

# LA ISLA DESIERTA Y OTROS TEXTOS

*Textos y entrevistas (1953-1974)*

Gilles Deleuze

*Edición preparada por David Lapoujade*

*Versión castellana de José Luis Pardo*

PRE-TEXTOS

ESTA OBRA SE BENEFICIÓ DEL P. A. P. GARCÍA LORCA,  
PROGRAMA DE PUBLICACIÓN DEL SERVICIO DE COOPERACIÓN Y DE ACCIÓN CULTURAL  
DE LA EMBAJADA DE FRANCIA EN ESPAÑA  
Y DEL MINISTERIO FRANCÉS DE ASUNTOS EXTERIORES

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU  
MINISTÈRE FRANÇAIS CHARGE DE LA CULTURE —CENTRE NATIONAL DU LIVRE

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores,  
viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser  
previamente solicitada.

Primera edición: febrero de 2005

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua francesa:

*L'île déserte et autres textes*

*Textes et entretiens 1953-1974*

(édition préparée par David Lapoujade)

De la traducción: © José Luis Pardo Torío

© Les Éditions de Minuit, 2002

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS, 2005

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-8191-651-X

DEPÓSITO LEGAL: V-466-2005

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN .....	9
1. CAUSAS Y RAZONES DE LAS ISLAS DESIERTAS .....	15
2. JEAN HYPPOLITE, <i>LÓGICA Y EXISTENCIA</i> .....	21
3. INSTINTOS E INSTITUCIONES .....	27
4. BERGSON. <i>1859-1941</i> .....	31
5. LA CONCEPCIÓN DE LA DIFERENCIA EN BERGSON .....	45
6. JEAN JACQUES ROUSSEAU, PRECURSOR DE KAFKA, DE CÉLINE Y DE PONGE .....	71
7. LA IDEA DE GÉNESIS EN LA ESTÉTICA DE KANT .....	77
8. RAYMOND ROUSSEL O EL HORROR AL VACÍO .....	97
9. AL CREAR LA PATAFÍSICA, JARRY ABRIÓ EL CAMINO A LA FENOMENOLOGÍA .....	101
10. «ÉL FUE MI MAESTRO» .....	105
11. FILOSOFÍA DE LA SERIE NEGRA .....	109
12. GILBERT SIMONDON: <i>EL INDIVIDUO Y SU GÉNESIS FÍSICO-BIOLÓGICA</i> .....	115
13. EL HOMBRE: UNA EXISTENCIA DUDOSA .....	121
14. EL MÉTODO DE DRAMATIZACIÓN .....	127
15. CONCLUSIONES SOBRE LA VOLUNTAD DE PODER Y EL ETERNO RETORNO .....	155
16. LA CARCAJADA DE NIETZSCHE .....	167
17. MÍSTICA Y MASOQUISMO .....	171
18. SOBRE NIETZSCHE Y LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO .....	177
19. GILLES DELEUZE HABLA DE LA FILOSOFÍA .....	187
20. SPINOZA Y EL MÉTODO GENERAL DE M. GEROULT .....	191
21. FALLA Y FUEGOS LOCALES .....	205
22. HUME .....	213
23. ¿CÓMO RECONOCER EL ESTRUCTURALISMO? .....	223
24. TRES PROBLEMAS DE GRUPO .....	251

producción no se puede clasificar entre los seres vivos. No basta con que todo comience, es preciso que se repita una vez acabado el ciclo de las combinaciones posibles. El segundo momento no sucede al primero, sino que es su reaparición cuando el ciclo de los demás momentos ha terminado. El segundo origen es, por tanto, más esencial que el primero, porque nos da la ley de la serie, la ley de la repetición de la cual el primero nos daba solamente los momentos. Pero este tema, aún más que en nuestros sueños, se manifiesta en todas las mitologías. Es bien conocido como mito del diluvio. El arca se detiene en el único rincón de la tierra que no está sumergido, lugar circular y sagrado en donde el mundo vuelve a empezar. Es una isla o una montaña, o las dos cosas a la vez, la isla es una montaña marina y la montaña una isla seca. Ahí tenemos la creación primera recobrada en una recreación, concentrada esta última en una tierra santa en mitad del océano. Segundo origen del mundo, más importante que el primero, tal es la isla santa: muchos mitos nos dicen que allí se encuentra un huevo, un huevo cósmico. Como constituye un segundo origen, se confía al hombre, no ya a los dioses. Está separada, separada por toda la densidad del diluvio. El océano y el agua son, en efecto, el principio de una segregación tal que, en las islas sagradas, se constituyen comunidades exclusivamente femeninas como las de Circe y Calipso. Después de todo, el comienzo partía de Dios y de una pareja, pero no así el nuevo comienzo, que parte de un huevo, la maternidad mitológica es muy a menudo una partenogénesis. La idea de un segundo origen confiere todo su sentido a la isla desierta, supervivencia de la isla santa en un mundo que tarda en recrearse. En el ideal de un nuevo comienzo hay algo que precede al comienzo mismo, que lo recupera para profundizarlo y retroceder en el tiempo. La isla desierta es la materia de lo inmemorial o de esta mayor profundidad.

*Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu* era un comentario de Hegel que se mantenía íntegramente hegeliano. La intención de este nuevo libro es muy diferente. Hyppolite interroga a la Lógica, a la Fenomenología y a la Enciclopedia a partir de una idea y con respecto a una cuestión muy precisa. *La filosofía debe ser ontología, no puede ser de otro modo; pero no hay ontología de la esencia, sólo hay ontología del sentido.* He aquí, a lo que parece, el tema de este libro esencial en el cual incluso el estilo reviste una enorme fuerza. Que la filosofía es una ontología significa, en primer lugar, que no es una antropología.

La antropología quiere ser un discurso *sobre* el hombre. En cuanto tal, presupone el discurso empírico *del* hombre, en el cual quien habla se encuentra separado de aquello de lo que habla. La reflexión está a un lado, y el ser al otro. El conocimiento, entendido de esta manera, no es un movimiento de la cosa misma sino que permanece fuera de su objeto. Por tanto, el conocimiento es poder de abstracción y la reflexión es una reflexión externa y formal. Este es el motivo por el cual el empirismo remite al for-

\* *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIV, nº 79, julio-septiembre 1954, pp. 157-160. *Logique et existence* fue publicada por PUF en 1953 [trad. cast. *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona, 1996. *N. del T.*]. Jean Hyppolite (1907-1968), filósofo especialista en Hegel, fue profesor de *khâgne* [Curso posterior al bachillerato, preparatorio para el ingreso en las *Écoles normales supérieures*, *N. del T.*] de Deleuze en el *Lycée Louis-le-Grand*; posteriormente, como profesor de la *Sorbonne*, se convirtió enseguida (junto con Georges Canguilhem) en director del Diploma de Estudios Superiores que Deleuze dedicó a Hume; la memoria de este trabajo se publicaría en PUF bajo el título *Empirismo y subjetividad* en 1953 [trad. cast. Gedisa, Barcelona, 1996, *N. del T.*], en la colección «Epiméthée», dirigida por Hyppolite. En numerosas entrevistas y observaciones, Deleuze ha evocado su admiración estudiantil hacia Hyppolite, a quien está dedicado, por otra parte, *Empirismo y subjetividad*. Al margen de este homenaje, se trata del primer texto en el que Deleuze formula explícitamente la hipótesis de una «ontología de la pura diferencia» que constituirá, como se sabe, una de las tesis esenciales de *Diferencia y repetición*.

malismo y viceversa. «La conciencia empírica es una conciencia que se dirige a un ser pre-existente y encierra a la reflexión en la subjetividad.» La subjetividad se comprenderá, en tal caso, como un hecho, y la antropología se constituirá como la ciencia de ese hecho. Y nada cambia esencialmente cuando Kant convierte la subjetividad en un derecho. «La conciencia crítica es una conciencia que refleja el yo de la conciencia, pero que confina al ser en la cosa en sí.» Ciertamente, Kant se eleva hasta la identidad sintética del sujeto y el objeto, pero de un objeto que es únicamente relativo a un sujeto: esta misma identidad es la síntesis de la imaginación, no se sitúa en el ser. Kant supera lo psicológico y lo empírico, pero se queda en lo antropológico. Mientras la determinación siga siendo subjetiva, no podemos salir de la antropología. ¿Es preciso salir de ella? Y, por otra parte, ¿cómo lograrlo? Las dos preguntas son la misma: el medio de salida es también la necesidad de esa salida. Kant ha visto admirablemente que el pensamiento se pone como presupuesto: se pone porque se piensa y reflexiona, y se pone como presupuesto porque la totalidad de los objetos lo presupone como aquello que hace posible un conocimiento. En Kant, por tanto, el pensamiento y la cosa son idénticos, pero lo idéntico al pensamiento es una cosa solamente relativa, no la cosa en cuanto ser, en sí misma. Por ello, Hegel trata de elevarse hasta la verdadera identidad de la posición y de lo presupuesto por ella, es decir, hasta lo Absoluto. En la Fenomenología se nos muestra que la diferencia general del ser y la reflexión, del en-sí y el para-sí, de la verdad y la certeza, se desarrolla en los momentos concretos de una dialéctica cuyo movimiento mismo consiste en suprimir esa diferencia o en conservarla únicamente como apariencia necesaria. En este sentido, la Fenomenología parte de la reflexión humana para mostrar que esa reflexión humana, y su secuela, conducen a un saber absoluto que ellas mismas presuponen. Se trata en verdad, como dice Hyppolite, de «reducir» lo antropológico, de «liberar lo hipotético» de un saber cuya fuente es ajena. Pero lo absoluto no es solamente al final como era al principio, es ya en todos los momentos: una figura de la conciencia es, en otro sentido, un momento del concepto; la diferencia externa de la reflexión y el ser es, en otro sentido, la diferencia interna al Ser mismo o, dicho de otro modo, el Ser idéntico a la diferencia, a la mediación. «Puesto que la diferencia de la conciencia vuelve a la conciencia, estos momentos se presentan entonces como conceptos determinados y como su movimiento orgánico fundado en sí mismo.»

Se dirá que se trata de una postura «presuntuosa», de un modo de tenerse por Dios, de darse a sí mismo el saber absoluto. Pero es preciso comprender lo que significa el ser en relación con lo dado. El Ser, según Hyppolite, no es la *esencia*, sino el *sentido*. Decir que este mundo es suficiente no es

solamente decir que este mundo *nos* basta, sino decir que se basta a sí mismo, que remite al ser no al modo de una esencia que se encontraría más allá de la apariencia, no como a otro mundo que sería el de lo inteligible, sino como al sentido de este mundo. Esta sustitución de la esencia por el sentido la encontramos ya, indudablemente, en Platón, cuando nos enseña que el mundo inteligible está sujeto a una dialéctica que lo convierte en el sentido de este mundo, y no en otro mundo. Pero el agente principal de esta sustitución vuelve a ser Kant, porque la crítica sustituye la posibilidad formal por la posibilidad trascendental, el ser de lo posible por la posibilidad de ser, la identidad lógica por la identidad sintética del reconocimiento, el ser de la lógica por la logicidad del ser —en suma, la esencia por el sentido. Que no hay otro mundo es, por tanto, según Hyppolite, la gran proposición de la Lógica hegeliana, porque ella constituye la razón por la cual la metafísica se transforma en lógica y, a la vez, en lógica del sentido. «No hay más allá» quiere decir que no hay más allá del mundo (porque el Ser no es más que el sentido), que en el mundo no hay un «más allá» del pensamiento (porque el ser es lo pensado por el pensamiento), y que ni siquiera hay en el pensamiento un «más allá» del lenguaje. El libro de Jean Hyppolite es una reflexión sobre las condiciones de un discurso absoluto; los capítulos sobre lo inefable y sobre la poesía son esenciales a este respecto. Quienes creen en lo inefable son los mismos que parlotean sin cesar; si el Ser es el sentido, el verdadero conocimiento no es conocimiento de lo Otro, ni de otra cosa. En cierto modo, el saber absoluto es el más próximo, el más simple: *está ahí*. «No hay nada que ver tras la cortina» o, como dice Hyppolite, «el secreto es que no hay secreto alguno».

Se percibe, pues, la dificultad —que el autor subraya vivamente—: si la ontología es una ontología del sentido y no de la esencia, si no hay otro mundo, ¿cómo se distingue el saber absoluto del saber empírico? ¿No regresamos a la mera antropología, que habíamos criticado? Es necesario que el saber absoluto comprenda todo el conocimiento empírico y nada más que él (puesto que no hay nada más que comprender) pero que, ello no obstante y al mismo tiempo, comprenda su diferencia radical con respecto al conocimiento empírico. La idea de Hyppolite es la siguiente: el esencialismo, pese a las apariencias, no era lo que nos aseguraba el empirismo y nos permitía superarlo. Desde el punto de vista de la esencia, la reflexión no es menos exterior que en el empirismo o en la mera crítica. El empirismo planteaba la determinación como algo puramente subjetivo; el esencialismo se limita a llevar esta limitación hasta el final, oponiendo las determinaciones entre sí y lo Absoluto. Lo primero está del mismo lado que lo segundo. Por el contrario, la ontología del sentido es el Pensamiento total que sólo se conoce en sus determinaciones, que son los momentos de la forma. Tanto en

lo empírico como en lo absoluto, se trata del mismo ser y del mismo pensamiento, pero la diferencia empírica externa del pensamiento y el ser es substituida por la diferencia interna del Ser que se piensa. Por ello, el saber absoluto se distingue efectivamente del conocimiento empírico, pero sólo llega a esta distinción negando también el conocimiento de una esencia indiferente. En la lógica ya no hay, por tanto (como sí sucede en lo empírico), de una parte lo que yo digo y, de otra, el sentido de lo que digo —y la dialéctica de la Fenomenología consiste en la perpetua persecución de lo uno por lo otro. Mi discurso es lógico o propiamente filosófico, en cambio, cuando digo el sentido de lo que digo, y cuando de ese modo se dice el Ser. Ese discurso, estilo particular de la filosofía, sólo puede ser circular. Léanse, a este respecto, las páginas de Hyppolite sobre el problema del comienzo en filosofía, problema que no es únicamente lógico, sino pedagógico.

Jean Hyppolite se opone, pues, a toda interpretación antropológica o humanista de Hegel. El saber absoluto no es una reflexión del hombre, sino una reflexión de lo Absoluto en el hombre. Lo Absoluto no es otro mundo, y sin embargo el saber absoluto se distingue realmente del conocimiento empírico como la filosofía se distingue de todo tipo de antropología. No obstante, si hemos de considerar como decisiva la diferencia entre la Lógica y la Fenomenología, ¿no se torna más ambigua la relación de la Lógica con la filosofía de la historia? Como dice Hyppolite, lo Absoluto como sentido es devenir; no se trata, ciertamente, de un devenir histórico, pero, ¿qué relación guarda el devenir de la Lógica con la historia, entendiendo aquí por «histórico» algo completamente distinto de aquello que reviste el carácter de un simple hecho? La relación de la ontología con el hombre empírico queda perfectamente determinada, pero no así la relación de la ontología con el hombre histórico. Y si, como sugiere Hyppolite, hace falta reintroducir la propia finitud en lo Absoluto, ¿no nos arriesgamos a una recaída en el antropologismo, esta vez bajo una forma nueva? Hyppolite deja abierta la conclusión; crea el camino de una ontología. Pero querríamos aquí indicar que quizá el origen de la dificultad estaba ya presente en la Lógica misma. Hay que reconocer, siguiendo a Hyppolite, que la filosofía, si tiene alguna significación, no puede ser otra cosa que ontología, y ontología del sentido. El mismo ser y el mismo pensamiento se dan en lo empírico y en lo absoluto; pero en lo absoluto la diferencia entre el pensamiento y el ser queda superada mediante la posición de un Ser idéntico a la diferencia, un Ser que, en cuanto tal, se piensa y reflexiona en el hombre. Esta identidad absoluta del ser y la diferencia es lo que llamamos sentido. Pero hay un punto de esta cuestión en el cual Hyppolite se muestra totalmente hegeliano: el Ser no puede ser idéntico a la diferencia más que si la diferencia se eleva a lo absoluto, es decir, a la contradicción. La diferencia especulativa es

el Ser que se contradice. La cosa se contradice porque, al distinguirse de *todo* aquello que no es, encuentra su ser en esa misma diferencia; se reflexiona únicamente reflejándose en lo otro, puesto que lo otro es *su* otro. Hyppolite desarrolla este tema analizando los tres momentos de la Lógica: el ser, la esencia y el concepto. Hegel reprochará tanto a Platón como a Leibniz el no haber llegado *hasta* la contradicción, el primero por haberse quedado en la pura alteridad, el segundo por haberse conformado con la mera diferencia. Ello supone, como mínimo, que los momentos de la Fenomenología y los de la Lógica no lo son en el mismo sentido de «momento», pero también que hay dos maneras de contradecirse, la fenomenológica y la lógica. Después de este enriquecedor libro de Jean Hyppolite, podríamos preguntarnos lo siguiente: ¿no sería posible hacer una ontología de la diferencia que no tuviese que elevarse hasta la contradicción? ¿No sería la contradicción algo menos que la diferencia, y no algo más que ella? ¿No sería la contradicción solamente el aspecto fenoménico y antropológico de la diferencia? Dice Hyppolite que una ontología de la pura diferencia nos devolvería a una reflexión meramente externa y formal, que acabaría revelándose como una ontología de la esencia. Sin embargo, esta misma cuestión podría plantearse de otra manera: ¿decir que el Ser se contradice es lo mismo que decir que el Ser se expresa? Aunque en sus partes segunda y tercera el libro de Hyppolite funda una teoría de la contradicción en el ser, en donde la propia contradicción es lo absoluto de la diferencia, en la primera parte (teoría del lenguaje), en cambio, como a lo largo de todo el libro (en las alusiones al olvido, a la reminiscencia o al sentido perdido), ¿no está fundando también Hyppolite una teoría de la expresión, en la cual la diferencia es la expresión misma y la contradicción solamente su aspecto fenoménico?