujer. Para una filosofía sexuada del otro”, se publicó en la revista: *Poésie* 45, n°28, oct.-nov. de 1945, p. 28-39, y se trata de la primera publicación que llevara a cabo Deleuze, síntoma de la gran importancia que la cuestión de la alteridad ha tenido para el autor a lo largo de su reflexión filosófica. Hay traducción al castellano de Pablo Ires y Sebastián Puente, véase: Gilles Deleuze, *Cartas y otros textos (compilado por David Lapoujade)*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2016, pp. 279-292.

<sup>4</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *La Isla Desierta y otros textos*, Op. Cit., p. 15.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 18.

el hombre aquél que recrea el origen, es a través suya que retorna el movimiento de origen a partir de su *devenir isla*. La *insularización* del naufrago consiste en repetir los dos movimientos de la isla, *separación y origen*, de modo que si llega a estar lo suficientemente separado y llega a ser lo suficientemente creador, el hombre será conciencia de la isla, recreando sus dos movimientos dinámicos hasta tomar conciencia de sí misma como isla desierta, *insularización-desertización*<sup>6</sup>. Lo que allí se halla ahora entonces, en el tiempo que llega el *White Bird*, no es un hombre, si acaso un hombre extraño, un pseudo-hombre, conciencia dinámica de la misma y el océano<sup>7</sup>. Por ello, el hombre no puede habitar la isla. Si éste ha llegado a hacerse lo suficientemente insular en los dos movimientos de la insularización que lo recorren, lo único que habrá hecho es hacerse uno con la isla, recrear los movimientos de la isla, ser, en definitiva, conciencia de la isla y, en consecuencia, consagrar su desertitud y, al tiempo, su propia deshumanización, sin embargo, ¿qué es la isla sino un acontecimiento? Pero esta desertitud, esta deshumanización, *insularización* en definitiva<sup>8</sup> ¿No son acaso sino la ausencia del otro? ¿Qué es la desertitud sino la inhabitabilidad? ¿Y qué es la inhabitabilidad sino la separación, la imposibilidad del otro, su denegación, su *agotamiento*? En último término, ¿qué es la deshumanización sino la pérdida del otro, el *devenir isla* de Robinson?

Aunque la noción de *devenir* pertenece a un período posterior dentro del pensamiento de Deleuze, nos parece pertinente introducirla como posible lugar desde el que pensar aquello que hemos denominado la *insularización* de Robinson. Como sabemos el *devenir* no opera mediante filiación, no se trata de ir en pos de un modelo, sino que es más bien un pacto, un contagio, una alianza, establece encuentros y relaciones disimétricas. La abeja y la orquídea llevan a cabo un enlace entre dos reinos. El *devenir-orquídea* de la abeja que ahora funciona como una parte más del aparato reproductor de ésta, el *devenir-abeja* de la orquídea que deviene órgano sexual para la abeja<sup>9</sup>.

El *devenir* hace surgir un *otro* del individuo, no se trata de una identificación de dos o más términos, tampoco de ir del uno al otro al modo de un intercambio, el *devenir*

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 17.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 17: “Claro que, a la pregunta favorita de los antiguos exploradores —«¿Qué seres existen en la isla desierta?»— sólo cabe responder que allí existe ya el hombre, pero un hombre extraño, absolutamente separado, absolutamente creador, en definitiva una Idea de hombre, un prototipo, un hombre que sería casi un dios, una mujer que sería casi una diosa, un gran Amnésico, un Artista puro, conciencia de la Tierra y del Océano, un enorme ciclón, una hermosa hechicera, una estatua de la Isla de Pascua. Esta criatura de la isla desierta sería la propia isla desierta en cuanto que imagina y refleja su movimiento primario. Conciencia de la tierra y del océano, eso es la isla desierta, dispuesta a reiniciar el mundo.”

<sup>8</sup> Los movimientos de insularización-deshumanización del hombre y los movimientos de separación-creación de la isla son dos series enlazadas, de modo que la insularización incluye los momentos de separación y creación, pero a su vez, este movimiento de separación es el movimiento de deshumanización en tanto la separación es la caída de una estructura, caída que a su vez atraviesa diversas fases que tienen un correlato en fases paralelas de creación diversas: “la isla cambia de figura en el curso de una serie de desdoblamientos, así como el propio Robinson cambia de forma en el curso de una serie de metamorfosis. La serie subjetiva de Robinson es inseparable de la serie de estados de la isla.” (Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., p. 349)

<sup>9</sup> Cfr. Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Dialogues*, Gallimard, París, 1977. Véase la traducción al castellano de José Vázquez Pérez: Gilles Deleuze & Claire Parnet, *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 2013, pp. 6-7.

modifica tanto a aquello que deviene como a aquello que se deviene. Esto podría resultar confuso respecto a la idea de la deriva de Robinson hacia un hombre extraño, un “hombre otro”; sin embargo, tal y como veremos, este “hombre otro” no menta el surgimiento de un nuevo hombre, no se trata del surgimiento de una nueva individualidad, del paso de *A* a *B*, se trata de una desterritorialización mutua. Hay un *devenir-isla* de Robinson, y un *devenir-mundo* de la isla. Sin embargo, se trata de algo más, hay un devenir mutuo, paralelo, hacia la *insularización*, hay una desterritorialización doble, el *devenir-isla* de Robinson no deja intacta la isla, ni siquiera la robinsoniza sin más, sino más bien la hace fugarse, liberarse como *acontecimiento: insularización*. Como ya hemos anticipado, la relación de Robinson con la isla pasa por la pérdida del otro, y produce una disolución de la subjetividad de Robinson, de manera que nos hallamos ante una disolución del par *sujeto-objeto*. El proceso de Robinson pasa por la quiebra de las estructuras mayoritarias, quiebra que alcanza su clímax con la llegada de Viernes; esta supone el desmoronamiento del orden económico y moral impuesto en un principio por Robinson en la isla, plagado de vestigios humanos: la regulación del tiempo por la clepsidra, el orden frenético de producción disfuncional que estalla literalmente, las leyes que Robinson había instaurado, etc. Sin la estructura *El Otro* la estructuración de orden mayoritario torna disfuncional<sup>10</sup>: el barco que es demasiado pesado como para ser desplazado hasta el agua o la superproducción acumulativa donde el mal es consumir en tanto no hay otro que consuma y se consume sólo para sí<sup>11</sup>. Viernes es la fisura definitiva respecto a la forma mayoritaria encarnada en esos órdenes impuestos por Robinson, la línea de fuga, *devenir-Viernes* que da lugar a *otro* Robinson, a *otra* isla, a *otro* Viernes. Esta fisura es una desterritorialización que a través de las quiebras narradas da lugar al paso por una serie de estados, en un proceso de disolución de la subjetividad, que acaba incluso por hacer de Robinson “conciencia” de la isla, o, más bien, conciencia de la isla en tanto *acontecimiento*. Sin embargo, no ha de entenderse este *devenir isla* como una mera homogeneización o identificación. La disolución del par *sujeto-objeto* podría interpretarse como el dar lugar a una multiplicidad heterogénea orgánica, de tal modo que debiéramos comprender la isla más bien como un organismo heterogéneo, constituido por partes diferenciadas, dentro del cual Robinson sería una parte más; de ahí que como conciencia, en la pérdida del otro, no operaría más a través de una distinción de su conciencia respecto de la isla, esto es, de aquello de lo cual es consciente, sino que ahora Robinson sería la conciencia que la isla tiene de sí misma, isla de la que Robinson sería una parte orgánica más. Ésta es –podría decirse– la interpretación de la *profundidad*

<sup>10</sup> Véase un interesante artículo de Teresa Oñate y Zubía donde se lleva a cabo un análisis de la conexión entre postmodernidad y crítica feminista desde la perspectiva de la desestabilización de las estructuras mayoritarias y de una noción de identidad unificada y centralizada a través –entre otros paradigmas– del Robinson de Daniel Defoe: Teresa Oñate y Zubía, “Feminismo Alternativo y Postmodernidad Estética”, publicado en AAVV. *Reflexiones sobre arte y estética. En torno a Marx, Nietzsche y Freud.*, Fundación de Investigaciones marxistas, José Vidal [Ed.], Madrid, 1988. También puede leerse este artículo en: Teresa Oñate y Zubía, *Materiales de Ontología estética y hermenéutica* (Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I), Paloma Oñate [Ed.], Dykinson, Madrid, 2010.

<sup>11</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., p. 362

que entiende tal caída como una mezcla disolvente, un proceso de identificación de un término en otro. Pero hemos de interpretar la caída del par *sujeto-objeto* de modo muy distinto, como –efectivamente– la pérdida de la funcionalidad de una estructura, un deterioro que no cesa hasta acabar por derrumbarla y que libera aquello que apresaba ésta bajo sí. No podría tratarse entonces de una inserción de Robinson en un ser superior, sino más bien de un Robinson que ahora sólo es una singularidad atravesada por aquello que daba lugar al par *sujeto-objeto*; Robinson es un puñado de singularidades recorridas por un acontecimiento, que ahora se libera desencarnadamente tras la caída del par, el *acontecimiento* mismo, *Insularización*. La isla es el acontecimiento, o Robinson o Viernes; *insularizar/devenir isla, devenir Robinson, devenir Viernes*<sup>12</sup>.

## EL MUNDO SIN EL OTRO

El tránsito ya anunciado, la insularización de Robinson, no es sino aquello que narra la novela de Tournier<sup>13</sup>: aventuras en un mundo insular en la ausencia del otro. Aun queda por discernir si es la propia geografía la que deniega al otro, o si es la ausencia del otro la que hace desierta a la isla y determina así la geografía, o bien, si ambas series son paralelas respectivamente y no pueden entenderse la una sin la otra aun manteniéndose diferenciadas. En cualquier caso, podemos notar al otro por los efectos de su ausencia y dar, al tiempo, con los efectos de su presencia a causa de la diferencia que enlaza, diferencia mediante la cual se reconocen ambas.

«mi visión de la isla se reduce a ella misma, lo que de ella no veo es un desconocido absoluto, por todas partes donde no estoy actualmente reina una noche insondable»<sup>14</sup>

Los primeros efectos de la ausencia del otro conciernen a la percepción espacial. Lo que ahora se presenta se sostiene sobre un profundo y oscuro abismo. «A partir de ese momento se encontraba rodeado de objetos sometidos a la somera ley del todo o nada»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Aun así y en cualquier caso, no debe tomarse la isla –como ya advertíamos– por un nuevo sujeto, por un nuevo individuo, sino que como veremos con más detenimiento la isla es la *insularización*, aquel *devenir* que acontece tras la pérdida del otro, pero nunca más una subjetividad que implicara la isla frente a un otro, nunca más una individualidad o determinación, sino *insularizar*. Insularización sin efectuación. Puro *fantasma*. En torno a la noción de *devenir* en la obra de Deleuze véase: Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Editions de Minuit, París, 1975; hay traducción al castellano de José Aguilar Mora, véase Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, Ediciones Era, México D. F., 1978. Y también: Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil plateaux (capitalisme et schizophrénie)*, Les Editions de Minuit, París, 1980, hay traducción al castellano de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, véase: Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002. Para un estudio preciso en torno a la noción de *devenir* véase la obra en torno al pensamiento y la obra de Deleuze de Francisco José Martínez Martínez, *Ontología y Diferencia: La Filosofía de Gilles Deleuze*, Orígenes, Madrid, 1987, p. 319-332, donde se explica y explora detenidamente esta noción.

<sup>13</sup> Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Gallimard, París, 1967. Hay traducción al castellano: Michel Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*, trad. al castellano de Lourdes Ortiz, Alfaguara, Madrid, 2012.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 49.

La cegadora luz del día en oposición a la rotundidad de una noche sin luna que dejara ver siquiera la oscuridad. Cuando ya ni el recuerdo consigue mantener en el mundo de Robinson nada más que su mundo efectivo, éste se diluye a su vez en una fosforescencia indeterminada que brota sobre el inasible sin-fondo oceánico<sup>16</sup>. La ausencia del otro ha hecho desaparecer toda una geometría de los fondos y ahora, en su lugar, líneas abstractas y difusos sin-contornos asaltan a Robinson. El otro era el pacificador de los fondos. Respecto a la percepción de un objeto que percibo o de una idea pensada, la mera presencia de éstos bastaba para que se levantara tras ellos un complejo de virtualidades, de transiciones, de regulaciones en los saltos, de modo que los demás objetos o ideas se asomaban como ya posibles, predispuestos, en un pacífico acecho. En esta preexistencia se hallaba ya contenida su presencia como posibilidad. Toda idea u objeto se presentaba con sus márgenes y transiciones ya definidas, sus líneas perfiladas, su sombreada batería de potencialidades; los pasos de uno a otro quedan así previstos, anticipados. El otro salvaguarda los fondos, de tal modo que darse la vuelta basta para mandar un objeto a un fondo que queda tras de mí, y me hace aguardar sin sobresalto el objeto que, ya a mi espalda, presentía, y el cual, ahora, se presenta. A medida que avanzo presiento la cordillera de objetos que tras de mí se forma, agolpada en un fondo que puedo desatender sin pavor alguno a ser devorado por él. Al encontrar un objeto de frente pongo ya aquello que no veo de él como visto por el otro, y si recorro su contorno hasta darle la vuelta será con la seguridad de que allí me toparé con él (otro).

«el [...] 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»<sup>17</sup>

El otro es por tanto un generador de mundos, de profundidades, de transiciones entre estos mundos. Introduce en nuestro mundo otros, y los introduce como *no nuestros*, haciendo de nuestro mundo un mundo cavernoso, donde siempre encontraríamos un agujero por el que asomarnos a mirar. Podría decirse que es el otro con su población de mundos aquello que dibuja un horizonte barroco y múltiple, instaura una percepción cavernosa, pliegue sobre pliegue, mundo en mi mundo, mundo que a su vez contiene otros mundos, que contienen también otros mundos, y éstos otros, etcétera<sup>18</sup>. El otro es

<sup>16</sup> Ibid., p 67: “Los faros han desaparecido de mi campo. Alimentada por mi fantasía, su luz había llegado hasta mí durante mucho tiempo. Ahora, es un hecho, me rodean las tinieblas”

<sup>17</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., p. 352.

<sup>18</sup> Aquí introducimos simplemente la imagen de la porosidad múltiple en la que necesariamente nos introduce la estructura *El Otro* al hacer de nuestro mundo una población de mundos posibles, que a su vez se han introducido como conteniendo otros mundos posibles que no vemos, etc. La imagen del pliegue y de la caverna que Deleuze introduce en su obra en torno a Leibniz nos sirve aquí para ilustrar la idea de *mundo posible*, sin por ello hacernos cargo estrictamente de lo planteado por el autor en esa obra; baste la reminiscencia de lo allí planteado para que lo aquí expuesto se haga más claro. Para ver más en torno a la idea de pliegue y caverna véase: Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Editions de Minuit, París, 1988. Hay traducción al castellano de José Vázquez y Umbertina Larraceleta, véase: Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2015.

un *mundo posible*, continente a su vez de otros mundos posibles para él, pero susceptibles de abrirse a mi mundo toda vez que desarrollara en el mío el *mundo posible* de este otro:

«Él relativiza lo no-sabido, lo no percibido; porque el otro, para mí, introduce el signo de lo no percibido en lo que yo percibo, me determina a hacerme cargo de lo que yo no percibo como perceptible por el otro. En todos estos sentidos, es siempre por el otro que pasa mi deseo, y que mi deseo recibe un objeto. Yo no deseo nada que no sea visto, pensado, poseído por el otro posible»<sup>19</sup>

El otro hace de mi mundo tarea, un por-conocer. El *deseo* siempre juega sobre una alteridad, siempre campea sobre una diferencia entre lo que yo soy y lo que yo no soy. Es más, *El Otro* ha de ser pensado en relación a la *diferencia diferenciante*. El deseo es *deseo de = X*. Es *El Otro* el que abre el *darse* de la diferencia, pero no la diferencia que da *X* e *Y* para un sujeto, sino la diferencia que *da* sujeto y objeto, yo y otro, la diferencia sobre la cual surge (y sólo bajo ella puede surgir) la subjetividad que se reconoce a sí misma como *mundo*, en oposición a otra determinación o compendio de singularidades que se yerguen como algo distinto, como mundos distintos y autónomos, libres de (la ahora mía) conciencia como conciencia del todo. Tal erguirse no es sino una *fuga*, porque el darse del otro sucede a cuenta del erguirse de un algo misterioso como algo no-dado de una vez, es decir, a cuenta de la aparición en el mundo de un oscuro resto que se hace presente como algo escapado, *grieta*, ruptura, el *entre* que da lugar a los dos lados.

Es el *entre*, la distancia, la afirmación de la distancia como afirmación de la afirmación, aquella que opera la donación de las singularidades que, ahora, pueden re-conocerse en esta distancia, comunicarse en la distancia, síntesis disyuntiva como enlace<sup>20</sup>. Pero en último término erraríamos si pensáramos que es el otro como determinación,

<sup>19</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., p. 353.

<sup>20</sup> Es inevitable escuchar cómo resuenan aquí los textos del segundo Heidegger: el *Zwischen* de Hörderlin, la distancia mediante la cual se produce el enlace sin disolver la identidad de aquello que coliga: “El puente se tiende «ligero y fuerte» por encima de la corriente. No junta sólo dos orillas ya existentes. Es pasando por el puente como aparecen las orillas en tanto que orillas. El puente es propiamente lo que deja que una yazga frente a la otra. Es por el puente por el que el otro lado se opone al primero. Las orillas tampoco discurren a lo largo de la corriente como franjas fronterizas indiferentes de la tierra firme. El puente, con las orillas, lleva a la corriente las dos extensiones de paisaje que se encuentran detrás de estas orillas. Lleva la corriente, las orillas y la tierra a una vecindad recíproca. El puente *coliga* la tierra como paisaje en torno a la corriente. De este modo conduce a éstas por las vegas.” (Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, “Bauen, Wohnen, Denken”, p. 146. Hay trad. al castellano de Eustaquio Barjau, véase: Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, “*Construir, habitar, pensar*”, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 133). En torno al Segundo Heidegger y a la noción de «*Zwischen*» en la poesía de Hörderlin véase el artículo de Teresa Oñate y Zubía: “Estudio preliminar. Heidegger, hó Skoteinós (El oscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*” contenido en: AAVV. *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología*, Teresa Oñate, Óscar Cubo, Paloma O. Zubía y Amanda Nuñez [Eds.], Dykinson, Madrid, 2012. También véase de la misma autora en torno a la idea de una alteridad constituyente y de la síntesis disyuntiva su artículo “¿En qué se reconoce el lógos de la era hermenéutica?” contenido en: AAVV. *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin H. G. Gadamer*, Teresa Oñate, L. David Cáceres y Paloma O. Zubía [Eds.], Dykinson, Madrid, 2012.



como individualidad-mundo el que despliega y hace el pliegue<sup>21</sup>, pues es la propia distancia como afirmación aquella que da los dos lados, instancia distribuidora de la divergencia, sólo en la cual puede darse el enlace-respectividad constituyente. *El Otro* no es un término que hiciera surgir la grieta por su consciencia de individuación, por la generación de un mundo interno que ahora se escapa de la conciencia del *hay*. Sino que, antes bien, es el resultado de una distribución de singularidades en su divergir, efecto del acontecimiento, de las singularidades recorridas por éste en series de ordenadas, pues sólo en el darse previo de la divergencia, en la distribución asimétrica de los lados, en el *campo* que constituye esta topología, puede surgir algo así como un mundo propio. Es la instancia paradójica, como a-tópos, aquello que da la divergencia porque falta a su propio lugar, comunicando los acontecimientos en único acontecimiento. Lugar sin ocupante y ocupante sin lugar, siempre falta a sí misma<sup>22</sup>. La *paradoja* tiene dos caras, es una frontera que hace comunicar dos series en la diferencia, en su disimetría. *Lo posible* son los mundos en los que puede devenir una singularidad, la rosa puede ser de múltiples colores en múltiples jardines. Siempre hay una disimetría entre las series comunicadas a través del acontecimiento-paradoja. De un lado el *significante*, el otro como *mundo posible*, el *reflejar-remitir* del *rostro-ventana* que no se confunde con el rostro como cosa; del otro lado, el *significado*, el estado de cosas que refiere el rostro en tanto lenguaje. Ambas series disimétricas –siempre una en exceso frente a la otra– se encuentran comunicadas por esta *instancia paradójica*, pero ésta siempre falta a su lugar y a su identidad, siempre está desplazada de sí misma, estando en ambas series *a la vez*. El otro como *mundo posible* pertenece al estado de cosas posibles al que remite, su *mundo*, pero a su vez estas posibilidades susceptibles de efectuarse y de introducirse en mi mundo son dibujadas a través de su rostro, a través de su habla, rostro que veo y habla que escucho, carne modelada y sonido que forman parte de mi mundo, los cuales sin embargo sostienen en el aire algo que está más allá de ellos como expresión, algo que no ocurre, sino que ha ocurrido u ocurrirá, pasado y futuro, nunca presente. Expresión de un mundo posible en definitiva, *lo posible* subsiste en tanto que el rostro habla y se expresa, en tanto él mismo es *expresión*. *El Otro* como *lo posible*, *mundo posible*, siempre es una frontera que de un lado remite a las posibilidades que él dibuja, el estado de cosas al que remite, pero del otro lado estas posibilidades son *efecto* de este estado de cosas al que remite, *efecto* que subsiste en el *Otro* como expresión de un *mundo posible*. Siempre hay *expresante* y *expresión*, siempre hay *expresión* y *aquello que expresa*, pero siempre ambas series se articulan en *lo expresado*. *El Otro* como *mundo posible* es *lo expresado* en su rostro, en su habla, efecto del estado de cosas al que remite, efectuaciones potenciales de un acontecimiento-singularidad.

<sup>21</sup> “El despliegue no es, pues, lo contrario del pliegue, sino que sigue el pliegue hasta otro pliegue.” (Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Op. Cit., p. 14)

<sup>22</sup> En torno a esta cuestión véanse la sexta y la duodécima serie “Sobre la serialización”, “Sobre la paradoja”: Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., pp. 66-72; 105-112.

Sin embargo, la insularización de Robinson se presenta aquí como una regresión, como un desandar el camino en el cual tendría lugar la disolución de la distancia y la evaporación de la divergencia. Pero ¿es esto lo que realmente sucede en aquello que hemos dado en llamar la *insularización* de Robinson? ¿Es la *insularización* una regresión, un derrumbamiento? Pensemos en la palabra *derrumbamiento*. Podemos leer dicho término explícitamente en nuestro Apéndice IV. Ésto parecería apoyar la idea de que aquello que le sucede al Robinson de Tournier no es más que una regresión a la unidad primigenia, simbolizada incluso en la novela a través de la escena que describe cómo Robinson se acurruca en un alvéolo en el interior de la isla, presto a reinsertarse en el estado larvario, como fruto de una Madre Tierra primordial de la cual, como vida, habría surgido<sup>23</sup>. Robinson dibujaría entonces una línea de ida y vuelta, cuya dirección, al modo en que el viento impulsa un navío, fuera la acción-efecto del *Otro*. Pero esta interpretación resulta sumamente equívoca. No sólo porque el propio Deleuze explicita esta regresión de Robinson como una singularidad más dentro de una serie, fruto -y no origen- de la serie en tanto recorrida, sino porque entonces habríamos de conformarnos con asentar como definitiva aquella interpretación de la profundidad que ya trazamos a modo de imagen, la cual determinaba la insularización como movimiento de absorción en un todo cada vez más grande e inclusivo, inmenso multiorganismo o divinidad estoica de las profundidades. Siempre un presente más grande para abarcar pasado y futuro hasta el presente absoluto, mente de Dios como unidad absoluta de las causas físicas, *destino*<sup>24</sup>.

Pero cuando hablamos del otro como generador de mundos, como el gran abatidor, estamos afirmando la *diferencia* que separa y une, en la medida en que es precisamente por la diferencia, por la distancia que tiende y media entre los dos lados, por la cual se yerguen como extremos-determinaciones. Por el contrario, tanto si es como el

<sup>23</sup> Cfr. Ibid., Apéndice IV, p. 362.

<sup>24</sup> Cfr. Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., *De los efectos de superficie*, pp. 30-38. Es preciso que introduzcamos aquí una extensa -pero necesaria- cita que alumbré al posible lector respecto del horizonte en el que ya se mueve nuestra reflexión. Deleuze lleva a cabo una interpretación del pensamiento estoico sobre el cual articula toda su *Lógica del Sentido*, sin conocer la cual no podría accederse a pensar aquello que aquí se está reflexionando: “Los estoicos, a su vez, distinguían dos clases de cosas: 1º) Los cuerpos, con sus tensiones, sus cualidades físicas, sus relaciones, sus acciones y sus pasiones, y los «estados de cosas» correspondientes. Estos estados de cosas, acciones y pasiones, están determinados por las mezclas entre cuerpos. [...] El tiempo único de los cuerpos y los estados de cosas es el presente. Porque el presente vivo es la extensión temporal que acompaña al acto, que expresa y mide la acción del agente, la pasión del paciente. [...] No hay causas y efectos en los cuerpos: todos los cuerpos son causas, causas los unos en relación con los otros, unos para otros. La unidad de las causas entre sí se llama Destino, en la extensión del presente cósmico.

2º) [...] Son causas de ciertas cosas, de una naturaleza completamente diferente. Estos efectos no son cuerpos, sino «incorporales», estrictamente hablando. No son cualidades y propiedades físicas, sino atributos lógicos o dialécticos. No son cosas o estados de cosas, sino acontecimientos. No se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten, con ese mínimo de ser que conviene a lo que no es una cosa, entidad inexistente. No son sustantivos ni adjetivos, sino verbos. No son agentes ni pacientes, sino resultados de acciones y pasiones, unos «imposibles»: imposibles resultados. No son presentes vivos, sino infinitivos: Aíón ilimitado, devenir que se divide hasta el infinito en pasado y futuro, esquivando siempre el presente” (Ibid. p. 30). Véase también en torno al concepto de *destino*: Ibid. *De la comunicación de los acontecimientos*, p. 204.

lugar de origen o como el lugar de destino, pensar la ausencia del *Otro* como pérdida de la diferencia supone un extravío con respecto a lo que Deleuze pretende afirmar. Puede pensarse en el origen como un *presente cósmico* que contuviera en sí todos los contrarios, unidad de todos los tiempos pensables y de todas las causas físicas, o bien, puede pensarse la caída del otro como un movimiento dialéctico por el cual la afirmación y su contrario se *identifican*, bien tras un hallar el uno en el otro o bien por síntesis superadora. La apariencia de la multiplicidad por un lado, la identificación dialéctica de los contrarios a través de la unidad-síntesis por otro. Sin embargo, mirado con atención, ambos movimientos nos llevan al imperar del presente en *Chrónos*, tiempo de las profundidades; tal es así que, tanto si la unidad fuera primigénea, como si fuera el resultado de una síntesis dialéctica, ambas relatan la subsunción de todo pasado y futuro en un presente absoluto, idea en la mente de dios<sup>25</sup>. En cualquier caso, ahí el presente es una serie que puede ensancharse, bien en su base o bien en su final, pero en definitiva una serie única que puede ser recorrida hacia uno u otro lado, hacia arriba o hacia abajo sin dejar de ser una y la misma serie.

Ahora, sin embargo, aquello que se afirma es la distancia como estructura de la divergencia que otorga la determinación, distancia que comunica las series divergentes en tanto divergentes. Es la distancia aquello que se ha hecho objeto de afirmación. Por ello puede hablarse del Otro como estructura. Acontecimiento de dos lados que reparte las series, que genera la divergencia. Es por ello que la estructura puede “llenarse”, puede ser ocupada por distintos términos. Sartre, al cual Deleuze reconoce haber llevado a cabo la primera gran teoría del otro<sup>26</sup>, supera efectivamente la dicotomía excluyente que piensa al otro bien como sujeto, bien como objeto. Sin embargo, la posibilidad de que el otro pueda ser sujeto y objeto, sujeto que me capta como objeto y objeto que capto como sujeto, sólo puede pasar por dar como presupuesta la diferencia que ya enlaza los dos lados, y que permite ir del uno al otro en cualquier dirección<sup>27</sup>. Pero es la distancia como puente que separa y une precisamente aquello impensado por Sartre<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> “El dios vive como presente lo que es futuro o pasado para mí, que vivo en presentes más limitados. Un encajonamiento, un enrollamiento de presentes relativos, con Dios como círculo extremo o envoltura exterior, éste es Cronos.” (Ibid., *Del Aión*, p. 197)

<sup>26</sup> Véase la nota 48 contenida dentro del Apéndice IV: Ibid, p. 357.

<sup>27</sup> Puede leerse una sentencia muy clara al respecto de esta cuestión en su obra con Félix Guattari: *¿Qué es la filosofía?*, trad. al castellano de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 22, donde Deleuze alude explícitamente a esta problemática: “¿en qué consiste la posición del Otro, que el otro sujeto sólo «ocupa» cuando se me presenta como objeto especial, y que ocupo yo a mi vez como objeto especial cuando me presento a él? En esta perspectiva, el Otro no es nadie, ni sujeto ni objeto. Hay varios sujetos porque existe el Otro, y no a la inversa. Por lo tanto el Otro reclama un concepto *a priori* del cual deben resultar el objeto especial, el otro sujeto y el yo, y no a la inversa.”

<sup>28</sup> En efecto parece oportuna y legítima la crítica –ya referenciada anteriormente– que lleva a cabo Deleuze respecto a la teoría del Otro trazada por Sartre. Si bien éste se hace cargo de la dimensión ontológica del Otro (así lo hará tras examinar las perspectivas al respecto de Husserl o Hegel) no parece haberse apercebido de dónde reside y se asienta efectivamente esta dimensión ontológica. El planteamiento de Sartre obvia la comunicación que ya se da entre los dos posibles lados (sujeto/objeto-objeto/sujeto), la comunicación entre las singularidades, de modo que su teoría –como bien apunta Deleuze– se centra en la mirada, en la posibilidad de una perspectiva variable que,

«Pero el otro no es ni un objeto en el campo de mi percepción, ni un sujeto que me percibe; es, en primer lugar, una estructura del campo perceptivo sin la cual este campo, en su conjunto, no funcionaría como lo hace»<sup>29</sup>

Tal estructura es denominada por Deleuze *El Otro a priori*. No se trata efectivamente de pensar al otro como algo que se añada a nuestro campo perceptivo, ni siquiera incluso como algo peculiar que hubiera de ser considerado como *algo más* que un objeto, bien un sujeto que percibo o bien un sujeto que me afecta y altera mi mundo. Sino que hemos de considerar al *Otro* como la estructura que hace posible la percepción misma tal y como ésta se da. Es *El Otro* como estructura *a priori* aquello que determina mi campo de percepción y su funcionamiento, lo cual, a su vez, permite la categorización de aquello que sucede en él<sup>30</sup>.

Pero, ¿qué es esta estructura? Es *lo posible*. Habíamos dejado dicho que *El Otro* no es una determinación que cae sobre nuestro horizonte, ni siquiera ejerciendo como un polo a través del cual pase la percepción. *El Otro* es el *campo* de la percepción, esto es, el plano sobre el cual ésta puede darse. Pero *El Otro* no es aquello que aparece sobre/en el *campo*, sino el *campo* mismo en su despliegue, la distancia que separa y comunica y que lleva de *uno a otro*, que traza el pliegue. De ahí que toda percepción se halle condicionada por el *campo* sobre el cual se tiende, y que los dos lados del pliegue puedan “llenarse” con términos diversos: uno, otro, yo para vosotros, vosotros para mí. Lo fundamental es la distancia positiva que lleva del uno al otro, que da *uno y otro*, tensión con sus extremos. Sin embargo, ¿en qué relación se hallan esta *distancia* y *lo posible*? ¿Qué tiene que ver la *distancia positiva*, la disyunción que enlaza por la diferencia, con *lo posible* como aquello que se da como *aún no dado*, el *potencial*? ¿Es *lo posible* aquello susceptible de ser el otro lado del puente o bien se halla en relación con el elemento paradójico que reparte la divergencia y genera las series que divergen y en tanto tal se hallan comunicadas, esto es, el *tenderse* del puente mismo? *El Otro* –dirá Deleuze- es un *mundo posible*. Somos exhortados de modo necesario a pensar *lo posible* si queremos saber qué es *El Otro*.

---

sin embargo, obvia todo horizonte desde el cual puede efectuarse, desviándose así hacia un nuevo subjetivismo que, en último término, es incapaz de salir del Sujeto para hacerse cargo de la respectividad constituyente que es condición de posibilidad de éste mismo en tanto delimitación. De ahí que Deleuze haya acusado a Sartre de no haber sido capaz de pensar al Otro como estructura que en efecto constituye ya los dos polos sobre los que se asienta la reflexión sartreana, de modo que entonces sí es posible ir en una u otra dirección de este recorrido que traza la tensión-distancia que da y enlaza por la diferencia los dos lados. Para un pormenorizado análisis de la teoría del Otro sartreana desde la crítica llevada a cabo por Deleuze véase la obra ya citada de Francisco José Martínez Martínez, *Ontología y Diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, Op. Cit., en concreto el capítulo VIII, “La noción de fantasma y la teoría del otro” (pp. 171-185) donde su autor lleva a cabo un instructivo y pródigo análisis del asunto que nos atañe, de ahí que suponga una referencia indispensable dentro de la bibliografía en castellano acerca del pensamiento de Deleuze de cara a pensar la teoría del Otro planteada por éste con respecto a las teorías de la alteridad planteadas por Sartre, Husserl, Hegel, Heidegger, Levinás, Derrida y Lacan, entre otros en nuestros días.

<sup>29</sup> Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., Apéndice IV, p. 354.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 356

Para ello, para explicar al *Otro*, Deleuze propone una imagen que podríamos denominar “recurrente” dentro de su obra<sup>31</sup>. Dicha imagen invita a pensarnos en un mundo inmerso en la calma y el sosiego. Súbitamente, irrumpe en él un rostro aterrorizado, *Grito* de Munch o pintura negra de Goya, rostro que contempla algo de lo cual bien no nos habíamos apercebido porque no se encuentra presente de forma efectiva en el mundo tal y como lo contemplamos, o bien porque este terror ni siquiera ha sido efectuado aun en el mundo. Sea como sea, es tarde. El terror se ha introducido en el mundo, ha interrumpido su sosiego y ahora lo perturba y lo envuelve, terror real o aun no, pero existente ya al fin y al cabo. Basta apreciar el efecto que la obra de arte tiene sobre aquel que la contempla para cerciorarse de la realidad del terror inspirado, de ese *mundo posible* aterrador. Efectivamente el terror no es aquí ni sujeto ni objeto, no es efectiva la cosa o el estado de cosas al cual el rostro aterrorizado refiere, por el cual se aterroriza, tampoco es el propio sujeto expresante lo terrorífico, el terror no es lo designado ni aquello que lo designa, tiene, sin embargo, una existencia, o, más bien, una insistencia o subsistencia en el rostro aterrado, se trata de un *efecto*. *El Otro* es, ante todo, un *mundo posible*, y su realidad no es otra que la *posibilidad* que pasa por él, que subsiste en él, ¿qué si no habíamos ya mentado acaso cuando tratábamos acerca de los efectos del *Otro* sobre la percepción en su dimensión más explícita? Geometría de los márgenes, las manchas y los fondos, anticipaciones, *posibilidades* desarrollables en definitiva con las que uno ya cuenta. *Posibilidades* que pacifican el mundo, que lo convierten en algo controlable, previsible, dación del uno y del otro *a la vez*. «El otro es la existencia de lo posible envuelto»<sup>32</sup>, *mundo posible* abierto a ser desarrollado<sup>33</sup>. Y el *yo*, la efectuación del desarrollo de un *mundo posible*, la realización de los predicados potenciales que se hallaban como posibles en la donación del *Otro*. ¿Qué es entonces *lo posible*?

*Lo posible* es la insistencia o subsistencia de *lo expresado* en la expresión, es la *doble* del lenguaje, aquello que no se confunde ni con la expresión ni con el estado de cosas

---

<sup>31</sup> Deleuze se sirve de esta imagen para pensar *lo Otro* hasta en tres ocasiones. La primera ocasión en la que esta imagen aparece se enmarca en la obra que nos atañe, *La Lógica del Sentido*, y se sirve de ella -tal y como se puede apreciar en nuestra exposición,- dentro de la reflexión en torno a la obra de Tournier, para desarrollar el concepto de *mundo posible*. Una segunda ocasión en la que esta imagen aparece es en: *Diferencia y Repetición*, “Capítulo V-Síntesis asimétrica de lo sensible”, trad. al castellano de Alberto Cardín, Ed. Júcar, Madrid, 1988, p. 413. Por último, al inicio de su obra ya citada con Félix Guattari: ¿Qué es la filosofía?, Op. Cit., pp. 21-23. Llama la atención que esta última aparición de la imagen además de desarrollar el concepto de *mundo posible* se halle en referencia a la problematización de la prioridad causal de los conceptos, y en concreto, a la cuestión de las relaciones de la proposición en lo que atañe a la supuesta prioridad que habría de tener la *manifestación* sobre la *significación*. Asunto que enlaza con la crítica que problematiza y cuestiona si es preciso un Yo previamente a ningún Otro, en tanto el Otro sólo puede ser tal respecto a un Yo. Por el contrario, en la reflexión deleuziana que aquí tratamos de exponer -y como puede apreciarse-, nos hallamos ante una perspectiva que subvierte o -más bien- se desliza por una tangente por lo que al orden causal Yo-Otro se refiere.

<sup>32</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., Apéndice IV, p. 355.

<sup>33</sup> “El lenguaje depende, en efecto, de modo fundamental de ese universo *poblado* en el que los otros vienen a ser como otros tantos faros que crean en torno suyo un islote luminoso en el interior del cual todo es -si no conocido- al menos cognoscible.” (Michel Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*, Op. Cit., pp. 63-64)

que expresa, sino como decimos, *lo expresado* o *expresable*<sup>34</sup>. Aquello que existe en el lenguaje existe de un modo virtual, envuelto en su expresión, existe como *remitido por la expresión* y como atributo del estado de cosas<sup>35</sup>. Esta existencia virtual puede darse como *ya-no* o como *todavía-no*, incluso como *nunca*, porque nada asegura su efectucción en un cuerpo o en un estado de cosas. Insiste siempre en los dos sentidos *a la vez*, pasado y futuro, pero nunca como presente, porque no se confunde con su efectucción espacio-temporal ni se efectúa en la proposición<sup>36</sup>. Es el *sentido-acontecimiento*.

<sup>34</sup> “El Otro es un mundo posible, tal como existe en un rostro que lo expresa, y se efectúa en un lenguaje que le confiere una realidad. En este sentido, constituye un concepto de tres componentes inseparables: mundo posible, rostro existente, lenguaje real o palabra.” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, ¿Qué es la filosofía?, Op. Cit., p. 23)

<sup>35</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., p. 50.

<sup>36</sup> En un desconocido ensayo de Deleuze, titulado “El agotado”, véase: Gilles Deleuze, Samuel Beckett, «L'épuié», *Quad et autres pièces pour théâtre*, Gallimard, París, 1992. El cual, fue compuesto por su autor a propósito de una de las cuatro obras que Samuel Beckett realizará para televisión, titulada «Quad», propone nuestro autor -a modo de hipótesis- la creación de un metalenguaje, denominado Lengua I, el cual tendría como fin mediante un proceso de combinación agotar lo posible (el agotamiento de lo posible pasa por su efectucción total), de modo que las relaciones de objetos que normalmente son expresadas por las palabras sean idénticas ahora a las relaciones entre las palabras, de manera que las palabras efectúen lo posible, lo realicen propiamente con su propia efectucción. Una lengua de los nombres. Sin embargo, la esperanza de agotar todo lo posible conlleva la necesidad de agotar todas las palabras, de efectuarlas en su totalidad, problema éste que remite a la necesidad de generar un segundo metalenguaje, Lengua II, que sea, en esta ocasión, no un lenguaje de los nombres, sino de las voces, en tanto «son las ondas o los flujos que guían y distribuyen los corpúsculos lingüísticos». Pero a su vez, nos adentramos ahora en un nuevo problema, pues para agotar las voces hay que agotar a los otros que las emiten: «siempre habla otro, puesto que las palabras no me han esperado y no hay más lengua que la extranjera; siempre es otro el “propietario” de los objetos que posee hablando. Sigue tratándose de lo posible, pero de una manera nueva: los Otros son *mundos posibles*, a los que las voces confieren una realidad siempre variable, con arreglo a la fuerza que tienen, y revocable, con arreglo a los silencios que expresan. [...] Los Otros, es decir, los *mundos posibles* con sus objetos, con sus voces, que les dan la única realidad a la que pueden aspirar, constituyen *historias*. Los Otros no tienen otra realidad que la que su voz les da en su mundo. [...] ¿cómo acabar con ellos, con sus voces y sus historias?» Debiera recurrirse entonces a series exhaustivas, hablar de todos ellos, pero ¿cómo hacerlo sin prolongar sus voces, sin devenir *ellos* por turno, sin introducirme a mí mismo en la serie? Pero es imposible pasar por turno por cada uno de ellos, cada uno de ellos remite a otros *mundos posibles*, y éstos a otros, y así *ad infinitum*; ¿cómo, además, evitar recaer en la contrafinalidad desarrollando yo sus mundos, constituyéndome yo en ellos, prolongándome en posibilidades en vez de agotarme? Sería necesario entonces que yo fuera término de la serie, agotado, innumerable, sin voz. Incluso si fuera una serie de agotados se generan flujos. La solución por tanto no puede pasar por una exhaustividad en torno al infinito de los términos, sino en cualquier parte, en cualquier flujo, entre cualesquiera voces. Es preciso entonces un nuevo metalenguaje, Lengua III, lengua de la Imagen como proceso de consumición, de estallido, de agotamiento, proceso narrativo y efímero del agotar. En cualquier caso, lo que aquí se pone de relieve –entre otras cuestiones que atañen a nuestra cuestión– es la imposibilidad de que la proposición se identifique espacio-temporalmente con aquello que expresa, o bien, que el *estado de cosas* expresado, se identifique con su expresión. Haría falta un segundo metalenguaje, y éste a su vez precisaría de otro, y éste de otro, y así *ad infinitum*; el *acontecimiento*, *lo expresado* en la proposición, nunca se efectúa, pues el sentido de toda proposición es susceptible de ser expresado por una segunda, pero a su vez, el sentido de ésta requeriría de otra proposición que lo expresara, y así *ad infinitum* [Se trata de la *Paradoja de la regresión o proliferación indefinida*. Véase: Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., Quinta Serie-*Del sentido*, pp. 57-60]. ¿Se halla la salvación en la Imagen? ¿Qué quiere decir *la Imagen* en esta hipótesis planteada por Deleuze? ¿En qué relación se halla la Imagen con el *acontecimiento*? La Imagen no es ya un objeto, sino un proceso. Es un límite inmanente que se desplaza, un agujero negro que disipa todas las posibilidades, una detonación, una combustión. La Imagen ha de hallarse libre de todas las connotaciones de las palabras y los flujos de voces, siempre e irremediamente impregnados de historias, memoria y recuerdos. Las palabras y las voces reúnen los elementos, los sujetan, los

Así, el *verdear* no se confunde con el *verde* como cualidad de un cuerpo, una mezcla de árbol y aire donde la clorofila coexiste con las partes de la hoja. *Verdear* es un atributo que se dice de la cosa o del estado de cosas, pero no es una cualidad de éste ni nada allí efectuado, sino *algo que se dice*, y que no existe fuera de la expresión que lo expresa. Pero que, por otra parte, no *se dice de* la expresión misma, sino de aquello que designa la expresión, es un *efecto* del estado de cosas al que ésta refiere y que subsiste en ella. Toda expresión, como proposición, es decir, como conjunto organizado de términos, designa una cosa o un estado de cosas. De la *designación* resulta la verdad o la falsedad, pues refiere un estado de cosas externo. Este estado de cosas queda referenciado o no por las imágenes de la proposición, por los términos que representan el estado de cosas<sup>37</sup>. La selección y agrupación correcta o incorrecta de los términos para *representar* este estado de cosas da lugar a la verdad o a la falsedad, en vista de su cumplimiento o no, de su corrección, pues la *designación* no es sino la forma lógica del *reconocimiento*<sup>38</sup>. Podría pensarse entonces que, dado que del *verdear* no puede decirse que sea verdadero ni falso, pudiera pertenecer al ámbito del decir como enunciar en tanto *algo que es dicho*, fundado en tanto *dicho*, esto es, como *manifestación*, *manifestar*. Es cierto que *lo posible* es inferenciado por un *deseo* o *creencia* de un sujeto: ponerse las zapatillas para salir de casa (posibilidad de salir o quedarse); coger el paraguas para protegerse de la lluvia (posibilidad de mojarse o permanecer seco). «El lenguaje enuncia lo posible, pero preparándolo para una realización»<sup>39</sup>. El *hacer presente* del sujeto sería entonces aquello que da lugar a lo posible, pues siempre hay un Yo que habla como fundador de posibilidades, y en el orden del habla éste siempre es primero. Fundándolas a través del *deseo* como causalidad interna de una imagen con respecto al estado de cosas correspondiente o bien revelándolas en la *creencia*, a la expectativa de una causalidad externa que las produzca o las haya producido<sup>40</sup>. De modo que la relación inferencial precedería a la asociación designativa tal y como ya señalara Hume<sup>41</sup>. Pero, a su vez, toda relación se da sobre términos que significan algo, que remiten a algo más general,

---

atrapan en cuerpos. La potencia de la Imagen consiste en su potencial despotencializador, liberador, acontecimiento puro liberado de la prisión de los cuerpos y de la tierra. La Imagen libera el acontecimiento de los cuerpos y de la tierra, tiene rango celeste. La Imagen es *nada más* que la Imagen, por ello agota lo posible, porque no remite a otro, tapa los túneles y sube al cielo como un fuego de artificio para eclosionar en él, no remite a posibilidades sino que las agota reuniéndolas todas en el proceso que ella misma propiamente constituye, porque su fuerza disipadora es la fuerza que tiene para disiparse a ella misma.

<sup>37</sup> No ha de confundirse la *Imagen* extática de la que hablábamos en la nota anterior con la imagen estática de la que hablamos ahora. La interesante distinción entre una y otra habrá de ser postpuesta para otra ocasión.

<sup>38</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Op. Cit., p. 256.

<sup>39</sup> Gilles Deleuze, «L'épuié», *Quad et autres pièces pour théâtre*, Op. Cit., p. 1.

<sup>40</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., p. 40.

<sup>41</sup> En torno a la interpretación e influencia en Deleuze del pensamiento de David Hume véase: Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, París, 1953. Hay traducción al castellano de Hugo Acevedo, véase: Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*, Gedisa, Barcelona, 1981. En torno a la relación de Deleuze con el pensamiento de David Hume véase: Michele Botto, *Del ápeiron a la alegría. La subjetividad en Deleuze*, UAM Ediciones, 2014; en concreto el epígrafe 1 "Hume: el sujeto que no nace, se hace", pp. 31-49.

conceptos. Todo término dicho por el Yo significa ya algo, se encuentra ya insertado en una red de significados más generales, de modo que aquello que dice, lo cual posibilita a la *designación* efectuarse, se encuentra ya implícito y es conocido<sup>42</sup>. La demostración de una proposición siempre implica su relación con otras proposiciones, con otros conceptos más generales. El *deseo* y la *creencia* ya se mueven sobre un horizonte semántico que hace que no caigan en la mera opinión, significan algo, refieren a un concepto cuando son emitidos. *Lo deseado, lo creído*, se dan ya como significando, y este significado al que aluden no puede ser creado por el sujeto, el cual ya se sostiene también sobre una significación comprendida en cuanto se comprende como sujeto y se manifiesta, y ello de tal modo que de derrumbarse la consistencia de éstos significados se disolvería la identidad personal. Con ello se desmiente la posibilidad de que el *verdear* pueda identificarse con la manifestación, en todo caso habríamos de decir que el sujeto *sujeta*, pero el *sujetar* sería más bien lo que recorre al sujeto en tanto singularidad, el cual sería en tal caso sujeto en tanto efectuación del *sujetar*; y sin embargo el acontecimiento no ha de confundirse con su efectuación (más allá de esta obvia paradoja aquí expuesta pues, como veremos, *sujetar* no podría ser exactamente considerado como un acontecimiento.)

Toda proposición se encuentra en relación –más o menos explícita- con otras proposiciones que le sirven de premisas, o para las cuáles ella actúa de premisa, es decir, se encuentra siempre significando algo. La *significación*, por tanto, atañería a las condiciones de verdad. De modo que abriría la posibilidad de la verdad y el error a la vez. Sería el horizonte sobre el cual se posa la *designación*, y sobre el cual se yergue el sujeto. Se trata del reparto de las posibles correspondencias de la designación, la red de conceptos de los cuáles los términos son derivados en tanto efectuaciones singulares y en la cual los propios conceptos se hallan en relaciones de carácter recíproco. La posibilidad de decir «no es esto, no es ésto» se comprende bajo una significación, por la constancia de un concepto<sup>43</sup>. Sin embargo, la posibilidad de la primacía de la *significación* hasta aquí esbozada sobre el resto de relaciones de la proposición choca con su dependencia en último término de una *designación*. Porque si consideramos la *significación* como un orden de implicación, entonces, adopta la forma por la cual es preciso afirmar como verdadera la secuencia que permitiría aislar la conclusión (ello sin contar con el requerimiento de verdad que solicitan las premisas), esto es, para que C pueda darse por sí misma ha de darse  $AyB \rightarrow C$ , pero además se precisa de otra proposición que afirme la verdad de ésta, de modo que C es verdadera si  $AyB \rightarrow C$  es verdadera y si D (si AyB son

<sup>42</sup> En torno a esta cuestión Deleuze aporta la siguiente cita de Levi-Strauss: “El Universo ha significado mucho antes de que se comenzara a saber lo que significaba... El hombre dispone desde su origen de una integralidad de significante que es muy difícil asignar a un significado, dado como tal sin ser por ello conocido. Siempre hay una inadecuación entre los dos.” (véase la introducción de Lévi-Strauss a la *Sociologie et Anthropologie de Marcel Mauss*, PUF, pp. 48-49). A esta paradoja le otorga el nombre de paradoja de Robinson, en tanto éste no puede reconstruir un análogo de sociedad en la isla si no es a costa de darse de una vez todas las reglas y leyes, en su juego de reciprocidad aun cuando éstas no tengan objeto sobre el que aplicarse. (Cfr. Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, p. 79)

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 41-43.



verdaderas entonces C es verdadera) también lo es, es decir, nos hallamos de nuevo ante la paradoja de la proliferación indefinida (pues entonces haría falta otra proposición E que afirmara D y así *ad infinitum*)<sup>44</sup>. De manera, que la dimensión de la *significación* como orden de implicación conceptual, o lo que es lo mismo, pensar la relación de los conceptos al modo de matrioshkas de la designación<sup>45</sup>, sólo puede dar lugar a una doble circularidad por la cual la designación es previa a la significación y ésta a su vez es previa a la designación. La *significación* en definitiva no puede actuar como último fundamento y remite a pensar en lo incondicionado capaz de asegurar la génesis de la proposición en todas sus dimensiones. Pero, ¿qué es esto incondicionado?

Habíamos dejado dicho que el *verdear* no puede entenderse desde la *designación* ni desde la *manifestación*. ¿Podría acaso ser entendido desde la *significación*? Pero *verdear* no es un concepto, es el *sentido*-acontecimiento y, como tal, no se halla en relación de necesidad con su efectuación en un estado de cosas para subsistir como tal. El *verdear* es el *efecto* de una mezcla, pero no la mezcla misma. Tampoco se confunde con el concepto «verde». El concepto siempre es ya una determinación del campo representacional, del juego que se juega sobre la tensión del pliegue desplegado. Y la *significación*, la relación del concepto con la cosa o el estado de cosas ya dado.

*Verdear* es el *sentido*-acontecimiento que atraviesa la proposición: “El árbol es verde” (por ejemplo). *Sentido* en cuanto a su subsistencia en la proposición, *acontecimiento* en tanto *efecto* de las mezclas corporales, puro incorporal. Es el *sentido*-acontecimiento aquello que abre la diferencia y no un resultado de ésta, pero, ¿cómo? Pues decimos de otro lado que el *sentido*-acontecimiento no es precisamente sino puro resultado, ¿cómo entonces puede lo condicionado ser condición de aquello que en apariencia es su propia condición? El sentido es *fundante* de la posibilidad de efectuación. Son la cosa y el estado de cosas el término del *acontecimiento* y no a la inversa. Habíamos dejado dicho que *lo posible*, como subsistencia en la proposición siempre apunta y remite ya al estado de cosas, a los cuerpos y sus mezclas. La efectuación en un cuerpo por tanto no es exterior al sentido sino el límite de su proceso. ¿En qué consiste este proceso?

Ante todo hemos de evitar pensar en un *proceso* cinético lineal, por el contrario hemos de pensar en una topología extática, tal como corresponde al pensamiento de los primeros principios ontológicos. Hemos ahora de regresar a lo dicho, retornar sobre la proposición y sus relaciones –si es que las hemos abandonado en algún momento–, allí donde hemos dejado una circularidad en apariencia irresoluble. Trazamos el camino en la dirección que va desde la *designación* a la *significación* pasando por la *manifestación*, primera sólo –recordamos– desde la perspectiva del *habla*. Pero allí, donde pudiéramos

<sup>44</sup> Véase la nota 36.

<sup>45</sup> Véase: Gilles Deleuze & Félix Guattari, ¿Qué es la filosofía?, Op. Cit., p. 26 y 27 donde Deleuze concibe al *concepto* como *expresión* del *acontecimiento*, de modo que parece haber un gran desplazamiento respecto a la consideración estática y un tanto escolástica que aquí se presenta. No obstante, es importante señalar en cualquier caso la diferencia entre *concepto* y *acontecimiento*. Aun en esta torsión el *concepto* ha de entenderse como el *acontecimiento* expresado, y no el *acontecimiento* mismo.

pretender establecer la fundación en los conceptos y en sus relaciones, en los significados ya y nunca comprendidos que constituyen el suelo de toda verdad o falsedad, hallamos que toda proposición, en tanto que implica o es implicada por otras, solicita en último término de una designación que de por verdadera la secuencia y su regla, y la secuencia de la regla y la nueva regla, así *ad infinitum*. De modo que en último término pareciera ser la *designación*, aquella que ya planea sobre un campo de significaciones dadas, la condición que rastreamos. Pero para serlo habría de asentarse sobre significados ya dados, los cuáles a su vez se hallarían en la ya mostrada carencia. Nos hallamos irremediabilmente ante la coacción de la paradoja. La paradoja consistente en que no es posible decir algo y su sentido a la vez –sólo el sinsentido puede-<sup>46</sup>. Y si queremos resolverla, habremos de poner un límite a la serie, pero tal limitación sólo se produce a costa de parar en seco la proposición, de cesarla, y de intentar extraer su sentido, es decir, aquello que hemos perseguido en la significación o en la designación y lo cual siempre, necesariamente, se escapa<sup>47</sup>. Pero, a riesgo de caer en la misma paradoja, el *sentido* no puede ser captado más con un nombre, sino que hemos de intentar asirlo como contenido ideal, ni *proposición* ni *cosa*, puro imposible, el *sentido-acontecimiento: verdear*<sup>48</sup>. No podemos asignar a la *significación* aquello que pertenece al *sentido*.

Repetimos ahora de nuevo la pregunta: ¿cómo entonces puede lo condicionado ser condición de aquello que en apariencia es su propia condición? Sabemos que el mérito que Deleuze atribuye a los estoicos es haber hecho pasar una frontera allí donde antes no se había visto ninguna<sup>49</sup>. Una ruptura de la relación causal. De un lado, el *destino*, la unidad de las causas y de las mezclas corporales entre sí. Del otro, una casi-causalidad de los efectos en la superficie, principio de la *libertad*<sup>50</sup>. Éstos, sólo sometidos al *destino* como *efectos* de las causas que son propias de él, pero de las cuales difieren por naturaleza en tanto *efectos*, entran en relaciones de casi-causalidad entre ellos, de modo que se oponen a la *necesidad* que rige entre las causas corporales, de la cual sólo dependen en tanto resultado de las mezclas diversas en las profundidades, pero esta necesidad es únicamente de expresión. Entonces, ¿cómo es la relación entre éstos efectos de superficie? En palabras del propio Deleuze se trata de «una causalidad expresiva y no en absoluto una causalidad necesitante»<sup>51</sup>. Por lo tanto, no se trata ahora de nuevo del juego de la *identidad* y la *contradicción*, es la contradicción manifestada en el concepto la

<sup>46</sup> ¿No se trata de un sinsentido acaso el *Cogito* cartesiano? ¿No para en seco acaso la regresión infinita que le corresponde a su problema (pienso que pienso que pienso...)? ¿No es el *Cogito* acaso la expresión del sentido, nombrar el sentido del nombre mismo, siendo éste el propio pensar, decir como pensar que se efectúa en el decir: pienso luego existo, existo en el decir, pienso en el decir? (Cfr. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Op. Cit., p. 259)

<sup>47</sup> Cfr. *Íbidem*.

<sup>48</sup> Véase la nota 36 de nuestro texto donde se expone la propuesta de Deleuze en torno a la Imagen como modo de efectuar el sentido agotando al tiempo sus posibilidades, de modo que se evita la paradoja de la regresión infinita.

<sup>49</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., p. 32.

<sup>50</sup> *Íbidem*.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 205.

que resulta de la imposibilidad de dos acontecimientos y no a la inversa; ya habíamos dejado dicho que el concepto se mueve en un nivel representacional, allí donde las ramificaciones estáticas del acontecimiento ya han arribado. Son los predicados aquellos que resultan de la composibilidad de las series que trazan los acontecimientos, y no a la inversa. Se trata de otro juego, del “juego de las mariposas”:

«Se dice por ejemplo que una especie de mariposa no puede ser a la vez gris y robusta: tan pronto los representantes son grises y débiles como vigorosos y negros. Siempre podemos asignar un mecanismo causal físico que explique esta incompatibilidad, por ejemplo una hormona de la que dependería el predicado gris y que atenuaría, debilitaría a la clase correspondiente. Y podemos, bajo esta condición causal, concluir que hay una contradicción lógica entre ser gris y robusto. Pero si aislamos los acontecimientos puros, vemos que el *grisear* no es menos positivo que el *negrear*: expresa un aumento de seguridad (esconderse, confundirse con el tronco de un árbol), tanto como el negrear un aumento de vigor (vigorizar). Entre estas dos determinaciones, cada una de ellas con sus ventajas, hay, en primer lugar, una relación de incompatibilidad primera, de acontecimiento, que la causalidad física no hace sino inscribir secundariamente en la profundidad de los cuerpos, y que la contradicción lógica no hace sino traducir a continuación en el contenido del concepto»<sup>52</sup>

Ahora, tanto las mariposas, como los conceptos que las significan, así como las proposiciones en las que se signan como cuerpos, quedan remitidas al *sentido-acontecimiento* que las recorre y al amparo del cual se efectúan. Del mismo modo, cualquier predicado que pudiéramos asignar al sujeto mariposa no depende ya de la facticidad empírica y de su posterior representación, no se trata en definitiva de un término analítico, sino que son las series trazadas por los acontecimientos, su composibilidad o imposibilidad alógicas, aquellas que determinan la posibilidad de efectuación de mariposa, gris y débil. *Mariposear, grisear, debilitar*. Del mismo modo que cuando reconstruimos una proposición, cuando decimos “algo” de dos maneras distintas: “lucero del alba”, “lucero de la tarde”, siempre permanece *lo expresado*, el *sentido*, y se dice *lo mismo*. Siempre estamos jugando ahí acerca de la misma verdad, siempre –también– acerca del mismo error. Porque es el sentido aquello que distribuye la verdad y el error, es el sentido aquello que los produce<sup>53</sup>. Son las series de singularidades trazadas-recorridas por los acontecimientos aquello que *da lugar* a los cuerpos y sus predicados, y con razón ahora comprendemos que los estoicos considerasen cuerpos a sus cualidades, a sus acciones y pasiones, a sus relaciones, aquello que venimos denominando con Deleuze *estados de cosas*. Pero no se trata sólo de poner en juego la posibilidad de la verdad y el error. Como ya apuntábamos toda posibilidad remite al objeto como término del

<sup>52</sup> Íbidem.

<sup>53</sup> “Cada vez que una proposición resulta reemplazada en el contexto del pensamiento vivo aparece dotada exactamente de la verdad que merece de acuerdo a su sentido, y la falsedad que le toca de acuerdo con el no sentido que implica. De lo verdadero tenemos siempre la parte que nos merecemos según el sentido de lo que decimos. El sentido es la génesis o la producción de lo verdadero, y la verdad no es más que el resultado empírico del sentido.” (Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Op. Cit., p. 257.)

proceso. Es el sentido, en última instancia, haciendo posible la *designación* que verifica la *significación* y, a su vez, lo ya dado sobre lo que la *designación* se asienta, aquello que da las relaciones de la proposición en su juego circular. El lenguaje se da de una vez, de golpe, y pertenece a la unidad del *sentido*. La circularidad nos escupe a la superficie, donde no hay nada que significar, nada que designar, tan sólo el sentido-acontecimiento puro<sup>54</sup>.

Del mismo modo que habíamos ya indicado que *El Otro* como estructura no era un término (yo, tú, ella, vosotros), sino el campo sobre el que los términos se disponen. No puede tratarse entonces del sujeto y el objeto, sino efectivamente de una estructura, la estructura del *acontecimiento* en su devenir y efectuarse, pero también en la de su sub-sistir y *ser resultado*. ¿Qué hay entonces del *yo* y del *otro*? El *yo* y el *otro*, el *sujeto* y el *objeto*, son ahora en efecto términos de series, singularidades recorridas por los *acontecimientos*, como expresa Deleuze en torno a la mónada leibniziana: la mónada de Adán pecador no contiene bajo forma predicativa sino los acontecimientos futuros y pasados compositivos con el pecado de Adán<sup>55</sup>. Del mismo modo que para Proust –como señala Deleuze– *Albertine* envuelve y expresa la playa y el romper de las olas. ¿Cómo evitar entonces que el amor nos lleve hasta *otros*? Las olas, la playa... El ser amado es entonces un *signo* del amor en tanto *acontecimiento*, es un *signo* de su *recorrer*, una envoltura a desenvolverse. El ser amado aprisiona paisajes y almas, vivencias y deseos<sup>56</sup>. ¿Cómo evitar entonces que el amor se encuentre con todas aquellas singularidades que en tanto series recorridas por el acontecimiento que es alcanza? ¿Cómo evitar que el amor a *Albertine* no se inscriba ya en el amor a *Gilberte*?<sup>57</sup> ¿Cómo no llevar a cabo siempre el mismo amor acaso? ¿Cómo no serle fiel al ser amado hasta en la infidelidad? La pequeña diferencia de uno a otro los separa y enlaza a través del acontecimiento, pura convergencia de series en la superficie. El amor es un acontecimiento de superficie y sólo de superficie<sup>58</sup>. El amado es un *mundo posible* que recoge y se recoge en múltiples singularidades con las que convergir.

Un *mundo* siempre es una envoltura, una convergencia de series que forman las singularidades de acontecimientos, puntos singulares que se extienden recorriendo

<sup>54</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., p. 179.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 206.

<sup>56</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris. 1964. Hay traducción al castellano de Francisco Monge, véase: Gilles Deleuze, *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1970, p. 16.

<sup>57</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 81-83.

<sup>58</sup> «Extraña actitud que valora ciegamente la profundidad a expensas de la superficie y que pretende que “superficial” no significa “de amplia dimensión”, sino de “poca profundidad”, mientras que “profundo” significa, por el contrario, “de gran profundidad” y no de “insignificante superficie”. Y, sin embargo, me parece que un sentimiento como el amor se mide mucho mejor –si es que puede medirse– por la importancia de su superficie que por el grado de su profundidad. Porque yo mido mi amor por una mujer por el hecho de que amo tanto sus manos como sus ojos, su andar, sus vestidos habituales, sus objetos familiares, lo que ella no ha hecho más que rozar, los paisajes en donde la he visto desenvolverse, el mar en que se ha bañado... ¡Todo esto es, desde luego, de la superficie!, ¡me parece! Mientras que un sentimiento mediocre tiende directamente –en profundidad– al sexo mismo y deja todo lo demás en una penumbra indiferente.» (Michel Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*, Op. Cit., p. 74.)

series de ordenadas hasta otra singularidad: *Albertine, la playa, el romper de las olas*. Se trata de una convergencia determinada por la composibilidad de los acontecimientos que recorren dichas series: *amor, verdear, insularización, devenir isla*. Un mundo es una topología de superficie, una gavilla de singularidades, un círculo de convergencias. El individuo es en consecuencia una delimitación dentro de este círculo, una selección, una efectuación composable de acontecimientos diversos. Pertenece por tanto a su mundo y su mundo le pertenece a él. El individuo *expresa* su mundo. De ahí que podamos tomar a éste como predicado de un sujeto, el *verdear* se convierte así en *ser verde*, el *amar* en el *ser amado*, *insularizar* en el *extravío de Robinson*. Sin embargo, lo predicado gramaticalmente pertenece tanto al sujeto como el sujeto a él, dado que también el individuo podría ser expresado como propiedad de su mundo, se trata de una copertenencia, o más bien –tal y como apunta Deleuze constatemente– de una convergencia<sup>59</sup>. Entonces, no podemos tratar ya más del sujeto en tanto término fundante de su mundo, sino que, antes bien, éste es el resultado de un individuo, de una composibilidad de acontecimientos que traza un patrón según el cual se extienden en su efectuación. *Árbol* y *verde* son dos singularidades que se co-constituyen en su vecindad; *árbol*, en tanto convergencia de otras singularidades precisa del *verde* para individuarse como tal; el *verde*, de igual modo, precisa de este verde que se encarna en el árbol para efectuarse; por lo tanto, a este nivel posible de predicación ni siquiera podría hablarse de conceptos generales o universales. Todo individuo o individualidad remite a una vecindad de singularidades. Y toda separación de mundos remite a una imposibilidad de acontecimientos, a una divergencia entre singularidades. Pero tal divergencia se da, como ya pusimos de manifiesto, en y por la *diferencia diferenciante*, tensión-síntesis disyuntiva entre las singularidades, divergencia<sup>60</sup>.

La efectuación como conciencia sucede sin embargo –según apunta Deleuze– en un segundo nivel de efectuación, entonces aparece el otro. Algo estalla no dando lugar a los dos lados –que ya están ahí dispuestos–, sino a su entidad. Podríamos decir que se da un reconocimiento del “juego” al cual ya se está jugando:

«Sólo cuando algo es identificado *entre* series divergentes, entre mundos imposibles, aparece un objeto = X trascendiendo los mundos individuados *a la vez* que el Ego que lo

<sup>59</sup> En torno a esta fundamental cuestión de la génesis del individuo como término de singularidades de acontecimientos desde el planteamiento de la *Lógica del Sentido* véase en dicha obra la decimosexta serie: “De la génesis estática ontológica” (pp. 143-151)

<sup>60</sup> Es vital para Deleuze afirmar la efectuación a través de la individuación en contra de predicados generales o universales, la *Idea* es pre-individual para nuestro autor, pero ésta tiende y se remite a su efectuación, su recorrido es el proceso de la individuación, y no resulta previo en esta genealogía lo universal a lo particular, sino a la inversa o *a la vez*, aunque tales individualidades siempre remiten a una pluralidad, la cual en último término hay que remitir al *sentido-acontecimiento* como *unidad* indivisible, que en tanto unidad-límite tiene dos caras y es *diferencia diferenciante*, síntesis disyuntiva. En torno a tales nociones véase la imprescindible obra de Teresa Oñate y Zubía: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Ed. Dykinson, Madrid, 2001, donde se pone de relieve la fundamental importancia del pensamiento del Aristóteles Griego para una ontología del límite y la diferencia.

piensa trasciende los individuos mundanos, dando así al mundo un nuevo valor frente al nuevo valor del sujeto que funda<sup>61</sup>».

¿Cómo sucede esta identificación? ¿Cómo puede darse acaso tal identificación en la simultaneidad y reciprocidad del límite-diferencia que ya campea? Siempre es la propia pregunta aquella que distribuye las posibles soluciones que a ella se plantean, dispone sus propias condiciones, despliega el problema. Nunca se agota en la respuesta, siempre se trata de una distribución, de una tirada de dados que afirma el azar en vez de constreñirlo a hipótesis, que lo propaga, del mismo modo que ocurre en el poema de Mallarmé<sup>62</sup>. Nuestras mismas preguntas dibujan la constelación de problemas que ellas mismas distribuyen, trazando su propio círculo, siempre en varias direcciones y siempre *a la vez*. Nuestra primera pregunta remite a pensar la *Identificación*. Siempre ha de pensarse el acontecimiento-singularidad ramificándose, bifurcándose en otras múltiples ramificaciones, subdividiéndose constantemente. El acontecimiento distribuye las condiciones de un problema, traza las series, que se ramifican en otras series *a la vez*. Entre los mundos imposibles, en efecto, siempre hay algo en común, siempre hay algo que los comunica y enlaza en su diferencia. Hemos subrayado en el fragmento que hemos extraído del texto de Deleuze un primer término: *entre*. Este término ya apareció antes en nuestra reflexión, ahora nos hallamos ante el mismo problema. Efectivamente, si queremos pensar qué puede ser identificado en el campear ya de la diferencia, hemos de pensar qué une a éstos mundos imposibles, qué une acaso a estos acontecimientos-singularidades dispares. Antes ya se ha dicho que el “yo” y el “otro” no son más que términos, variables de una estructura a modo de constante. Una estructura consiste en relaciones, y no hemos de buscar en los términos aquello que pertenece a las relaciones, éstas son su condición de posibilidad. Este segundo nivel de efectuación, aquel que da en surgir los Egos sobre individualidades y mundos en composibilidad o incompensibilidad, aquel que delimita un *yo* frente a un mundo, *mundo posible*, no puede ser buscado en los términos, a riesgo de recaer en la problemática dinámica sartreana, a riesgo de recaer en la subjetualidad moderna y la imagen del sujeto todopoderoso fundante de nuevo: el *tú* para el *yo*, el *objeto* para el *sujeto*, y viceversa. No se trata entonces, a riesgo de tirar por tierra todo el planteamiento de Deleuze, de buscar en los términos la identificación por vía analítica, algo *X* común a *S* y *Z*. Sino que se trata ahora de aquello que ya atrás habíamos planteado, la afirmación de la diferencia. Se trata en definitiva de volver a pensar la síntesis disyuntiva como enlace por la diferencia. Diferencia que da, no *X* e *Y* para un sujeto, sino al sujeto y lo otro.

«...el Ego como sujeto cognoscente aparece cuando algo es *identificado* en los mundos, no obstante imposibles, a través de las series, no obstante divergentes: entonces el

<sup>61</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., p. 147. (\*La cursiva del texto es nuestra)

<sup>62</sup> Se trata del poema de Stéphane Mallarmé “Un coup de dés jamais n’abolira le hazard”, el cual puede ser entendido como juego puro tal y como lo plantea Deleuze. Véase: Ibid., Décima serie: “Del Juego Ideal”, pp. 89-96. Para leer el poema de Mallarmé véase: Stéphane Mallarmé, *Golpe de dados*, Trad. al castellano de Federico Gorbea, Ed. Plaza y Janes, Barcelona, 1982.

sujeto está “frente” al mundo, en un sentido nuevo de la palabra mundo (Welt), mientras que el individuo vivo estaba en el mundo y el mundo en él (Umwelt)»<sup>63</sup>

Aquello identificado es lo común. Lo común es y sólo puede ser por tanto la diferencia, el punto de divergencia que comunica dos series heterogéneas. Lo común es el punto aleatorio que divide, el acontecimiento que no cesa de dividirse y ramificarse (en el límite hay un único acontecimiento). A lo común, objetivamente común, pertenece por tanto el diversificarse del acontecimiento-singularidad en otras múltiples singularidades, y converger en las múltiples vecindades que pueden darse en los diversos mundos que en su divergir enlaza y genera. La *estructura de lo posible* es la síntesis disyuntiva que enlaza por la diferencia. De modo que los predicados de un sujeto no tienen carácter analítico, sino sintético, el Ego no se define por constituirse en tal o cual vecindad de singularidades, sino por la diferencia-divergencia que dispone y enlaza sus posibilidades: «En lugar de que cada mundo sea predicado analítico de individuos descritos en series, son los mundos imposibles quienes son predicados sintéticos de personas en relación con síntesis disyuntivas»<sup>64</sup>. Bien pensado, no parece que nos halláramos tan lejos del sujeto kantiano, al fin y al cabo Kant no hizo otra cosa para su sujeto que pensarlo como *relacionar*<sup>65</sup>. De ahí que lo planteado por Deleuze resuene tan kantiano cuando define al *Otro* como una estructura *a priori*<sup>66</sup>. No obstante el problema planteado aquí por Deleuze remite a Leibniz tal y como él mismo pone de manifiesto<sup>67</sup>. Ahora bien, lo aquí afirmado no es un punto común entendido como un término que posibilite el campo representacional o que lo funde, lo afirmado aquí es la diferencia, el punto aleatorio que enlaza y recorre las series, la divergencia en su divergir. La síntesis opera mediante disyunción, no mediante identificación. Lo identificable es aquello que continuamente diverge. Del mismo modo que el problema es aquello que enlaza sus soluciones. Así, Robinson puede recrear nuestro mundo o puede divergir respecto a él, del mismo modo que el mundo puede contener a Robinson o a Viernes. Se trata por tanto del punto

<sup>63</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op.Cit., p. 147.

<sup>64</sup> Ibid., p. 149.

<sup>65</sup> Véase: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Ed. y trad. al castellano de Pedro Ribas, Taurus, Barcelona, 2015. En concreto véase toda la sección tercera “La relación del entendimiento con los objetos en general y la posibilidad de conocerlos *a priori*” del Capítulo II “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” de la *Análítica Trascendental*, p. 142 en adelante.

<sup>66</sup> Véase al respecto la interesante propuesta de Vicente Muñoz-Reja, “The Other as the a priori Structure of Perception. Deleuze on the Spatio-Temporal Syntheses of the Possible”, (Pendiente de publicación), 2017. En ella, el autor lleva a cabo un análisis del tratamiento de la *alteridad* y el problema del *Otro* en Gilles Deleuze dispuesto bajo la hermenéutica de los mismos textos sobre los cuales se asienta nuestra reflexión. Sin embargo, la propuesta de Vicente Muñoz-Reja se centra en dar una explicación de la estructura *El Otro* desde la categoría de *lo posible*, a través de tres síntesis espacio-temporales dispuestas en relación con los principios de la percepción trazados por la teoría de la Ge-stalt, que el autor conecta en último término con la Deducción Trascendental de las categorías en Kant. En definitiva, tal propuesta, que se ha desarrollado fortuita y oportunamente de forma paralela a la elaboración del presente texto, constituye sin lugar a dudas una de las propuestas hermenéuticas más interesantes y sugestivas de la presente cuestión dentro del pensamiento de Deleuze.

<sup>67</sup> Sobre la atribución a Leibniz de dicha problemática, véase la nota 4 de la decimosexta serie ya citada y sobre la que ahora transitamos de continuo: Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., p. 148.

ambiguo de las singularidades por la cual siempre se diversifican infinitamente *a la vez*, ésta es su unidad, la unidad de su diferencia constituyente y no una identificación del tipo  $A=A$ , pues no se trata de repartir un espacio cerrado, de dividir el azar, sino de afirmarlo o ramificarlo en cada tirada. De modo que las singularidades pueden colindar en vecindades distintas de diferentes mundos en los que se han subdividido *a la vez*, siempre *a la vez*, de modo que la persona «es el único miembro de su clase, y sin embargo es una clase constituida por los mundos, posibilidades e individuos que le corresponden»<sup>68</sup>. Ahora sí escuchamos nítidamente la resonancia de la riqueza semántica del término francés *autri*, que se declina como adverbio en *autrement* y en adjetivo o locativo en *autre*. *Autrement* significa: de modo distinto, de manera diferente, de otra manera. *Autre* por su parte refiere a algo que no es lo mismo, sino lo múltiple que se da por la diferencia o afirma simplemente la diferencia. El *Otro* en efecto no es sino la estructura de la divergencia de los acontecimientos-singularidades, que enlaza por la disyunción, *autrement* refiere por tanto no al otro como término, sino al otro como *mundo posible*, que se halla como tal en mi mundo por la diferencia que lo une y que da lugar a ambos, diferencia-divergir que es a su vez la génesis de la identificación y por tanto de toda subjetualidad<sup>69</sup>.

Se trata en definitiva de un distancia que une y separa mundos más allá de su imposibilidad, o, precisamente, en base a su imposibilidad, en tanto divergencia del acontecimiento-singularidad. Necesariamente la conciencia campea sobre esta diferencia, sobre esta disyunción. El *yo* y el *otro*, el sujeto y el objeto sólo son términos que se actualizan sobre una tensión divergente continua, el resultado entitativo de un límite que da la divergencia, un posible efectuado. El mundo era tranquilo y sosegado cuando súbitamente emerge un terror y se introduce en mi mundo, pero sucede sin embargo que no se identifica con él, nos remite a otro lado, remonta a través de una singularidad constituyente del mundo sobre el que como individuos nos erigimos, entonces instauro un interior y un exterior, un antes y un después, o más bien un pasado y un presente desde lo posible: *yo* en el mundo terrorífico, *yo* en el mundo sosegado. Pero este tiempo pertenece a la efectuación del acontecimiento-singularidad, no a éste mismo allende su efectuación. El presente es el tiempo de la encarnación, *Chrónos* agotando sus posibilidades, es el tiempo del cuerpo delimitado, segmentado, que deja fuera de sí el resto, pasado y futuro. La efectuación del sujeto implica a su vez una pérdida, en la medida que los círculos de convergencia hasta entonces inocentes ahora sólo se divisan desde la perspectiva de una divergencia y por tanto se vuelven dependientes del punto ambiguo ahora ontificado. En el nivel inmanente, antes de la aparición del Ego no había más conciencia que la de la “cosa” en su presencia, *mundos* improprios, ahora por el contrario los mundos se hallan envueltos, contraídos, es a través del algo *X* común que se dan. El *Otro* es un haz que atrapa y contrae lo que en esa primera dimensión se daba como inocente topología de las singularidades, un prisma por el que toda luz ha de pasar. El *Otro* no es más que el gran abatidor, la turbación de este mundo primero.

<sup>68</sup> Ibid., p. 150.

<sup>69</sup> Cfr. *Dictionnaire Le Robert de Poche*, Dictionnaires Le Robert, París, 1995.



«El *Otro* aparece como lo que organiza los Elementos en Tierra, la tierra en cuerpos, los cuerpos en objetos, y lo que regula y mide a la vez el objeto, la percepción y el deseo»<sup>70</sup>. *Welt*, el segundo nivel de la efectuación, la identificación de la diferencia, el algo *X* sobre el que ahora se distribuye toda esta segunda dimensión de convergencia. Antes, la conciencia -si es que fuera legítimo hablar de algo así en este primer nivel-, era tan pronto las palmeras y su verdear como la arena, la espuma del mar y el azul cristalino del cielo atravesado por la luz solar, pura fosforescencia, mundo inocente, convergencia de acontecimientos: *verdear, devenir-palmera, devenir-arena, espumear, azulear, devenir-mar que acaricia las orillas, rayo de sol...* No se trataba entonces de una identificación, sino de una coincidencia, pura convergencia de las singularidades en su vecindad. Juego inocente de los acontecimientos. El objeto surge en una aniquilación, el sujeto en una expulsión de *Speranza*, relegado a su ipseidad, tal como Adán fuera expulsado del paraíso, condenado a ser esta muerte de *lo eterno*:

«Y de repente se produce un detonador. El sujeto se separa del objeto despojándole de una parte de su color y de su peso. Algo se ha tambaleado en el mundo y todo un lado de las cosas se desmorona, al devenir *yo*. Cada objeto es descalificado en provecho de un sujeto correspondiente. La luz se convierte en ojo y ya no existe como tal: no es más que la excitación de la retina. El olor se convierte en nariz -y el mundo, a su vez, se hace inodoro-. La música del viento en los mangles es negada: no era más que una conmoción del tímpano. Al final el mundo entero se reabsorbe en mi alma que es la misma alma de *Speranza*, sustraída a la isla, que muere entonces bajo mi mirada escéptica»<sup>71</sup>.

## LA OTRA ISLA

Es a esta inocencia preindividual donde la soledad de la isla devuelve a Robinson, allí hacia donde lo hace escapar, esta es la línea de fuga que le tiene reservada, *insularización*. La quiebra ahora es la de los extremos que brotaban de la diferencia, divergencias efectuadas, cuyo mismo *divergir*, sin embargo, no puede ser nunca aniquilado. Porque nunca ha de confundirse el *acontecimiento* con su efectuación en un estado de cosas. Robinson intenta por un tiempo que la estructura siga funcionando, intentando humanizar la isla, pretendiéndole un *devenir mundo*<sup>72</sup>. Pero es inútil, la estructura el *Otro* acaba por derrumbarse, ni siquiera la llegada de Viernes a la isla es capaz de devolverle a El *Otro* un término sobre el que pudiera restaurar su funcionalidad. La cuestión reside ahora en la *salvación* de Robinson. ¿Hay algo *otro* de lo *Otro*? ¿Queda algo para Robinson

<sup>70</sup> Ibid., Apéndice IV, p. 367. (\*La cursiva del texto es nuestra)

<sup>71</sup> Michel Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*, Op. Cit., p. 97.

<sup>72</sup> “Y mi soledad no ataca más que la inteligibilidad de las cosas. Mina hasta el fundamento mismo de su existencia. Cada vez me asaltan más dudas sobre la veracidad del testimonio de mis sentidos. Sé ahora que la tierra sobre la que se apoyan mis dos pies necesitaría para no tambalearse que otros, distintos de los míos, la pisaran. Contra la ilusión óptica, el espejismo, la alucinación, el soñar despierto, el fantasma, el delirio, la perturbación del oído..., el baluarte más seguro es nuestro hermano, nuestro vecino, nuestro amigo o nuestro enemigo, pero... ¡alguien, oh dioses, alguien!” (Ibid., pp. 63-64.)

que no sea la locura o una claudicación que fuera consumiéndolo hasta paralizarlo por completo? ¿Y si lo hay, de qué se trata? ¿Es que acaso puede ser *algo* siquiera?

*El Otro* era el gran perturbador, un operador de la Tierra, un enviado de Crónos. Hace que mi *deseo* pase por un objeto o un *mundo posible*, recluye los Elementos en la Tierra<sup>73</sup>, los atrapa en cuerpos, instaura un antes y un después con su delimitar. *El Otro* recluye los acontecimientos-singularidades en los cuerpos y, en la identificación de lo común, recluye las singularidades convergentes de su mundo, las envuelve en sí mismo en tanto *expresión*, imponiéndose como el prisma a la luz. Robinson había impregnado la isla de un orden humano, mediante la administración y el trabajo, constriñéndola a una necesaria roturación, imposición del hombre sobre la tierra, convirtiéndola así en una suerte de Estado. Sin embargo, ya había comenzado a percibir que debajo de la isla se escondía otra isla:

«Se podría decir que las cosas al cesar de inclinarse unas hacia otras orientadas por su utilización –y su usura– habían regresado a su esencia; las cosas manifestaban todos sus atributos, existían por sí solas, ingenuamente, sin otra justificación que su propia perfección. Una gran dulzura caía del suelo, como si Dios, en un repentino impulso de ternura, se hubiera acordado de bendecir a todas las criaturas. Había algo de felicidad suspendida en el aire y, durante un breve instante de indecible alegría, Robinson creyó descubrir *otra isla* tras aquella en la que pensaba solitariamente desde hacía ya tanto tiempo: otra isla más fresca, más cálida, más fraternal, enmascarada habitualmente por la mediocridad de sus ocupaciones»<sup>74</sup>

La caída del *Otro* se resuelve en un *enderezamiento* de las cosas, que dejan de inclinarse unas hacia otras, de pasar unas por otras, de *encarnarse* en cuerpos, de ser *objetos*. Pero este *enderezamiento* no es más que su liberación, su tránsito del *objeto* a la *cosa* tal como lo expresa y entiende a ésta última Heidegger<sup>75</sup>. O tal como expone Deleuze: «Los objetos no existían sino por las posibilidades con las que el otro poblaba el mundo; cada uno se cerraba en sí, no se abría a otros objetos sino en función de los mundos posibles expresados por el otro»<sup>76</sup>. Asistimos entonces a la liberación de los acontecimientos-singularidades, la liberación de aquello que estaba envuelto y apresado. En la ausencia del *Otro*, tras que la estructura al fin no resista más, se produce una liberación, un ascenso a la superficie, del mismo modo que cuando a los niños se les escapa por error un puñado de globos de helio éstos se convierten en gloriosos acontecimientos en el cielo, alejados de su conversión a obsequio, ahora dejan fluir la fantasía de la Imágenes en la superficie. Se trata del surgimiento de un *fantasma*: el *doble aéreo*.

<sup>73</sup> “Es el otro quien apresaba los elementos en el límite de los cuerpos, y, más aun, en los límites de la tierra. Pues la tierra misma no es sino el gran cuerpo que retiene los elementos.” (Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Apéndice IV, Op. Cit., p. 360)

<sup>74</sup> Michel Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*, Op. Cit., p. 94.

<sup>75</sup> Véase. Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, “La cosa”, Op. Cit., pp. 121-137.

<sup>76</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Apéndice IV, Op. Cit., p. 360.

Pero, ¿qué es este *doble*? ¿Qué es lo que había sido atrapado en la Tierra, sometido a la delimitación, arrancado de su naturaleza volátil e incorporeal? ¿Qué podría ser acaso el doble si no se trata de una réplica o de una Idea?

El *fantasma* no es una representación de los cuerpos, ni de sus acciones y pasiones, sino un *efecto* y, como tal, se trata de un acontecimiento puro, independiente de los estados de cosas de los que resulta o en los que se efectúa, es la superficie liberada de la prisión que le imponía la Tierra<sup>77</sup>. No tiene por tanto el estatuto de una vivencia psicológica, surge, por el contrario, en la abolición del sujeto y del objeto, pero no se trata de una duplicación del *yo*, sino de la liberación de las singularidades convergentes que conformaban el individuo. La *identificación* que daba lugar a sujeto y objeto se disuelve, cesa en su constricción, de modo que las singularidades quedan liberadas del cuerpo en el que se efectuaban o del cual resultaban, y del tamiz por el cual habían de pasar todas aquellas convergencias posibles que se presentaban como *mundo posible*. En su lugar, los acontecimientos se desprenden de su efectuación, hay un esparcimiento de los Elementos que la tierra apresaba, que los cuerpos secuestraban y que dan lugar, ahora, a una tierra, agua, aire y fuego celestes.

«La erección generalizada es la de las superficies, su rectificación, el otro desaparecido. Entonces, los simulacros ascienden, y se convierten en *fantasmas* en la superficie de la isla y en el sobrevuelo del cielo. Dobles sin semejanza y elementos sin coacción son los dos aspectos del fantasma. Esta reestructuración del mundo es la gran Salud de Robinson, la conquista de la gran Salud»<sup>78</sup>

El *fantasma* no es sino el *sentido* mismo, libre ahora de la proposición en la que se expresa, del estado de cosas en el que se efectúa o del cual se desprende, pura topología de superficie. El *yo* ya no opera, permanece impasible, vacío, como un aparato que hubiera dejado de funcionar, se torna entonces impávido espectador, el *yo* ya no es *yo*, todo lo que resulta son las singularidades que apresaba, las cuales ahora devienen una danza celeste en la superficie. Robinson *insularizado, solar, celeste, devenir-Robinson* que diverge: *devenir isla, devenir mar, devenir palmera*. Este *doble aéreo* no es más que la liberación de las singularidades que Robinson, cuando aun funcionaba la estructura, constreñía y plegaba en tanto efectuación-identificación-sujeto. Ahora el acontecimiento que recorre a Robinson, como también aquellos que recorrían a los otros, se esparcen y desatan, el *deseo* se libera de su objeto para desencadenarlo como pura voluntad desubjetivada. Robinson como subjetividad era el haz que mantenía enlazadas en un orden las singularidades que le constituían, ahora, éstas quedan libres, ascienden a la superficie. Hay un *devenir Robinson* liberado que atravesaba a *la isla, el mar, Viernes*; pero también un *devenir isla* que atravesaba a *Robinson* y que en último término se encaminaba al estallido y a la liberación, a la quiebra de la propia cadena, *insularización*,

<sup>77</sup> En torno al *fantasma* véase: Ibid., Trigésima serie: “Del Fantasma”, pp. 248-255.

<sup>78</sup> Ibid., Apéndice IV, p. 364.

gerundio que hemos empleado para expresar el acontecimiento que convergía con un *devenir Robinson* hasta este estallido.

«El enamorado se aproxima cada vez más a una comprensión del tema original; comprensión que sólo alcanzará con plenitud cuando habrá cesado de amar, cuando ya no poseerá ni el tiempo, ni la edad, ni el deseo de estar enamorado. En este sentido, la serie amorosa es un aprendizaje: al principio, el amor parece vinculado a su objeto, de tal modo que lo más importante consiste en confesar; luego, conocemos la subjetividad del amor como la necesidad de no confesar, para preservar de esta manera nuestros próximos amores. Sin embargo, a medida que la serie se aproxima a su propia ley, y nuestra capacidad de amar a su propio fin, presentimos la existencia del tema original o de la idea, que no supera ni nuestros estados subjetivos, ni los objetos en que se encarna»<sup>79</sup>

Toda esta subida a luz celeste exige una caída, una brecha, una herida. Viernes el detonante de esta gran conmoción en el mundo de Robinson, la grieta que deja escapar el doble volátil, el fuego sobre las cabezas. Es Viernes quien fumando el tabaco prohibido provocará una explosión en la isla, que la hará escupirse a sí misma, y de este modo expulsar la isla administrada y roturada, para liberar entonces su *doble*. Viernes es el pequeño Dionisos, puro azar e inocencia, todo superficie, la tragicidad que implica necesariamente la Diferencia. Es preciso recordar en torno a la figura de Viernes el aforismo de Heráclito implícito en toda la reflexión de Deleuze y, cuya latencia constante, ha de reconocerse en la poderosa influencia del pensamiento de Nietzsche en el pensador francés: «El Tiempo [aión] es un niño que juega, que mueve sus peones: de un niño es el mando»<sup>80</sup>. Vemos como ya Heráclito habría hallado aquello que Deleuze mienta con su instancia paradójica: la inocencia del acontecimiento en su divergir a consecuencia de su dar-pertenecer a ambos lados, a ambas series. Se trata de la inocencia del acontecimiento en su volatilidad, su vacío: lo que va a ocurrir, pero no ocurre; lo que ocurre, pero no está ocurriendo; lo que ocurrió, pero no ha ocurrido; siempre *a la vez*, *Aión*, línea recta que se extiende infinitamente a los dos lados y que es la misma frontera que traza el *sentido*. Siempre a ambos lados, siempre en el pasado o en el aun por venir, en definitiva, en el vacío. El acontecimiento es su propia ausencia, y el vacío de su sustancia la *instancia paradójica*, siempre desplazado, nunca en sí, ¿o es que acaso no resuena en el *acontecimiento* de Deleuze el *rayo* de Heráclito?

La *Insularización* se agencia el *devenir Robinson*, *devenir Viernes*, *devenir océano*. Todo *mundo posible* no es sino vecindad de acontecimientos-singularidades en las que el *mundo* sobre el que nos erguimos podría devenir, trazar una línea de fuga, siempre hay unos ojos que reflejan de modo *diferente* el paisaje que nos conmueve. Pero la *insularización* expresa el propio acontecimiento que lleva a Robinson a devenir su propio acontecimiento, no como efectuación, sino como su

<sup>79</sup> Gilles Deleuze, *Proust y los signos*, Op. Cit., p. 83.

<sup>80</sup> La traducción al castellano del aforismo [Hipólito, *Ref. IX 9, DK 22 B 52*], realizada por Cristina García Santos, se encuentra contenida en: Teresa Oñate y Zubía, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Antología de textos presocráticos, Dykinson, Madrid, 2004, p. 203.

*doble aéreo*, puro infinitivo, *Aión*. Siempre en los dos sentidos *a la vez*, *instante* que divide infinitamente el presente por los dos lados. Ahora que el acontecimiento se ha desprendido de su efectuación, y sobrevuela más allá –no sólo de sus efectuaciones– sino de sus incompatibilidades, no puede regir el tiempo determinado desde la efectuación (Chrónos) que entiende como un resto dividido en *antes* y *después* el acontecimiento en su múltiple divergir más allá de ésta, de la delimitación que opera a través de la identificación topológica del divergir. La *insularización* juega en esta distancia positiva, no ha de ser pensada al modo de la identificación en tanto disolución de uno en otro. El *fantasma-acontecimiento* no se identifica con el estado de cosas del que resulta o que efectúa, ni con la proposición que lo expresa, se trata del *sentido* que como límite siempre se da y da *a la vez* los dos lados. Pero es preciso pensar ahora por tanto el infinitivo puro, fuera de sus efectuaciones, independiente de todo tiempo o pensar, Acontecimiento que reúne todo acontecimiento, todas las tiradas en un mismo *tirar*, todo el devenir-humano en una misma *Humanidad*, toda vida en *La Vida*, *Albertine*, *Gilberte* en *El Amor*; se trata en último término de un infinitivo neutro, impersonal: *llueve*, *dar*; ingenerado e increado, incausable e inconsumado, paradoja absoluta en tanto es lo mismo aquello que sucede y aquello que se dice, y que distribuye y enlaza los *acontecimientos-singularidades* por su diferencia respecto de sí y los reúne en uno sólo y mismo Acontecimiento: *Ser*<sup>81</sup>.

Ésta es la comprensión que lleva a cabo Deleuze de la *Diferencia Ontológica*, de la apertura existente entre el *Ser* y el ámbito de lo ente, comprendiendo así la distancia que se da entre los principios ontológicos, incausados y necesarios, y el ámbito de lo extenso divisible sometido al tiempo cronológico, el cual siempre ha de hallarse referido a la *unidad-límite*. Es decir, la distinción entre el *acontecimiento* y el accidente. Merece la pena que escuchemos el *decir* del propio Deleuze:

«La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en uno solo y mismo *sentido* de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice. Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disjuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción. La univocidad del ser se confunde con el uso positivo de la síntesis disyuntiva, la más alta afirmación: el eterno retorno en persona o –como vimos a propósito del juego ideal– la afirmación del azar en una vez, el único *tirar* para todas las tiradas, un solo *Ser* para todas las formas y las veces, una sola insistencia para todo lo que existe, un solo fantasma para todos los vivos, una sola voz para todo el rumor y todas las gotas del mar»<sup>82</sup>

Por último, ¿qué queda de Robinson acaso si no es amor por su propio devenir, por su propia *insularización*? ¿Qué si no hacerse digno de su herida? ¿Y cómo acaso hacerse digno de ella? Querer el acontecimiento: la muerte, la herida, la guerra, la desviación, la

<sup>81</sup> Véase: Ibid., Vigésimoquinta serie: “De la univocidad”, pp. 213-216.

<sup>82</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., p. 215.

*insularización*, ¿ha de suponer entonces querer también su efectuación? Querer morir, querer ser herido, querer ser disuelto en vacío del acontecimiento, ¿es así? Pero si el acontecimiento no existe en el estado de cosas, en los cuerpos en los que se encarna, ni tampoco es el rostro o proposición en el que se expresa, si se trata de esa insistencia o subsistencia en el vacío, en el filo de la espada, ¿acaso no deberemos entonces dejar que subsista en nosotros con su vano esplendor? «Mi herida existía antes que yo, yo he nacido para encarnarla»<sup>83</sup>. Se trata entonces –como dice Deleuze– de ser el *arquero* que dibuja el acontecimiento, que traza una línea apuntando a la diana, pero también hacia lo no apuntado, el propio tirador. Trazando así el acontecimiento, dejándolo subsistir, señalándolo, se comprende en su verdad, su esplendor es el del *sentido*: «El señor del cual es el oráculo de Delfos ni dice ni oculta, sino que señala»<sup>84</sup>

Así, el hombre ha devenido suficientemente creador en la isla, es el arquero que sostiene, representa, *da lugar* a su acontecimiento, eternamente por venir, eternamente ya pasado, *Aión*. El arquero debe tensar el *instante*, cuidar el *instante*, liberar en él el acontecimiento en su eternidad, puro infinitivo, que permanente se adelanta, o se atrasa, instante que se desdobra en pasado y futuro siempre *a la vez*<sup>85</sup>. El *acontecimiento* nos espera y nos aspira, nos hace señas, se trata entonces de reflejarlo, de ser la casi-*causa* de aquello que se efectúa en nosotros, de hacer que se muestre en su esplendor ineficaz, sostener en nosotros el acontecimiento, trazarlo como el arquero o el mimo. Ésta es la recreación del movimiento de la isla como origen, *dar lugar* al acontecimiento, contraefectuación. Robinson es el sabio estoico que quiere y refleja el acontecimiento:

«Pero si mi compañero eolio me atrae así hacia él, ¿no es acaso para que me vuelva hacia ti? Sol, ¿estás contento de mí? Mírame. ¿Mi metamorfosis se realiza suficientemente en el sentido de tu llama? Mi barba, cuyos pelos vegetaban en dirección a la tierra, como otras tantas raíces geotrópicas, ha desaparecido. En contraposición, mi cabellera riza sus bucles ardientes como una hoguera que tiende hacia el cielo.

Soy una flecha dirigida hacia tu foco, un péndulo cuyo perfil perpendicular define tu soberanía sobre la tierra, el estilete del cuadrante solar sobre el que una agujita de sombra inscribe tu marcha.

Soy tu testimonio, de pie sobre esta tierra, como una espada templada en tu fuego»<sup>86</sup>

## BIBLIOGRAFÍA SELECTA

BOTTO, Michele: *Del ápeiron a la alegría. La subjetividad en Deleuze*, UAM Ediciones, 2014.  
 DELEUZE, Gilles: *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, París, 1969.

<sup>83</sup> Joe Bousquet, *Traduit du silence*, Gallimard, Les capitales, Cercle du libre.

<sup>84</sup> Teresa Oñate y Zubía, *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Antología de textos presocráticos, Op. Cit., p. 204 [Plutarco, *De pyth. Or.* 21, DK 22 B 93]

<sup>85</sup> Cfr. Gilles Deleuze, *Lógica del Sentido*, Op. Cit., Vigésima serie “Sobre el problema moral en los estoicos”, pp. 176-181 y Vigésimoprimera serie “Del acontecimiento”, pp. 182-187.

<sup>86</sup> Michel Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*, Op. Cit., pp. 189-190.

- , *Lógica del sentido*, trad. al castellano de Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 2016.
- , *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París, 1968.
- , *Diferencia y repetición*, trad. al castellano de Alberto Cardín, Ed. Júcar, Madrid, 1988.
- , *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974 (édition préparée par David Lapoujade)*, Les Éditions de Minuit, París, 2002.
- , *La Isla Desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, edición preparada por David Lapoujade, Pre-textos, Valencia, 2005.
- , *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Editions de Minuit, París, 1988.
- , *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, trad. al castellano de José Vázquez y Umbertina Larraceleta, Paidós Ibérica, Barcelona, 2015.
- , *Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, París, 1964.
- , *Proust y los signos*, trad. al castellano de Francisco Monge Anagrama, Barcelona, 1970.
- , Samuel Beckett, <<L'épuisé>>, *Quad et autres pièces pour théâtre*, Gallimard, París, 1992.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire: *Dialogues*, Gallimard, París, 1977.
- , *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, 2013.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, París, 1991.
- , ¿Qué es la filosofía?, trad. al castellano de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1998.
- HEIDEGGER, Martin: *Conferencias y artículos*, trad. al castellano de Eustaquí Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.
- , *Ser y Tiempo*, trad. al castellano de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Trotta, Madrid, 2012.
- KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Ed. y trad. al castellano de Pedro Ribas, Taurus, Barcelona, 2015.
- MALLARMÉ, Stéphane: *Golpe de dados*, trad. al castellano de Federico Gorbea, Ed. Plaza y Janes, Barcelona, 1982.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Francisco José: *Ontología y Diferencia: La Filosofía de Gilles Deleuze*, Orígenes, Madrid, 1987.
- MUÑOZ-REJA, Vicente: “The Other as the a priori Structure of Perception. Deleuze on the Spatio-Temporal Syntheses of the Possible”, (Pendiente de publicación).
- OÑATE y ZUBÍA, Teresa: *El nacimiento de la filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*, Antología de textos presocráticos, Dykinson, Madrid, 2004.
- TOURNIER, Michel: *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Gallimard, París, 1967.
- , *Viernes o los limbos del Pacífico*, trad. al castellano de Lourdes Ortiz, Alfaguara, Madrid, 2012.