

LAS FIGURAS DE ROBINSON. EL MITO DEL INDIVIDUO, DEL SIGLO XVII AL SIGLO XXI (DEFOE, MARX, TOURNIER Y DELEUZE)

The figures of Robinson. The Myth of the Individual, from the XVIIth Century to the XXIth Century (Defoe, Marx, Tournier and Deleuze)

JULIÁN FERREYRA
Universidad de Buenos Aires | Argentina

Fecha de envío: 07/11/2024 | Fecha de aceptación: 04/09/2025 | DOI: 10.24310/crf.17.2.2025.20657

Resumen

Este artículo se propone determinar en qué consiste nuestro individualismo contemporáneo a partir de las diferentes figuras del mito de Robinson. Con tal fin, se pone en serie la novela original de Daniel Defoe, su recepción temprana y las *robinsonadas* que allí leyó Karl Marx con la versión de Michel Tournier, la interpretación de la misma que realiza Gilles Deleuze en el artículo «Tournier, o el mundo sin otro» y la resignificación que ésta toma si se considera el conjunto de la obra del filósofo francés (principalmente su teoría de la Idea de *Diferencia y repetición*, las formas de *socius* de *El anti-Edipo*, las *haecceidades* con sus determinaciones de la superficie —longitud y latitud— de *Mil mesetas*). Encontraremos que, en lugar de un mundo sin *autrui* (es decir, el otro como estructura trascendental),

Tournier y Deleuze permiten pensar una nueva figura del otro, para una nueva configuración de las relaciones sociales que preceden ontológicamente a los individuos que las componen.

Palabras clave

Robinson; individualismo; *autrui*; aislamiento; relaciones sociales; superficie.

Abstract

This paper seeks to explore the traits of modern individualism through the different figures of the Robinson myth. To do this, we will examine Daniel Defoe's original novel, how it was received initially, and the «robinsonades» that Karl Marx criticized. We will also look at Michel Tournier's adaptation of the story and Gilles Deleuze's insights in his article «Tournier, or the world without others.» Additionally, we will analyze Deleuze's broader philosophical work, especially the notion of Idea in *Difference and Repetition*, the forms of *socius* of *The Anti-Oedipus* and the *haecceities* with their determination of the surface —longitude and latitude—in *A Thousand Plateaus*. Our goal is to demonstrate that instead of a world without others, Tournier and Deleuze offer a new understanding of «the other,» leading to a fresh view of social relationships which precede ontologically the individuals that compose them.

Keywords

Robinson; individualism; *autrui*; isolation; social relations; surface.

INTRODUCCIÓN

El mito de Robinson, tal como impregna nuestra cultura, parece transparente¹. Sin embargo, el individuo «solo y aislado», librado a sus propios recursos e ingenio, es extremadamente opaco: oculta una multiplicidad de figuras e implica una cierta relación con el

1. Watt considera a Robinson Crusoe como uno de los cuatro mitos del individualismo moderno (junto con Don Quijote, Fausto y Don Juan): «[la definición de mito con la que

otro, que también es múltiple, variada, y pluridimensional —un otro a veces empírico, a veces trascendental, que a veces fija nuestra identidad, otras la transforma o amenaza—. Con el objetivo de determinar mejor en qué consiste nuestro individualismo contemporáneo, en estas páginas exploraremos este mito, poniendo en serie la novela original de Daniel Defoe, su recepción temprana y las *robinsonadas* que allí leyó Karl Marx con la versión de Michel Tournier, la interpretación de la misma que realiza Gilles Deleuze en el artículo «Tournier, o el mundo sin otro» y la resignificación que ésta toma si se considera el conjunto de la obra del filósofo francés (principalmente su teoría de la Idea de *Diferencia y repetición*, las formas de *socius* de *El anti-Edipo*, las *haecceidades* con sus determinaciones de la superficie —longitud y latitud— de *Mil mesetas*). El disparador de la problematización son las *robinsonadas del siglo XVIII* que Marx denunciaba en el siglo XIX:

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía del siglo XVIII. Robinsonadas (Marx, 1971: 3, traducción modificada)².

En esas líneas que abren los *Grundrisse* encontramos las principales facetas del problema: la historicidad (*del siglo XVIII*), el desdoblamiento entre Robinson y las *robinsonadas*, y la tensión entre individuo y sociedad, incluso en una perspectiva donde «individuos viviendo en sociedad» es naturalmente el punto de partida. La apuesta de estas páginas es mostrar la vigencia de estas coordenadas en nuestra sociedad contemporánea, y también las mutaciones que ha tenido lugar entre la época de Marx y la nuestra. Para ello, cruzaremos el camino de Marx con el de Deleuze, y el

trabajo es] una historia tradicional que es conocida de manera excepcionalmente amplia a través de una cultura [...] que encarna o simboliza alguno de los valores básicos de una sociedad» (Watt, 1996: xvi).

2. Iacono, si bien se alinea con Marx en considerar a Adam Smith en la línea de las «*robinsonadas*», marca también algunos matices: «Smith introduce un elemento de gran relevancia, que contradice su «*robinsonismo*»: las consecuencias de las acciones de los hombres van más allá de sus intenciones conscientes y están sujetas a leyes autónomas que son independientes de los cálculos individuales. La sociedad y en particular la sociedad económica [...] presenta reglas extra-individuales que no corresponden a la voluntad de los individuos singulares» (2020: 101).

del Robinson original con la reescritura de Tournier. Cuando el filósofo francés se pregunta «¿Qué es una robinsonada? El mundo sin *Autrui*» (Deleuze, 1969: 370) está ya en otro marco teórico que el autor de *El Capital*, en otra concepción de la época: ya no se trata de individuos solos y aislados sino de un mundo donde no existe un otro *trascendental*. Tal es la historicidad de Robinson: del siglo XVIII, al XIX, al XX y finalmente nuestro siglo XXI, el mito se resignifica. No es la misma cultura, no son los mismos valores básicos. Este desplazamiento epocal y estas mutaciones en el sentido del mito no son tomadas en cuenta en el fino y extenso estudio del Robinson de Crusoe realizado por Jacques Derrida en el marco de la segunda parte de su seminario sobre *La bestia y el soberano*. Derrida supone —como veremos en el segundo apartado— la persistencia en el siglo XX de ciertas características del individuo de los siglos XVIII-XIX, en general atribuibles a la modernidad y al «sujeto moderno»: primacía del *Cogito* cartesiano y finitud. Deleuze explícitamente piensa que a mediados del siglo XX hay un corte epistémico y social, que provoca que los rasgos que son centrales para Derrida (con su herencia heideggeriana) se difuminen. En efecto, en sus escritos de la década de los ochenta (tanto en los estudios sobre cine como en su trabajo sobre Foucault y en la «Posdata a las sociedades de control»), Deleuze señala un clivaje luego de la Segunda Guerra Mundial. En el esquema foucaultiano, implicaría un pasaje de la *episteme*³ moderna (caracterizada por las fuerzas de la finitud y la figura del Hombre) a la contemporánea (donde el Hombre se borra en favor de una nueva figura, y la precariedad releva a la finitud como fuerza constitutiva) (Deleuze, 1986: 131-141). La *episteme* que surge tras la «muerte del hombre» apenas es esbozada por Deleuze y Foucault, y sin embargo tiene un impacto radical en el individuo contemporáneo (nuestro Robinson, con su cultura y sus valores); eso es lo que se trata de profundizar aquí.

3. Foucault llama *episteme* a la región media entre los códigos de una cultura (su lenguaje, esquemas perceptivos, técnicas y valores) y las teorías científicas y filosóficas (Foucault, 1966: 11-12). Esta *episteme* es lo que hace posible que *haya* un orden. Veremos que la novela original de Defoe pertenece a la *episteme* clásica (forma-Dios), la lectura de Marx a la moderna (forma-Hombre) y las de Tournier y Deleuze a la que nos es contemporánea (forma-ultrahombre).

También podemos observar en Marx el desdoblamiento entre Robinson y las robinsonadas⁴. En efecto, las robinsonadas del siglo XVIII no son las de Defoe. Sobre esto hay alto consenso en los especialistas sobre el novelista inglés (Prawler, 1978; Watt, 1996; Novak, 1963; Rogers, 1979). Ver en Robinson un «cazador o pescador solo o aislado» implica una lectura recortada y sesgada de la novela de 1719 (mostraremos que Marx es plenamente consciente de ello). El ejemplo paradigmático es Jean-Jacques Rousseau quien, como veremos, cuando señala en su *Emilio* que es la única novela que su estudiante debería leer, deja de lado todo lo que Robinson debe a la sociedad respecto a la cual se encuentra, temporalmente, aislado. En la novela de Defoe, en cambio, los restos del naufragio son clave en su supervivencia y *cargan* con un alto grado de desarrollo de las relaciones sociales: herramientas, armas, materias confeccionadas, y tres ejemplares de la Biblia. La presencia de la palabra de Dios pone al Robinson de Defoe más cerca de Hobbes que de Smith⁵, y a su laborioso y protestante hombre solo y aislado más cerca de una criatura temerosa, frágil y bruta que del superpoderoso «sujeto moderno» o la superstición metafísica del átomo que es la base de toda la construcción social.

A este primer desdoblamiento (el Robinson de las robinsonadas y el de Defoe) debemos sumar el que aparece entre los siglos XVIII y XIX, entre el capitalismo incipiente y el industrial de la época de Marx; ya no se trata de Dios y las herramientas, sino de las máquinas y la forma del valor vinculada con el intercambio de *mercancías* (volveremos sobre la aparición de las robinsonadas en el apartado sobre el fetichismo de la mercancía en *El Capital*, en otro rol del que ocupan en los *Grundrisse*). De la misma manera, mostraremos que Tournier no nos presenta un «mundo sin otro» (como indica el título del artículo que le dedica Deleuze), y que ese «mundo

4. Más allá del uso que Marx hace del término, las «robinsonadas» son imitaciones de la novela de Defoe que empezaron a aparecer a los pocos años de su publicación. La más famosa es de 1720: *Los viajes, peligrosas aventuras y escapes inminentes del capitán Richard Falconer*, atribuida a W. R. Chetwood. Habrá también Crusoes suizos, franceses, alemanes, españoles, etc. El detalle de las diferentes robinsonadas puede encontrarse en Rogers (1996: 12-13) y Roberts (1995: ix-x).

5. Iacono argumenta a favor de poner a Smith y a Hobbes en la misma línea de pensamiento individualista, con la sola diferencia que, en Smith «a través de la división del trabajo, se reconstituye una condición de equidad que, a diferencia del modelo de Hobbes, no produce guerra sino progreso» (2020: 106).

sin otro» es una mera *robinsonada*. Estamos allí ante otro desdoblamiento que encontraría su tercera figura en el modo en que Deleuze concibe la fase actual del capitalismo: no ya un capitalismo de la *finitud* sino un capitalismo de la *precariedad* (en la estela, nuevamente, de la lectura que en 1986 Deleuze propone de *Las palabras y las cosas* de Foucault).

Esto nos da, en total, seis figuras de Robinson: 1) el Robinson de Defoe; 2) el Robinson de las *robinsonadas* del siglo XVIII; 3) el Robinson de *El Capital*; 4) el Robinson de Tournier; 5) el Robinson de las *robinsonadas* de los siglos XX y XXI; 6) el Robinson de la precariedad. En ese sentido, si las *robinsonadas* del siglo XVIII han permitido apuntalar el mito del individuo funcional a la primera etapa del capitalismo (o, inversamente, que el surgimiento del individuo moderno en el seno del capitalismo naciente ha transformado a Robinson Crusoe en uno de sus mitos constitutivos), las del siglo XX han permitido sostener un individuo apto a las precarias relaciones sociales de nuestra época. Debajo de este mito, debemos develar entonces de qué manera el capitalismo contemporáneo *produce* un individuo que necesita pensarse a sí mismo como sin *autrui*. El capitalismo es un océano, y la isla en la que nos encierra no es siempre la misma.

Tomamos como marco conceptual las categorías que Deleuze recupera de Foucault: una época clásica que llega hasta principios del siglo XIX, una época moderna que se extienda hasta la mitad del siglo XX y una época «posmoderna» que llega hasta nuestros días. Defoe y las *robinsonadas* que se construyeron a partir de él se ubican plenamente en la época clásica (forma-Dios), Marx en la época moderna (forma-Hombre, y a ella restringe Derrida su lectura de nuestro mito) y Tournier en la posmoderna (forma-ultrahombre) (Deleuze 1986: 131-141). El primer ordenamiento encuentra un sólido apoyo bibliográfico en la literatura sobre Robinson, especialmente en Novak (1963) y Watt (1996); ambos destacan el rol central de Dios, su palabra, su Providencia y las leyes naturales que de ellos derivan en la novela de Defoe. El segundo es identificable en Marx y Derrida: hay un Robinson del siglo XIX que es *moderno* en sentido foucaultiano (busca su sentido en la profundidad y se constituye a partir de su propia finitud). El tercero es el aporte principal de estas páginas: pensar los individuos que somos, que creemos ser y que estamos deviniendo. Estamos perdiendo nuestra humanidad bajo los embates del capitalismo

(se quiebran la temporalidad, la objetividad, la subjetividad y los vínculos con los otros), *creemos* que podemos existir sin el otro (el mito libertario), estamos deviniendo nómadas que tratan de habitar el desierto de las estepas capitalistas que, para bien o para mal, nos toca vivir (la isla como lo habitable en medio del desierto marítimo). Creemos que, si bien se ha leído a Deleuze en clave apologética de nuestras subjetividades quebradas y nómadas, su principal impacto es la capacidad de pensar las formas de habitar la precariedad de lo concreto.

I. LA ÉPOCA CLÁSICA DE ROBINSON Y LAS ROBINSONADAS

«Para considerar nuevas formas de individualismo, el primer paso puede ser investigar y criticar las antiguas» (Iacono, 2020: 35).

Las robinsonadas del siglo XVIII no son las de la novela de Defoe, sino que implican un recorte sesgado por cierta concepción del individuo y su relación con el todo social. Sobre esto, hay acuerdo entre los especialistas sobre el escritor inglés⁶. Un hito clave en la popularización de las robinsonadas es Rousseau, quien en el *Emilio*, publicado en 1762, le dedica un célebre pasaje a *Robinson Crusoe*, al cual postula como el primer libro (y durante largo tiempo el único) que Emilio debería leer (Rousseau, 1966: 238-239). Allí vemos, por una parte, que no se trata de *todo* el libro, sino un fragmento (como Rousseau mismo admite), que va desde el naufragio de Robinson en Desesperación hasta el descubrimiento de la fatídica huella humana en la playa (que desata fuerte episodios de paranoia, encierro y misticismo y pone en jaque la laboriosidad del naufrago; esta huella también es borrada por las robinsonadas). Pero no sólo ello: también implica ignorar los recursos que Robinson rescata del barco hundido y que tienen la marca de la producción social de su época. La versión de la historia de Robinson de Campe justamente expresa este

6. «La novela de Defoe (a diferencia de la adaptación de J. H. Campe para los lectores alemanes) de ninguna manera muestra, ni pretende mostrar, que la producción material comienza con los individuos aislados o que su héroe epónimo está alguna vez en un puro «estado de naturaleza». [...] Defoe es totalmente consciente, y hace que su héroe sea consciente, de cuánto le debe Crusoe a los implementos, materiales, y habilidades que ha rescatado desde el altamente desarrollado mundo social del siglo XVIII» (Prawer, 1978: 274). Sobre este punto, ver también Lazarus y Aguirre (2024: 53) e Iacono (2020: 17-19). Incluso Marx es consciente de esta diferencia: «Marx ataca el mito de *Robinson Crusoe*, y no el libro mismo» (Prawer, 1978: 274).

recorte y este sesgo⁷. Lo que impulsa la necesidad de reversionar la novela (y que ha sido, a mi entender, más importante en la constitución del *mito* de Robinson, en la idea de sentido común de su historia, que la novela propiamente dicha) es sostener la idea del individuo solo y aislado, que con su propio ingenio y esfuerzo logra construir un mundo con todas las comodidades y producciones del mundo social tal como lo conocemos, o similar a él⁸.

Robinson Crusoe en su isla, solo, desprovisto de la asistencia de sus semejantes y de los instrumentos de todas las artes, ocupándose sin embargo de su propia subsistencia, y de su conservación, procurándose incluso una suerte de bienestar [...]: es a partir de este estado que se debe apreciar todos los demás. El medio más seguro para elevarse por encima de los prejuicios y ordenar los juicios sobre las relaciones verdaderas de las cosas es ponerse en el lugar del hombre aislado, y juzgar todo como este hombre debe juzgarlo él mismo, a partir de su propia utilidad (Rousseau, 1966: 239).

Robinson *debe* estar solo, carecer de la *asistencia* de sus semejantes y de todo tipo de instrumentos para *efectivamente* ser la piedra angular, el punto de partida a partir de lo cual se construye el todo social. Y el criterio es *la propia utilidad*. El resultado es «una suerte de bienestar» (veremos que en la novela de Defoe no hay tal bienestar, sino un profundo y constante sufrimiento, expresado particularmente en la paranoia que el recorte roussauiano elide). Tal será el mito fundamental del individualismo, que persiste hasta nuestros días.

7. Entre las robinsonadas, la que más se aproxima según Rogers al recorte de Rousseau es la de Joachim Hendrik Campe, *El Robinson de los jóvenes*: «hace naufragar a Crusoe sin ninguna herramienta o utensilio, y recorta la historia para que provea un mensaje moral para las personas jóvenes. En el siglo XVIII, *Crusoe* no se había transformado todavía en un clásico para niños: algunos guardianes de lo público sentían ansiedad respecto a su ortodoxia religiosa. Pero Campe era inofensivo para los niños de casi todas las escuelas de pensamiento moral y educativo: de allí su aceptabilidad universal (unas 120 ediciones hasta 1900)» (Rogers, 1996: 13-14). Posterior al *Emilio*, la versión de Campe contribuyó a difundir el recorte textual e ideológico de Rousseau.

8. Watt señala la importancia de esta sección del libro en la constitución del mito robinsonian del individuo moderno: «Las mismas etapas de la historia humana están ejemplificadas en cómo se las arregla Robinson con la comida, las herramientas y los muebles. Crusoe comienza como un recolector, un cazador y un pescador; pero luego pasa al pastoreo, y finalmente a la agricultura» (1996: 152).

Tales robinsonadas son las que Marx disputa: «Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo —y por consiguiente también el individuo productor— como dependiente y formando parte de un todo mayor» (Marx, 1971: 3). La dependencia del individuo productor respecto al todo mayor es elocuente en Defoe, y el libro, la primera novela a propiamente hablar de la historia de la literatura⁹, está plagado de referencias a la misma (Iacono, 2020: 18-19). Lo *primero* que hace Robinson (antes de actos que a todas luces deberían precederle, como cerciorarse si está en una isla o el continente, y si, revelado el carácter insultar de su naufragio, ésta está habitada o no) es rescatar *todo lo posible* del barco naufragado. De allí obtiene armas, herramientas, granos, papel, tinta, ropa, tela y todo tipos de productos del «todo mayor»¹⁰. Además, por supuesto, de tres ejemplares de la Biblia (que sólo podían estar en un barco merced a la reciente masificación de la imprenta). Así, sus semejantes no lo asisten, al principio, *directamente*, pero sí lo hacen indirectamente (luego vendrán los personajes que aparecen en la extensa sección de la novela que el recorte de Rousseau deja afuera). Robinson mismo, como bien señala James Joyce en otra de las piezas célebres de la recepción de la novela, es un *producto* tipo de la sociedad inglesa de la época, signada por su expansión colonial¹¹. Esto restringiéndonos al recorte de la novela propuesto por Rousseau.

9. «*Robinson Crusoe* es sin duda la primera novela en el sentido en que es la primera narrativa ficcional en la cual las actividades cotidianas de una persona común son el centro de una atención literaria continua» (Watt, 1957: 82).

10. Esto no quita la laboriosidad y persistencia de Robinson. Sobre su «considerable energía», y los diferentes marcos teóricos a los que remite, *cfr.* Rogers (1979: 83-85).

11. «El verdadero símbolo de la conquista británica es Robinson Crusoe el cual, náufrago en una isla solitaria, con en el bolsillo un cuchillo y una pipa se convierte en arquitecto, carpintero, afilador, astrónomo, tahonero, constructor naval, alfarero, bastero, agricultor, sastre, sombrerero y clérigo. Él es el verdadero prototipo del colonizador británico como Viernes (el fiel salvaje que llega allí en un día infausto) es el símbolo de las razas sometidas. Toda el alma anglosajona está en Crusoe: la independencia viril, la crueldad inconsciente, la persistencia, la inteligencia tarda pero eficaz, la apatía sexual, la religiosidad práctica y bien ponderada, la taciturnidad calculadora» (Joyce, 2016: 361-362). Sobre la relación asimétrica entre Robinson y Viernes y cómo ésta dominación es esencial a la concepción del individuo moderno, ver Iacono (2020: 22-35). Sobre las críticas de Marx al aspecto colonial del capital, en relación con la relación entre Robinson y Viernes, ver Lazarus y Aguirre (2024: 52).

De hecho, la novela dedica largas páginas a las aventuras previas al naufragio, y a cómo su relación con los otros está vinculada con los acontecimientos que desembocan en su fatídica llegada a la isla (y las condiciones específicas del colonialismo: Robinson está viajando hacia África para traficar esclavos para su plantación de caña en Brasil cuando el naufragio acontece). Y *luego* de la etapa de laboriosidad y estriaje¹² de la isla, una larga *serie humana* vendrá a ocupar el extenso tramo final de la novela: la huella humana en la playa que desata su paranoia (el otro como amenaza), los conflictos reales e imaginarios con las tribus caníbales de la costa de Venezuela, la aparición de Viernes, el padre de Viernes y un grupo de europeos que también han naufragado, la alianza con la tripulación del barco que finalmente lo rescatará y su enfrentamiento con los amotinados que lo controlaban, su alianza con el capitán de ese mismo barco... y todos sus compañeros de aventuras terrestres una vez en Portugal, especialmente su viaje hacia Inglaterra atravesando Francia —con la tortura al oso gigante llevada a cabo por Viernes, y la luchas contra la manada de lobos—. El naufrago no está tan aislado como el mito ha hecho creer de manera extremadamente amplia. La prueba mayor es que desde la isla se *ve* la costa de Venezuela: la mirada lo pone ya en contacto con el mundo del cual está supuestamente separado de manera absoluta. En suma: toda la narración que rodea la pequeña isla textual seleccionada por Rousseau remite al «todo mayor» que Defoe estaba lejos de ignorar¹³. Incluso como ausencia: lejos de ser un hombre natural, feliz y despreocupado, el relato de Robinson está atravesado por relámpagos de la terrible infelicidad que lo embebe y lo lleva incluso a desechar la muerte que ponga «un final de una vez a todo este sufrimiento» (Defoe, 1995: 151). La isla es bautizada por Robinson, después de todo, Desesperación¹⁴.

12. Volveremos sobre este término técnico de Deleuze y Guattari en la última sección.

13. Es cierto que los otros no aparecen, a diferencia de lo que pasará en la versión de Tournier, como *auténticos* otros, y están siempre en función de la utilidad individual de Robinson. «Crusoe tiende a juzgar a sus amigos y conocidos no como personas en sí mismas, sino como objetos que puede usar para su beneficio personal» (Watt 1996: 167).

14. Hammond no coincide con esta lectura; considera en cambio que Robinson es «fundamentalmente un hombre feliz» durante su estadía en la isla (1993: 72). Hammond se apoya sin embargo en las indicaciones explícitas de Robinson en su diario, sin tomar en cuenta el deterioro emocional que está implícito y, sobre todo, sus episodios paranoicos.

La huella que Rousseau borra en su recorte es la de un pie humano que Robinson encuentra un día en la arena. A partir de entonces el estado de naturaleza del náufrago, lejos de ser bucólico, se muestra como de constante amenaza por la posible presencia del otro: «puramente por la aprehensión producida por la huella del pie de un hombre que había visto; [...] como podría imaginar cualquiera que haya en la trampa constante del miedo del hombre» (Defoe, 1995: 125). Se interrumpen de inmediato los trabajos y las rutinas. Estamos *de pronto* más cerca de Hobbes y de Spinoza que de Locke. Pero no *tan* de pronto, en tanto Robinson siempre está pendiente de la voluntad de Dios y su manifestación tanto a través de hechos sobrenaturales como en las leyes naturales¹⁵, perteneciendo plenamente a la *episteme* clásica, esto es, la época regida, en la clasificación que Deleuze toma de Foucault, por la forma-Dios (Deleuze, 1986: 133).

II. SIGLO XIX: SOLEDAD Y FINITUD, ENTRE MARX, FOUCAULT Y DERRIDA

Cuando Marx contempla las robinsonadas del siglo XVIII, está plenamente parado en el siglo XIX. Desde ese punto de vista, el capitalismo se encuentra en pleno desarrollo, con la mercancía como la base del ser social. Allí es donde aparece «la idea del individuo aislado». Señala Marx justo a continuación de la cita del inicio de los *Grundrisse* que reproducimos al inicio de estas páginas:

Solamente al llegar el siglo XVIII, con la «sociedad civil», las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según

15. Deleuze destaca la afinidad de Hobbes y Spinoza en su concepción del derecho natural: «Spinoza retoma toda esta concepción del derecho natural de Hobbes. [...] Sobre este punto del derecho natural, él mismo declara atenerse, ser discípulo de Hobbes» (Deleuze, 2008: 86). El spinozismo de Deleuze, veremos en el tramo final de este trabajo, es un spinozismo ateo que implica leyes naturales dependiendo de la inmanencia y la superficie, y no de la trascendencia y la altura. Sobre el rol de las leyes naturales en el pensamiento de Defoe, *cfr.* Novak, 1963: «la Providencia de Defoe actúa completamente a través de la naturaleza y es casi siempre indistinguible de la naturaleza» (6). Novak también señala la influencia de Hobbes en Defoe (15). Iacono muestra que, lejos de oponerse, la obediencia a las leyes naturales y el individuo aislado se complementan (2020: 41).

este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente (Marx, 1971: 3-4, traducción modificada).

Las robinsonadas postulan un individuo solo y aislado que no se condice con la realidad. Es un punto de vista *generado* por el más alto grado de desarrollo de las relaciones sociales que, de acuerdo Marx caracteriza *su* presente. ¿De qué manera tiene lugar tal *génesis*? ¿Cuáles son sus *condiciones de posibilidad*? Las del capitalismo del siglo XIX. Por lo tanto, no es extraño encontrar la clave del mito de Robinson en esa época en *El Capital*. Allí Marx recurre, nuevamente, al término «robinsonadas». Se trata del aparatado sobre el fetichismo de la mercancía (Marx, 1975: 87-102)¹⁶. Allí no se trata de refutar la creencia en el cazador o pescador solo y aislado como base de la sociedad, sino de explicar por qué, en las condiciones de la isla desierta —más allá de que Robinson cuente con los restos del naufragio—, no existe «fetichismo»; esa mistificación *también* depende del mayor grado de desarrollo de las relaciones sociales alcanzado hasta el momento. No hay, dirá Marx, capitalismo en Desesperación; pero, curiosamente, si seguimos su razonamiento descubrimos que el capitalismo hace de nosotros *náufragos en islas desiertas* merced al fetichismo de la mercancía, dándole un nuevo sentido al mito que estamos estudiando.

El «carácter místico de la mercancía» (Marx, 1975: 87) y el «mito de Robinson» se dan la mano a través de las oscuras páginas que cierran el primer capítulo de *El Capital*. Allí, Marx recurre a una serie de ejemplos para ilustrar en qué consiste el fetichismo de la mercancía, y uno de ellos es el de Robinson. Señala entonces que en la relación del náufrago con las cosas están contenidas «*todas* las determinaciones esenciales del valor» (Marx, 1975: 94, yo subrayo). Sin embargo, y justamente ese es el punto de este ejemplo de Marx, el «carácter místico» de la mercancía (es decir, su fetichismo) no proviene de esos *contenidos* de las determinaciones de valor: «El carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso. Tampoco proviene del contenido de las determinaciones de valor» (Marx, 1975: 87). En efecto, Robinson *tiene todo, hace todo*:

16. Tanto Lazarus y Aguirre (2024: 56-60) como Iacono (2020: 39-40) observan el mismo desplazamiento entre el rol de las robinsonadas en los *Grundrisse* y de Robinson en *El Capital*, y ofrecen una discusión más detallada del fetichismo de la mercancía y en relación con el mito de Robinson.

Como la economía política es afecta a las robinsonadas, hagamos primeramente que Robinson comparezca en su isla. Frugal, como lo es ya de condición, tiene sin embargo que satisfacer diversas necesidades y, por tanto, ejecutar *trabajos útiles de variada índole*: fabricar herramientas, hacer muebles, domesticar llamas, pescar, cazar, etcétera [...]. Pese a la diversidad de funciones productivas sabe que no son más que distintas formas de actuación del mismo Robinson, es decir, nada más que diferentes modos de trabajo *humano* (Marx, 1975: 93).

Robinson se hace cargo de producir todos los contenidos del valor, y sus productos contienen sin duda su trabajo abstracto, e incluso están medidos en *tiempo*. Sin embargo, dice Marx, no hay fetichismo. La ausencia de *fetichismo* en Robinson nos interesa especialmente por el contraste que establece. Efectivamente, Marx está hablando aquí de *Robinson* y no de las robinsonadas a las que refería en los *Grundrisse*. El personaje de Defoe está solo y aislado en la isla y, a pesar de que cuenta con los restos del naufragio («del naufragio ha salvado el reloj, libro mayor, tinta y pluma», Marx, 1975: 94), *no cuenta con algo esencial* (que encierra la esencia de la mercancía y que hace posible el fetichismo). ¿Qué es eso esencial? ¿Por qué no hay fetichismo? Porque las relaciones entre Robinson y las cosas son «sencillas y transparentes» (94), como lo son en la mercancía como la forma más general y menos evolucionada de la producción burguesa; esto hace «relativamente fácil penetrarla como revelando su carácter de fetiche» (101). Sin embargo, cuando aparece el dinero (el oro y la plata) y más aún «cuando se trata del *capital*», se desvanece la sencillez, y el fetichismo se oculta más allá de lo concebible. Ahora bien, ¿en qué consiste la complicación y opacidad de la relación entre nosotros y las cosas que caracteriza al fetichismo y, por tanto, al capitalismo donde este alcanza su mayor desarrollo? En que la relación social se presenta como una relación «entre los objetos, existente al margen de los productores» (88)¹⁷, cuando en realidad se trata de una relación entre los hombres. El fetichismo es «la forma fantasmagórica de una relación entre cosas» (89).

17. Lazarus y Aguirre se detienen más en otra de las condiciones del fetichismo: la igualación de los trabajos abstractos a través del intercambio. «El trabajo ejecutado de forma privada debe de adquirir la forma social históricamente específica que iguala los actos de trabajo abstracto a través del intercambio de equivalentes» (2024: 59).

Y justamente allí aparece, como contracara, el individuo solo y aislado a partir del cual la teoría liberal intentará fundar la economía (de allí las robinsonadas). La ficción del individuo «solo» es producto de condiciones sociales donde las mercancías parecen intercambiarse entre sí: el océano de mercancías nos arroja a la isla de nuestra subjetividad. *Las relaciones humanas han desaparecido*. Los hombres del siglo XIX son todos Robinson, aislados en sus islas desiertas, rodeados por un océano infinito de mercancías «dotadas de vida propia y en relación unas con otras» (Marx, 1975: 89) que los separan de los otros hombres cuando deberían conectarlos. En ese sentido, «la soledad de Robinson Crusoe es un símbolo de la alienación social en la “sociedad civil” del siglo XIX» (Prawler, 1978: 276).

La *ilusión* del individuo no lo hace menos real en las condiciones capitalistas. Tales son las condiciones de la existencia humana cuando Marx escribe *El Capital*. Que, de acuerdo a Foucault, pertenece plenamente a la «episteme moderna»: «el marxismo está en el pensamiento del siglo XIX como un pez en el agua» (Foucault, 1966: 274). Durante el siglo XIX y parte del siglo XX, los códigos de nuestra cultura (que determinan lo que somos capaces de percibir, valorar, intercambiar) y las teorías científicas y filosóficas de la época están marcados según *Las palabras y las cosas* por esta episteme, en la cual la figura del Hombre emerge y una de cuyas características es la *finitud*. Es lo que Deleuze llamará la forma-Hombre (Deleuze, 1986: 135). Esta episteme «moderna» está para Foucault caracterizada por las *fuerzas de la finitud*: trabajo, vida y lenguaje (1966: 324). El filósofo francés remite al pensamiento de Marx cuando analiza puntualmente el «trabajo», que en nuestro análisis muestra esta singular cara: como aquello que se recubre necesariamente de la pátina de fetichismo y que hace que las relaciones *humanas* aparezcan como relaciones entre objetos. Justamente en este océano de mercancías se hace elocuente cómo las fuerzas de la finitud se repliegan en la *profundidad* de lo humano: el individuo y su soledad.

Ocurre que las fuerzas de la finitud reclaman la finitud propia del hombre: «todas esas formas positivas donde el hombre puede aprender que es finito sólo le son dadas sobre el fondo de su propia finitud» (Foucault, 1966: 325). Allí es donde aparece la necesidad de postular una «subjetividad humana», un supuesto *sub-jectum* como figura desdoblada del desarrollo del cúmulo de mercancías: de allí la pregnancia durante la época moderna del mito de Robinson en la isla. Esta posición se puede ver en el segundo

seminario de Derrida sobre *La bestia y el soberano*, dedicado íntegramente a Robinson Crusoe¹⁸. Derrida considera que en todos los hitos del «corpus Robinson» que recorre a lo largo del seminario (Rousseau, Marx, Joyce, Wolf, Deleuze, Lacan) es siempre el *mismo* Robinson; sin embargo, él no está pensando en el hombre natural de Rousseau, ni en el colonizador inglés que refleja la mentalidad del siglo XVIII de Joyce, sino en el «sujeto moderno» (que, desde la perspectiva foucaultiana, es la teoría filosófica montada sobre las fuerzas de la finitud que caracterizan al Hombre). No es por eso extraño que ponga en relación a Defoe con Heidegger, el gran pensador del *subjectum* y la finitud, y particularmente con el seminario de 1929-1930 sobre *Mundo, soledad, finitud*. Derrida ve «a todos estos Robinsones multiplicarse bajo nuestro ojos», del *cogito* cartesiano a «todos los subjetivismos e idealismos trascendentales» (Derrida, 2010: 280), pero todos se reducen a un «sujeto moderno» cuya característica es *dicir yo*: «el que dice *yo* es Robinson, saber que el *autos*, *ipse*, la autobiografía es robinsoniana» (281). Pierde así los matices de la insularidad, ignora que no es lo mismo el interés y la necesidad que la fundación, olvida distinguir al hombre natural del que se alía con Dios. Desde la perspectiva de este artículo, la principal diferencia con el análisis Derrida es mostrar que la finitud dominaba los códigos de la cultura en el siglo XIX (y de la cual la filosofía trascendental es, en todo caso, uno de los peces que nadan en ese océano) pero no en el nuestro (elemento foucaultiano-deleuziano).

Dado que somos «hombres viviendo en sociedad», nuestro ser insular está marcado por las relaciones mercantiles del capitalismo de nuestra época, que son muy distintas a las que regían en el siglo XVII cartesiano, en el siglo XVIII de Defoe o en el siglo XIX de Marx. Justamente de pensar

18. Allí Derrida realiza una detallada y aguda lectura del texto de Defoe, con especial énfasis en el hallazgo de una huella de pie humano en la playa («lo que aterroriza a Robinson es la huella posible de la presencia espectral de otro, de otro hombre en la isla», Derrida, 2010: 81), la ausencia de mujer y sexualidad («cuando digo hombre, quiero decir hombre, no solamente humanos, sino hombres sin mujeres y sin sexo», 91) y la relación entre lo humano y la animalidad. Llama la atención a raíz de esto último la ausencia de referencia por parte de Derrida a las escenas finales, con Robinson cruzando a pie los Apeninos, el enfrentamiento con la masiva manada de lobos (Defoe, 1995: 231-232) y la «diversión» de Viernes torturando al oso gigante (226-228). Cagnolini ofrece una aguda lectura de este seminario de Derrida, poniendo en relación la regularización de los modos de vida animal con los problemas político-sociales que nos son contemporáneos y una perspectiva latinoamericana (2016, 31-33).

el individualismo del siglo XXI (época del «ultrahombre»), y los Robinson que somos en *ese* océano, trata la segunda parte de este artículo.

III. SIGLO XX: EL MUNDO SIN AUTRUI COMO ROBINSONADA EN LA LECTURA DE TOURNIER POR DELEUZE

Así como pueden distinguirse las distintas figuras de Robinson que emergen de la novela de Defoe, la hipótesis central de este trabajo es que también se pueden discernir varias figuras del naufrago a partir de *Viernes o los límbos del pacífico*, la primera novela de Michel Tournier, publicada en 1967¹⁹. Repliquemos el mismo esquema que desbrozamos en la obra original: la forma en que aparece en la novela misma, las robinsonadas que se construyeron en su época en torno a ella y, finalmente, la crítica político-social que podemos postular teniendo en cuenta que ya no estamos en el siglo XIX: ¿cuál es nuestro fetichismo hoy y qué tipo de naufragos produce? ¿cuál es nuestro océano? ¿cómo son nuestras islas?

«¿Qué es una robinsonada? El mundo sin *autrui*», afirma Deleuze (1969: 370) en el artículo que escribió sobre *Viernes o los límbos del pacífico*²⁰. El texto nos da la clave para nuestra lectura. En los tres siglos que nos separan de Defoe, el pescador o cazador solo y aislado, el conquistador británico laborioso e ingenioso capaz de construir el mundo a partir de su propio esfuerzo (el «invididuo» liberal) se ha transformado en aquel que carece no sólo de *otro*, es decir, de su semejante, de los hombres concretos con los que solemos transcurrir nuestras existencias gregarias (sea porque los objetos nos aíslan de ellos, sea porque pierden su otredad al trasnombrarse en meros medios para nuestros fines), sino sin el *otro trascendental*, que Deleuze bautiza «*autrui*» (mantenemos el original en francés para distinguir el concepto deleuziano del término «otro»). Es un concepto que tiene la marca de sus conversaciones de juventud con

19. Además de la primera novela de Tournier, es también la mejor vendida y ganadora del Premio de la Academia Francesa de 1967 (Petit, 1991: 1). En 1971, se publica una versión más breve y simplificada, *Robinson y la vida salvaje*, en la colección «Folio Junior» de Gallimard destinada a adolescentes. En 1972 aparece la edición de bolsillo, donde Tournier incluye algunas modificaciones, y que es la que utilizamos aquí.

20. Publicado originalmente en la revista *Critique* como «Una teoría de autrui. (Michel Tournier)» en 1967, vuelto a publicar como apéndice a la *Lógica del sentido* en 1969 como «Michel Tournier o el mundo sin autrui» y, finalmente, incluido como posfacio a la edición de bolsillo de Gallimard en 1972 bajo el mismo título.

Michel Tournier (con quien compartió el *lycée*) y recorre toda su obra: es el tema central de su primer escrito («Descripción de la mujer. Para una filosofía del otro sexuada», publicado en 1945), tiene un desarrollo importante, ubicado en un lugar estratégico de su obra magna, *Diferencia y repetición* de 1968 (los últimos párrafos del cuerpo del libro, antes de la conclusión) y, nuevamente un lugar estratégico (las primeras páginas), en *¿Qué es la filosofía?*, escrito con Guattari en 1991²¹.

Autrui es una estructura trascendental, y prescindir de ella es hoy la imaginación desprovista de fantasía de nuestros hombres contemporáneos (*producida* por la relación capitalista que precisa de seres precarios en su etapa actual de desarrollo). Esto implica prescindir no sólo de los vínculos sociales, sino también de los mundos posibles, los objetos, la verdad, la historia y la temporalidad que ser humano implica. Tal es el sentido último de la «libertad» que los movimientos de derecha empuñan a lo largo del globo. Se trata de un redoblamiento del individualismo como fantasía insular. La primera capa, presente en el sentido común contemporáneo, replica las robinsonadas del siglo XVIII: que somos individuos empíricos, independientes de los otros individuos empíricos, que nos sostengamos con nuestro propio esfuerzo y que sólo recurrimos a los otros en función de nuestros fines y necesidades individuales (materiales y afectivas). La hipótesis es que *debajo* de esa fantasía hay en los siglos XX y XXI una más profunda, cargada de deseo y libido (aquello de lo que el Robinson de Defoe parecía carecer), que es la de *desprenderse del otro trascendental*, es decir, habitar un mundo sin *autrui*.

Para comprender los alcances de esta robinsonada de los siglos XX y XXI debemos por tanto reponer las características principales de *autrui*:

- 1) Es una estructura que hace posible *la percepción* (Deleuze, 1969: 360).
- 2) «*Autrui* no es nadie, ni sujeto ni objeto. Hay varios sujetos porque hay *autrui*» (Deleuze y Guattari, 1991: 22). Los autores retoman así desde el punto de vista trascendental el problema de Marx: el individuo no es el concepto primero, sino derivado.
- 3) Es «la expresión de un mundo posible» (Deleuze, 1969: 357). La implicancias ontológicas de esta afirmación son vastas, dado que aquí

21. Sobre un análisis detallado del concepto de *autrui*, remito Hefesse (2020); Young, Genosko y Watson (2013: 224-226) y AUTOR. Sobre la relación de juventud entre Deleuze y Tournier, que se remonta a los años de *lycée*, ver Dosse (2007: 114-124).

«possible» quiere decir «estado implicado, envuelto» (Deleuze, 1968: 334). «Envolver» e «implicar» es el modo en el cual las intensidades se pliegan unas con otras, «expresando Ideas como multiplicidades internas, hechas de relaciones diferenciales y puntos notables, de singularidades pre-individuales» (1968: 331). En suma: remite al nudo de la ontología de *Diferencia y repetición*, marcando cómo en lo actual existen intensidades (centros de envolvimiento que funcionan como «remontadas locales de entropía») y la forma en que éstas se vinculan necesariamente con las *Ideas* que pueblan el campo virtual. No podemos desarrollar aquí el detalle de la trama ontológica deleuziana²², pero lo principal a los fines de este encuadre es señalar que, al expresar un mundo «possible», *autrui* apunta a que *en el mundo hay más que mera empiria*, que no estamos condenados a la degradación de la energía (entropía) que es la ley del plano extensivo (Deleuze, 1968: 288). *Autrui* no sólo expresa *un aspecto de este mundo* (el punto ciego de los objetos que nos rodean), sino el hecho de que en este mundo hay otros mundos. Esto tiene, veremos, impacto político.

4) Implica un quiebre en el tiempo. «El segundo efecto [de la presencia de *autrui*] concierne al tiempo y la distribución de sus dimensiones, de lo precedente y lo siguiente en el tiempo» (Deleuze, 1969: 361).

La robinsonada de los siglos XX y XXI, sin duda, tiene aspectos empíricos y fenomenológicos: negar a los otros respecto de los cuales somos responsables; sustituir al campo perceptivo intersubjetivo una perspectiva singular subjetiva (es decir: la posverdad, en tanto mi verdad subjetiva vale lo mismo que cualquier sistema colectivo de ordenar las certezas); rechazar una instancia supra- o intra-individual que sostiene nuestras vida insulares. Pero, además, y sobre todo, suprimir la estructura *autrui* implica una serie de consecuencias ontológicas: no existe ya otra cosa que este mundo tal como nos es dado (pura empiria) y *no existe el tiempo* (no sólo el tiempo histórico, sino el tiempo de la sucesión de los días). La clepsidra (elemento clave, veremos, de la novela de Tournier) se ha detenido, y de pronto *vale todo*, porque en realidad ya no vale nada. Tal es la utopía de nuestra época: vivir fuera del tiempo, fuera del peso de la relación con otros, fuera de la

22. Sobre estas cuestiones, ver Mc Namara y Osswald (2022), libro que explora justamente, *el enigma de lo trascendental* en Deleuze como relación entre Idea e intensidad. Cfr. también AUTOR.

posibilidad que haya otros mundos que pongan en tensión el nuestro. Esos rasgos se han transformado en una demanda política. La demanda no es: «hazme un individuo, haz de mi esfuerzo y mis fines los únicos parámetros de la existencia»; si no: «sácame del tiempo de la historia y de mi existencia (la finitud no habla de mí), sácame de la inquietante posibilidad de que la visión de *autrui* haga estallar otro mundo en el mío». Las redes sociales son clara expresión de esa fantasía: los sujetos son objetos, los objetos son sujetos, el presente es eterno y el otro sólo es aquel que confirma el mundo tal como está desplegado ante mí; no hay pliegues ni implicaciones.

Tal es la Gran Salud que parece prometerse a Robinson cuando *autrui* se desvanece, en la robinsonada que Deleuze encuentra en la novela de Tournier. El título del artículo sobre *Viernes o los límbos del pacífico* es contundente: «Michel Tournier o el mundo sin *autrui*»²³. Y, en efecto, la novela es interpretada como las aventuras de «un hombre sin *autrui* en la isla» (Deleuze, 1969: 356). La estructura-*autrui* se va borrando paulatinamente (al principio sobrevive y funciona todavía, luego falla, finalmente desaparece). La *valoración* va mutando a lo largo del ensayo (tiene también sus aventuras): al principio la pérdida de *autrui* es una catástrofe. Luego, *autrui* aparece como algo mezquino («cuando deseamos a *autrui*, ¿sobre qué se pone nuestro deseo si no es sobre ese pequeño mundo posible expresado», 364), finalmente, como la posibilidad de salvación: «A menos que la ausencia de *autrui* y la disolución de su estructura no desorganicen el mundo, sino que abran una posibilidad de salvación» (366).

Tal es una interpretación posible de la *episteme* que, según postulaba Foucault en *Las palabras y las cosas* —y Deleuze llevaba más allá en su interpretación, señalando un ser bruto del lenguaje, del trabajo y de la vida—, está sucediendo a la episteme moderna, tras la «muerte del Hombre» a mediados del siglo XX (Deleuze, 1986: 138)²⁴. El ultrahombre sería bajo esta luz otra robinsonada. Pero lo cierto es que *autrui* no desaparece, sino que se transforma, dando posibilidad a la emergencia de nuevos mundos, y nuevas formas de relación social (para bien y para mal).

23. Un detenido análisis de Tournier como fuente del pensamiento de Deleuze puede encontrarse en López (2016).

24. Sobre las características que, entre Foucault y Deleuze, pueden atribuirse al «ultrahombre», o la figura que adviene tras la muerte del hombre, cf. AUTOR.

Esa dimensión es la que aparece en *Viernes o los límbos del pacífico*, y que está ausente en la lectura de Deleuze.

IV. EL ROBINSON DE TOURNIER: AUTRUI EN SU MULTIPLICIDAD

Como en el caso de las imaginaciones desprovistas de fantasía que se inspiraron en la novela Defoe, la robinsonada del mundo sin *autrui* implica una lectura sesgada del libro de Tournier. Esta interpretación, a la que apuesta como vimos Deleuze en su artículo de 1967, no es compatible ni con el libro de Tournier ni con la filosofía del mismo Deleuze: es una *robinsonada de los siglos XX y XXI* que enmascara las relaciones sociales de nuestra época caracterizada por la *precariedad*. Nos detendremos en este apartado en cómo se constituye el individuo en la novela de Tournier, dejando la propuesta deleuziana para el apartado final de este artículo.

Si lo primero que hace el Robinson de Defoe es explorar el barco en busca de restos civilizatorios, la primera reacción del de Tournier es «reconocer y medir plenamente la soledad que sería su destino durante largo tiempo» (1972: 19)²⁵. La soledad aísla a Robinson, lo separa empíricamente de los otros humanos que de pronto *no están allí*. «Por todas partes donde no estoy actualmente reina un oscuridad insondable», escribe en su libro de registro (54). Ese aislamiento tiene un efecto progresivo sobre la subjetividad del naufrago, que va perdiendo paulatinamente su subjetividad: «[La soledad] es un medio corrosivo que actúa en mí lentamente, pero sin pausa y en un sentido meramente destructivo» (52). Frente a ello, Robinson intenta encontrar un modo de vida que sea compatible con su nueva coyuntura. De alguna manera, toda la novela es un juego entre los dos nombres de la isla: Desolación y Speranza (Robinson renombra la isla luego de una de sus primeras crisis). El recorrido será sinuoso, una constante oscilación entre una deshumanización brutal y mortuoria y la búsqueda de una salud que, ella misma, se irá resignificando²⁶. Pero no por ello es, como interpreta Deleuze, una aventura de progresiva pérdida de *autrui*. Por el contrario, es la aventura del *descubrimiento* del otro que la sociedad encubría: «el tema de la novela es la exploración del Otro, y el Otro abarca lo que está

25. Sobre un análisis sobre las diferencias entre las versiones de Robinson de Defoe y Tournier, Petit, 1991: 2-11.

26. Para una reconstrucción de las diferentes etapas de la experiencia «subjetiva» de Robinson en la isla del Pacífico, *cfr.* Petit, 1991: 5-8).

más allá de la experiencia, y por lo tanto de la comprensión actual del sujeto» (Platten, 1999: 81). Ese «más allá de la experiencia» es el plano trascendental de la estructura *autrui* que, a diferencia de lo trascendental kantiano, es múltiple y no unitario. Por eso va cobrando nuevas formas a lo largo de la novela: la alucinación, la mujer, la isla, Viernes y, en las últimas páginas, Jueves²⁷. Tal es la aventura de Robinson, a lo largo de la cual *autrui* se revelará, una y otra vez, como «pieza maestra de mi universo» (53).

Al llegar a la isla, Robinson se deshumaniza casi inmediatamente: ya al día siguiente del naufragio, experimenta una «total repugnancia respecto a todo lo que pudiera parecerse a un trabajo de instalación en la isla» (Tournier, 1972: 21). La primera etapa de su aislamiento ve acelerarse esa deshumanización: se desnuda (liberándose de las vestimentas «surgidas de varios milenios de civilización e impregnadas de humanidad», 30), camina en cuatro patas y termina viviendo en un lodazal (*la souille*, 39)²⁸. Salir del lodazal, alejarse de la *souille*, será a partir de entonces una de las metas principales de Robinson:

Cada hombre tiene su pendiente funesta. La misma desciende al lodazal. Allí me envía Speranza cuando se vuelve malvada y me muestra su rostro bruto [...]. Sobrevivir, es morir. Hay que construir, organizar, ordenar pacientemente y sin descanso. Cada detención es un paso atrás, un paso hacia el lodazal (Tournier, 1972: 50).

Los intentos por salvarse de la *souille* implican, al principio, mecanismos convencionales, que recuerdan a los del Robinson de Defoe. Decide que «trabajará» (Tournier, 1972: 42), se dedica a «la exploración metódica de la isla y la verificación de los recursos disponibles» (43) y refuerza las estructuras del orden hasta llevarlas al absurdo: instala un código penal, una ingeniería burocrática y un ceremonial que sólo se aplicarán a sí mismo (71). Otro recurso es refugiarse en el *yo* como sujeto:

De pronto un clic se produce. El sujeto se arranca al objeto, despojándolo de una parte de su color y su peso. Algo se ha quebrado en el mundo y

27. Petit considera que se trata de otros imaginarios que Robinson construye (1991: 15). Por el contrario, nos parece que los otros que van emergiendo en la novela superan la experiencia y la subjetividad -y por lo tanto la imaginación- posible para el náufrago.

28. Hay un fuerte paralelismo entre el descenso de Robinson al lodazal y el que lleva al fondo «leguminoso» de la *bêtise* como «bestialidad propiamente humana» en *Diferencia y repetición*: «termina por desembocar en una cloaca, en un fondo digestivo y leguminoso» (Deleuze, 1968: 196).

todo un fragmento de cosas se derrumba deviniendo *yo*. Cada objeto es descalificado en provecho de un sujeto correspondiente [...]. Un objeto ha sido bruscamente degradado a sujeto [...]. El mundo busca su propia racionalidad, y al hacerlo evacúa este desecho, el sujeto [...]. Se ha vuelto una alucinación de Robinson. Se ha reabsorbido en ese sujeto: un Robinson azorado, yendo hacia una fiebre cerebral (Tournier, 1972: 98-99).

La forma en que aparece el sujeto en este pasaje tiene ecos foucaultianos. Uno de los rasgos de la episteme moderna es que allí existe un sujeto, pero este es un *efecto* de los trascendentales objetivos (Foucault, 1966: 257-258)²⁹. La *objetividad* de la isla constituye —en esta instancia— a Robinson como sujeto-desecho, y por lo tanto en la teoría filosófica que se desprende de la episteme moderna y la forma-Hombre.

El principal recurso para conservar su humanidad será *medir* el tiempo, a través de la introducción de un elemento que será clave: la clepsidra. «El tiempo ya no se deslizaba a pesar de él en un abismo oscuro, sino que ahora se encontraba regularizado, dominado» (67). El *tiempo* (uno de los rasgos de *autrui* según Deleuze) es en efecto la dimensión fundamental de las aventuras trascendentales de Robinson en la isla del Pacífico: «En el fondo todo el problema de esta isla podría traducirse en términos de tiempo» (Tournier, 1972: 60). El tiempo, como el naufrago, también oscilará entre la esperanza y la desolación: será a veces un elemento encarnará al *caos* (como pasado amenazante: un «sarcófago que me llama» :-54-?), a veces permitirá controlar el abismo que lo amenaza a través de la *medida* (a través de la introducción de la clepsidra), otras será un elemento más *a dominar* (mediante la capacidad de detener la clepsidra) y finalmente el campo de inmanencia de la posibilidad de *salud* (el tiempo fuera de sus goznes de la superficie).

¿Cómo salir de la trampa de estas oscilaciones entre la deshumanización total y un Hombre que se va inexorablemente borrando por el aislamiento? La propuesta de Tournier es multiplicar las figuras de *autrui* (como nosotros multiplicamos las figuras de Robinson). El mundo sin *autrui* lleva al lodazal y la búsqueda de resistir a ese fondo leguminoso va entonces

29. La «crítica a la subjetividad» no es exclusiva de Foucault, sino un sesgo de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX. Deleuze y Guattari se inscriben en esa misma línea (1972: 22-23). El punto aquí es marcar que la filosofía del sujeto está vinculada con la forma-Hombre, en el marco de la estructura en la que inscribimos las diferentes figuras de Robinson.

acompañada por la búsqueda de *autrui*, aunque no necesariamente como otros *humanos* (que hasta la mitad de la novela en efecto están ausentes), ni como algo unitario y fijo, sino *autrui* como algo múltiple y en devenir.

La primera instancia no-humana que cumple el rol de *autrui* es la isla, que se va manifestando, poco a poco, como capaz de cumplir ese rol trascendental, aunque no sin múltiples obstáculos. Speranza tiene ella misma su devenir: mineral (terrestre), vegetal, animal (Tournier, 1972: 119). Todo empieza por la cuestión de hecho: Robinson está en la isla, y sólo la isla lo rodea. La tarea, es, entonces «aceptar *mi* isla y hacerme aceptar por *ella*» (51). La naturaleza, en lugar de expresar la ley divina, enuncia a ley de la propia isla, la voz de la tierra: «Sus actos y sus emprendimientos constituyan preguntas a las que la isla respondía por el éxito o el fracaso» (56).

La potencia de devenir que Speranza representa está acotada, en una primera instancia, por su antropomorfización: Robinson proyecta en ella un *autrui* mujer (en la línea del primer artículo escrito por Deleuze, sobre el que nos detendremos en el próximo apartado). El náufrago la dota de una sexualidad humana («Speranza ya no era un dominio a administrar, sino una *persona*, de naturaleza indiscutiblemente femenina», Tournier, 1972: 102) y emprende literalmente un descenso hacia las profundidades (rasgo característico de la forma-Hombre): desciende por un túnel, y llega hasta la alveola donde se inserta «exactamente» (106). «En ese grado de profundidad la naturaleza femenina de Speranza está cargada de todos los atributos de la femineidad» (107). Así antropomorfizada la búsqueda de la salud, la oscilación reaparece: «La gruta, ¿es un nuevo avatar de la *souille* o en cambio su negación» (111). Como el descenso deleuziano a la *bêtise*, la alveola representa un instinto de muerte: «Robinson tuvo el presentimiento que tenía que romper el encantamiento si quería volver a ver la luz del día alguna vez. La vida y la muerte estaban muy cerca la una de la otra» (109).

El verdadero punto de inflexión es la aparición de Viernes. «Bajo su influencia [de Viernes], bajo los golpes sucesivos que me asestó, avancé en el camino de una larga y dolorosa metamorfosis» (226). Será el (aquí) araucano quien traerá el secreto de una estructura-*autrui* que no se identifique con las relaciones sociales de la época: ni su desaparición ni los valores de su tiempo. Allí donde el de Defoe era inexorablemente sometido

al colonizador, el de Tournier ofrenda la posibilidad de salvación³⁰. El personaje tarda en aparecer (el encuentro tiene lugar en la mitad exacta del libro), pero lo hace mucho antes que el de Defoe (que entra en escena recién en el tramo final de la novela). Y demora aún más en transformar la estructura-*autrui*. Al principio, confirma los valores europeos del tiempo histórico de la novela (siglo XVIII), con una descripción altamente despectiva y racista³¹; Robinson buscará en Viernes, en esa primera etapa de su relación, una nueva herramienta de reterritorialización arcaica, humana en el sentido colonizador de la palabra³²: como a la isla, intentará esclavizarlo, enseñarle: «incorporar a mi esclavo al sistema que perfecciono después de tantos años» (147). En ese mismo sentido, al inicio se revigoriza toda la burocracia y los ritos administrativos (que ahora parecen tener sentido ya que hay un sujeto, además de Robinson, para ese derecho).

Poco a poco, la novela va a mostrando que Viernes no se amolda a ese rol que Robinson intenta asignarle. Se resiste a ser educado. Su rebelión tiene en principio la forma de la risa (Tournier, 1972: 150). Cuando la clepsidra se detiene, procede a una serie de desmanes que ponen en jaque

30. En la línea abierta por Hegel, en el supuesto siervo el señor encuentra su propia superación, tal como indica explícitamente en los borradores para la *Fenomenología del espíritu*: «El amo intuye en el sirviente el otro yo como un yo superado ya su voluntad singular como conservadas. (historia de Robinson y Viernes)» (Hegel, 1986: 62); Lazarus y Aguirre dedican un apartado a vincular la relación entre Robinson y Viernes y la dialéctica del señor y el siervo en la Hegel. En Tournier, Viernes ya no representa las colonias sometidas del siglo XVIII, sino nuestros países periféricos contemporáneos donde «un sistema no se supera desde su centro sino desde su periferia» (Amin, 1973: 8). Iacono se detiene sobre el paralelismo entre la relación Robinson / Viernes y la de los países centrales con los periféricos (2020: 86), aunque sin considerar la distinción entre el modelo colonial y las formas actuales de la dominación.

31. «Dios me envío un compañero. [...] Lo eligió del grado más bajo de la escala humana. No solamente se trata de un hombre de color, sino que este araucano está lejos de ser un pura sangre, y todo en él traiciona un mestizo negro» (Tournier, 1972: 146).

32. Pese a su presencia central en los estudios poscoloniales, Foucault no le otorga un rol importante a la colonización dentro de su sistema. Desde el punto de vista de la historización de *Las palabras y las cosas*, la colonización de América se ubica en la episteme renacentista (hace referencia al efecto del saqueo de oro en términos de inflación en la visión monetarista de la misma que caracterizaba esa episteme de la *semejanza*). Pero lo cierto es que debería ser tematizada en torno a la forma-Hombre y la colonización como elemento inherente a la modernidad europea. La novela de Tournier, creemos, la inscribe en ese terreno.

la ilusión de dominio que para Robinson tenía tal detención: destruye la ropa del náufrago vistiendo con ella a una serie de cactus, arruina la plantación de arroz, planta arbustos al revés... Tiene, en suma, «una vida al margen del orden» (163) y muestra «un cierto *espíritu* con ideas diabólicas y vagabundas» (173). Esos meros desvíos de Viernes respecto del orden del mundo de Robinson adquieren su dimensión radical cuando una de las desobediencias (no fumar el escaso tabaco que sobrevivió del naufragio) termina en la explosión de las reservas de pólvora almacenadas en el fondo de la caverna, lo que provoca la destrucción literal de la profundidad y de la gran mayoría de los restos civilizatorios. Sólo entonces la clepsidra se detiene definitivamente. La profundidad de la forma-Hombre desaparece en favor de una nueva forma. La *bêtise* tiene la oportunidad de dejar de ser la facultad lamentable para transformarse en la «facultad real» (Deleuze, 1968: 198) y Robinson puede empezar a pensarse en términos de *ultrahombre*: «Aislado en mi isla [...] podría devenir una forma de ultrahombre» (Tournier, 1972: 116).

La explosión de la caverna y todos sus tesoros de la civilización no implica el retorno al lodazal, sino el inicio de un nuevo vínculo entre Robinson, Viernes, y la isla. Descubrimos que «era posible escapar a la implacable disciplina del empleo del tiempo y las ceremonias, sin por ello caer en el lodazal» (Tournier, 1972: 94). Con Viernes, *en alianza* con Viernes, «sus amores con Speranza» abandonan todo antropomorfismo y dejan de estar inspirados en «modelos humanos» (229-230). Este posthumanismo es la adecuada consecuencia de la «muerte del hombre» tal como Deleuze la lee en Foucault: la superación de las profundidades, la cancelación del anclaje en la finitud del hombre y sus «semejantes», hacia un mundo de las superficies. «Extraña toma de partido que valoriza ciegamente la profundidad en desmedro de la superficie y que quiere que «superficial» no quiera decir «de vasta dimensión» sino «de poca profundidad»» (69). La ley de la superficie, veremos en el próximo apartado, se expresa en las relaciones de movimiento y reposo, y los grados de potencias que constituyen las *haecceiddades*. Deleuze pensaba en su artículo sobre Tournier que «la superficie pura era quizás lo que *autrui* nos

ocultaba» (1969: 366); nuestra interpretación es que sólo en alianza con Viernes y la isla la superficie puede revelarse³³.

Como el Robinson de Defoe, el de Tournier nombra a Viernes en honor al tiempo; pero es otro tiempo: «*fuertemente marcado por su carácter temporal*, fortuito y como episódico» (1972: 148). El tiempo ya no distribuye lo precedente y lo siguiente sino que, de pronto, forma un bucle y se encuentra *fuera de sus goznes*:

Lo que más ha cambiado en mi vida es el fluir del tiempo, su velocidad e incluso su orientación. Antes cada día, cada hora, cada minuto estaba *inclinado* de cierta manera hacia el día, la hora o el minuto siguiente, y todo el conjunto estaba aspirado por el propósito del momento cuya inexistencia provisoria creaba una suerte de *vacío*. Así el tiempo pasaba rápido y de manera útil. [...] Quizás esta crónica en la que estaba embarcado hubiera terminado luego de milenios de peripecias por «hacer un bucle» y volver a su origen. Pero esta circularidad del tiempo seguía siendo el secreto de los dioses, y mi corta vida era un segmento rectilíneo [...]. Para mí ahora, el ciclo se había achicado al punto en que se confundía con el instante. [...] Mis días se habían enderezado. Ya no se volcaban unos sobre los otros. Se sostienen de pie, verticales, y se afirman orgullosamente en su valor intrínseco. [...] El tiempo se había fijado en el momento en que la clepsidra voló en pedazos. A partir de entonces, ¿no nos instalamos acaso Viernes y yo en la eternidad? (Tournier, 1972: 218-219).

Esta nueva temporalidad es la que transforma la figura de *autrui*. Este *autrui* no es el garante de la forma del yo (como lo era el tiempo para en el *cogito* kantiano)³⁴, sino «el yo como atravesado por un agrieta: el yo agrietado por la forma vacía y pura del tiempo» (Deleuze: 1968: 117); otro tiempo para *otro yo*, otro Robinson, otro Viernes. Ya no un mero mundo «posible» sino *la realidad de lo otro*. En efecto, Tournier toma la cuestión de *autrui* como mundo posible, primero al principio del libro en torno a la ausencia de *autrui* (Tournier, 1972: 36), y nuevamente hacia el final en torno a los navegantes que llegan desde la civilización, desde el *tiempo* del siglo XVIII: «cada uno de estos hombres era un mundo posible» (239). A

33. No se trata entonces, como considera Petit, del emerger de una sociedad utópica clásica, donde Robinson y Viernes «viven en términos de igualdad» y «el trabajo ha sido reemplazado por el juego» (1991: 12). No hay una relación de «igualdad» sino de alianza.

34. «[En Kant] al «yo pienso» y «al yo soy» [...] hay que agregar la forma de lo determinable, es decir, el tiempo» (Deleuze, 1968: 117).

Robinson esta perspectiva lo repugna: «un rechazo panico del torbellino del tiempo, degradante y mortal que segregaban alrededor de ellos» (245). Pero no es *todo* el tiempo (que *autrui* hace posible) sino *cierta* forma del tiempo lo que repugna a Robinson: un tiempo que distribuye meramente un antes y un después en una línea recta que lleva a la muerte (propia y del universo). No aspira a un mundo sin *autrui*, sino a un mundo donde *autrui* no *exprese meramente un mundo posible* sino, como quería Deleuze en su obra ontológica, un mundo *real* (1968: 200). Esto va más allá de Viernes, quien opta de hecho por la figura convencional de *autrui* (decide irse con los hombres del barco, integrarse a la sociedad de la época que a Robinson le repugna; integrado a la tripulación del barco, apreciado incluso por la utilidad de sus habilidades, Viernes es sólo un individuo más en la trama social). En ese momento final de la novela, Robinson, de nuevo solo en la isla, está por caer en la línea de muerte cuando aparece un niño a quien llamará Jueves (en honor, nuevamente, al tiempo, otra vez renovado). No se trata de personas entonces. No se trata de Robinson, ni de Viernes, sino del bloque que formaron que desencadenó una potencia de devenir.

V. ROBINSON EN LA OBRA DE DELEUZE: LAS LEYES DE LA SUPERFICIE

El Robinson de Deleuze, el Robinson que Deleuze inscribe en su lectura de Tournier es una *robinsonada de los siglos XX-XXI*: un mundo sin *autrui*. En el siglo XVIII, la economía política postuló un individuo solo y aislado como base del naciente mundo mercantil que devendría en pocas décadas el capitalismo industrial; filosóficamente, implicó la posibilidad de un sujeto (trascendental en espíritu, individual en la práctica) como fuente de toda verdad y certeza; ambas convergieron en el sentido común que desconoce que somos individuos produciendo en sociedad y sujetos quebrados constituidos por fuerzas de la finitud que nunca controlamos y ni siquiera llegamos a captar del todo. En el siglo XXI la apuesta parece ser más extrema: un mundo sin *autrui*, sin ninguna estructura trascendental, sin ningún mundo posible que no sea el propio, sin percepciones que contradigan o complementen las nuestras, sin verdad, sin tiempo, sin mujeres. Estas robinsonadas están a la base de las fantasías libertarias que animan las «nuevas» derechas que se derraman a lo largo del mundo, y no son sino un avatar del capitalismo en su fase cibernética y financiera.

Individuos que producen en sociedad: tal es naturalmente el punto de partida, también, del sujeto libertario.

Un estudio de *Viernes o los límbos del pacífico* de Tournier nos ha mostrado que ese Robinson no corresponde a las robinsonadas de los siglos XX y XXI, como tampoco el de Defoe correspondía a las de su época. Deleuze piensa en 1967 que la gran salud está en la pérdida total de *autrui*. Un nuevo *hombre natural*, esta vez librado a los flujos del deseo. Sin embargo, «Tournier o el mundo sin *autrui*» está en tensión con muchas líneas del pensamiento deleuziano. A partir de allí, podemos encontrar en la vasta obra de Deleuze elementos para expandir las intuiciones de Tournier en torno al *autrui* de la superficie que aparece con el encuentro de Robinson, Speranza y Viernes.

Si la clave de la *gran salud* estuviera en el mundo *sin autrui*, entonces se trataría de extremar el aislamiento: en una isla, sin otros, radicalmente sin otros, perdiendo *con el curso del tiempo* la posibilidad de los órdenes y los trabajos, encontrándose con los elementos que *autrui* obturaba. Sería una versión robinsoniana de las posibilidades de salvación que una parte importante de los estudios deleuzianos han buscado en el nomadismo y sus máquinas de guerra, y en un deseo que atraviese los muros de lo social para devenir puramente esquizofrénico³⁵ (después de todo, el Robinson de Tournier torna, en su soledad, a la esquizofrenia —Deleuze, 1969: 365—, como el de Defoe tornaba a la paranoia)³⁶.

El nomadismo y el deseo sobrevuelan los paisajes de Robinson. No se trata de negarlo. El espacio liso de los nómades es «desierto, estepa o

35. Los nómades y sus máquinas de guerra son trabajados por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* (de 1980) como una lógica social alternativa a los aparatos de Estado. Algunos intérpretes han visto allí la clave de una política revolucionaria que pueda romper con la alianza entre capitalismo y Estado como condición de la explotación contemporánea. Ver por ejemplo Negri (1977), Massumi (1992), Alliez y Lazzarato (2016), Pelbart (2017) y Colson (2018). Estas lecturas tienen fuerte apoyo textual. Por ejemplo, Deleuze y Guattari postulan en *El anti-Edipo* una vía revolucionaria por medio de la aceleración de los flujos del deseo: «¿qué vía revolucionaria, hay alguna? [...] Tal vez los flujos no están aun bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, “acelerar el proceso”» (1972: 285). Sobre un análisis en profundidad de las posturas en favor de la liberación de los flujos y las bases textuales en Deleuze y Guattari para ponerlas en cuestión, *cfr.* AUTOR.

36. Sobre la distinción entre paranoia y esquizofrenia, Deleuze y Guattari, 1972: 334-335).

océano» (Deleuze y Guattari: 1980, 475)³⁷. La tierra, por el contrario, es el espacio estriado por excelencia (1980, 601). La isla *está* desierta, pero en realidad el desierto es lo que la rodea, el gran espacio nómada, liso, al cual todo Robinson, en su isla terrestre, se enfrenta³⁸. De eso se trata la fase *terrestre* de *Viernes o los límbos del pacífico*: Robinson es consciente de la amenaza de entregarse al desierto, y estría su isla³⁹. Sin embargo, el esfuerzo por estriar la isla en medio del mar está condenado. El océano es el espacio liso, nómada, «por excelencia» (481) transforma a la tierra en un lugar de encierro, de entierro, de muerte en fin, que ningún estiraje puede proteger. Eso se observa en los nómadas del mar que estudia Jospheph Emperaire, quien es citado por Deleuze y Guattari en sus estudios sobre el nomadismo (1980: 474). Para los alacalufes (quienes, curiosamente, se encuentran en la misma geografía que Robinson de Tournier: en la costa del pacífico chileno) perder la canoa (amarrarla mal y que se la lleve el viento) y quedarse atrapados en alguna de las islas implica estar condenados a una muerte cierta⁴⁰.

Las arduas condiciones de vida de los alacalufes muestran que no se trata de romantizar el desierto oceánico. La posible axiología según la cual a un espacio estriado nocivo o inútil se opondría un espacio liso saludable

37. La afinidad entre el mar y el espacio liso retorna en varias ocasiones (Deleuze y Guattari, 1980: 601). Cierto que es el que «más se busca estriar» (481).

38. Sobre el lugar del desierto, tanto en el mar como en sus islas, y la posibilidad de poblarlo a través de la literatura, ver Lucero (2016).

39. Deleuze y Guattari distinguen un espacio estriado, sedentario, y un espacio liso, nómada. «Una de las tareas fundamentales del Estado es estriar el espacio sobre el cual reina, o de usar los espacios lisos como un medio de comunicación al servicio de un espacio estriado. No solamente vencer al nomadismo, sino controlar las migraciones» (1980: 479). Los esfuerzos iniciales del Robinson de Tournier apuntan, como vimos, a estriar el espacio de la isla.

40. «La circulación sobre las islas, aun las más grandes, es prácticamente imposible, igual que en las faldas de la Cordillera, bloqueadas por la selva virgen, los acantilados a pique y los pantanos del interior. El hombre desprovisto de embarcación, si se encuentra aislado, en una isla, está condenado a una muerte cierta. En tiempos en que el nomadismo era todavía realmente practicado por los alacalufes, sucedía a veces que los indios que desembarcaban en algún islote para cazar o para pescar cometieran la imprudencia de amarrar mal su canoa y que a ésta se la llevara el viento. Era casi siempre imposible alcanzarla a nado. No había entonces posibilidad ninguna de escapar a una muerte lenta y segura.» (Emperaire, 1958: 211). Agradezco a Rafael Mc Namara por la referencia y la indagación de esta fuente del pensamiento de Deleuze.

y fructífero no tiene sentido. Si el espacio estriado es ineficaz, el espacio liso oceánico es la razón del encierro; el nomadismo puede ser una línea de muerte. En la novela de Tournier, el mar/deserto que rodea la isla es primero fuente de alucinaciones desoladoras; luego va apoderándose poco a poco de Speranza, y la fuerza de desterritorialización se va transformando en línea de abolición. En ese océano, sin *autrui*, estamos condenados a ahogarnos. El hombre no puede vivir en el desierto; allí perece, y por eso una isla está *a priori* siempre desierta: «Que una isla esté desierta debe parecernos filosóficamente normal», anotaba Deleuze en uno de sus primeros textos publicados: «Causas y razones de las islas desiertas» (Deleuze, 2002: 11). Todos los esfuerzos de Robinson, sea de estriar la isla, sea de antropomorfizarla, sea de entrar en alianza directa con ella hubieran estado perdidos si no fuera por la aparición de Viernes.

Viernes cumple el rol de *autrui*, sin ser «otro yo» (idéntico a mí). Es la posibilidad que Deleuze ignora en su escrito sobre Tournier, pero que sin embargo estaba esbozada en su primer escrito publicado en 1945, «Descripción de la mujer» (que permaneció inédito por su voluntad hasta que recientemente vio la luz en el marco de la publicación de *Cartas y otros textos*). Desde el inicio de ese texto, Deleuze busca la clave de una filosofía de *autrui* en el «estatus filosófico de la mujer» y el mundo sexuado que ella abre (Deleuze: 2015, 253). Reprocha a Sartre que su *autrui* es «simplemente otro YO que tiene sus estructuras propias en el sentido en el que es sujeto» (253). A lo largo del texto va buscando diferentes dimensiones de la mujer que le permitan dar con ese *autrui* auténtico, y auténtico en la medida en la cual está sexualizado (y en ese sentido, en ese texto aún antropocentrado, femenino). Esa es la sexualización que Deleuze encuentra en *Viernes o los límbos del pacífico* (Deleuze, 1969: 352), pero que no es, no puede ser sin *autrui*, sino justamente ese *autrui* sexuado que buscaba en 1945.

Ese *autrui* sexuado no remite, como vimos en el apartado anterior, a una sexualidad *humana*, sino a las conexiones de deseo que permiten a Robinson, en alianza con Viernes, alcanzar el mundo de la superficie. Hacia el final de su artículo de 1945, el joven Deleuze encuentra en la *caricia* el secreto de *autrui*: «el interior es el surcarse de la exterioridad, su torsión sobre sí misma. [...] La caricia en efecto niega todo espesor, pliega sin cesar la exterioridad» (Deleuze: 2015, 264). Resuena fuertemente con la experiencia de Robinson en Speranza:

Un sentimiento como el amor se mide mejor, me parece, por la importancia de su superficie más que por su grado de profundidad. Pues mido mi amor por una mujer por el hecho que amo igualmente sus manos, sus ojos, su forma de caminar, la ropa que se suele poner, sus objetos habituales, y aquellos que sólo ha tocado, los paisajes por los que la vi deslizarse, el mar donde se bañó... Y todo eso es, me parece, la superficie (Tournier, 1972: 69).

La reivindicación de la superficie nos permite leer la política de *Mil mesetas* en otra clave que la de una oda al nomadismo y sus máquinas de guerra que, como vimos, son herramientas poco fructíferas a la hora de arrancarnos de nuestras islas del siglo XXI. En el libro publicado en 1980 por Deleuze y Guattari encontramos también el desarrollo de las coordenadas de la superficie. Más allá de la polaridad entre lo liso y lo estriado, la superficie tiene sus coordenadas: una longitud y una latitud. «Un cuerpo se define solamente por una longitud y una latitud» (Deleuze y Guattari, 1980: 318). Cada una de esas nociones refieren a un aspecto de la individuación, que sólo funciona en conjunto con el otro: la longitud señala nuestras relaciones de movimiento/reposo y velocidad/lentitud, la latitud incluye los afectos de los que somos capaces. Entre ambas determinan la individuación como *haecceidad*. Se trata de un spinozismo deleuziano que no considera a las leyes naturales como expresión de un Dios personal, sino como arte de las relaciones (las cuales son determinadas rigurosamente como relaciones diferenciales en la Idea de *Diferencia y repetición*)⁴¹.

Sin embargo, la superficie en *Viernes y los límbos del pacífico* es la de Speranza, que sigue siendo una isla *desierta*. Hay alianzas y devenires, pero no hay sociedad. La denuncia de Marx en *El Capital* (ya no a las robinsonadas, sino a Robinson), vale para la novela Tournier. El naufrago en su isla sigue estando aislado del todo mayor. A pesar de sus aventuras subjetivas con nuevas figuras de *autrui*, es el individuo precario del siglo XXI. La superficie por sí sola no alcanza: la cuestión es qué hacemos con sus coordenadas, y cómo podemos volver a pensar las relaciones sociales de

41. La concepción de la ley natural es otro de los rasgos que distinguen al Robinson de Defoe del que nos es contemporáneo: allí donde primaba el respaldo de la ley divina (forma-Dios) ahora están librados a la inmanencia y las relaciones diferenciales entre multiplicidades. Sobre el vínculo entre las nociones comunes como relaciones inmanentes en la lectura que Deleuze realiza de Spinoza, y su vínculo entre éstas y las relaciones diferenciales que están en el corazón de la ontología de *Diferencia y repetición*, cf. AUTOR.

nuestra época, para evitar que la dinámica del capitalismo tardío nos siga encerrando en islas desiertas (como el fetichismo de la mercancía lo hacía en el siglo XIX).

La respuesta sigue siendo la que Deleuze esbozaba en su artículo sobre Tournier: la sexualización. Pero una sexualización ontológica tal como alcanza su desarrollo completo en *El anti-Edipo*. La frase «sólo hay deseo y lo social, y nada más» (Deleuze y Guattari, 1972: 36), indica que el deseo constituye la trama política que es *naturalmente* el punto de partida: «empezamos por definirlo [al schizo]⁴² como *Homo natura*, y he aquí que terminamos como *Homo historia*» (28). De allí la paradójica condición de Robinson. Se encuentra *escindido* del cuerpo social que, en realidad, lo constituye, y su deseo no sabe cómo fluir (de allí las búsquedas de relaciones sexuales infructuosas con la isla).

En el análisis de Marx en *El Capital*, ese bloqueo se hacía manifiesto en el océano de mercancías que nos rodea, aislándonos de los otros individuos humanos. En la novela de Tournier, la explosión de la caverna destruye el mundo de las profundidades, poniendo en evidencia la muerte del hombre, la destrucción del tiempo de la sucesión en el que se desenvolvía la historia, y marcando el paso a una nueva era: la precariedad toma relevo de la finitud⁴³. Como señalan Barttolotta y Gago: «Hay *política* en la precariedad, por supuesto (no es tierra arrasada, ni fin de la historia). Pero hay que ver un poco con otros ojos. Hay *sujetos*, claro, pero no son los mismos» (2023: 46). El capitalismo en su nueva etapa sigue siendo, como en *El anti-Edipo*, la forma de *socius* actual, pero plantea otros desafíos.

¿Cómo reconstruir el tejido social cuando las robinsonadas de nuestra época refuerzan la figura de un hiper-sujeto, que no necesita siquiera un *autrui* trascendental para existir? La respuesta de la ontología política de Deleuze es pensar el carácter social de las Ideas que tejen las relaciones diferenciales de longitud y latitud en la superficie: las Ideas sociales (Deleuze, 1968: 240), que se despliegan en *El anti-Edipo* como formas de *socius*: cuerpo de la Tierra, cuerpo del déspota y cuerpo del Capital-dinero (Deleuze y Guattari, 1972). Las *robinsonadas* que nos son contemporáneas producen su propia mistificación: un mundo *sin autrui* que nos entrega

42. Recordemos que, en contraste a la paranoia del Robinson de Crusoe, el de Tournier mostraba rasgos de esquizofrenia. Ver *supra*, nota 36.

43. Sobre este desplazamiento, *cfr.* AUTOR.

al océano habitado por la máquina de guerra capitalista. El Robinson de Tournier vacila, amenaza caer en ese océano, ser arrastrado por su línea de muerte. Sin embargo, al estar escindido, en su isla, del océano del Capital, *puede* no retornar a él; por ello se niega a subirse a la nave cuando ésta finalmente llega a «rescatarlo». Durante sus aventuras, juega con el *socius* Despótico, al que reivindica con su burocracia y rituales, pero sin poner nunca su deseo en él. La Tierra tampoco es un retorno posible, ya que lo hace entrar primero en una línea de muerte (cuando se sumerge en la caverna y su alveola) y finalmente estalla con la explosión de pólvora provocada por Viernes.

Si el mito de Robinson nos sigue interpelando a nosotros, seres humanos del siglo XXI, es porque expresa la fantasía de romper nuestros lazos con la máquina de guerra capitalista («una máquina de guerra que cambia de fin, se apropiá de los Estados y asume cada vez más funciones políticas», Deleuze y Guattari, 1980: 525), mientras ésta nos envuelve en la precariedad, no cesa de producir. Una política de la precariedad implica, por una parte, aceptar esas condiciones que nos son contemporáneas: no hay profundidades ni alturas a las que recurrir. Pero también nos lanza a una superficie cuyas coordenadas podemos trazar, estableciendo las relaciones humanas que potencien nuestra capacidad de actuar. Ejercer la creatividad política, sobre una trama ontológica que revela que *en este mundo hay otros mundos* (otras estructuras trascendentales, otras Ideas, otras formas de *socius*). La construcción política a partir de estas Ideas es el desafío de la ontología práctica, para no sucumbir ante las fuerzas destructivas del individualismo extremo que no es contemporáneo, y el mundo sin *autrui* que aparece como su complemento filosófico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Alliez, E. y Lazzarato, M. (2016): *Guerres et capital*. Paris: Amsterdam.
- Amin, S. (1973): *Le développement inégal*. Paris: Minuit.
- Barttolotta, L. y Gago, I. (2023): *Implosión, apuntes sobre la cuestión social en la precariedad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Colson, D. (2019): *A Little Philosophical Lexicon of Anarchism from Proudhon to Deleuze*. Colchester / New York / Port Watson: Minor Compositions.

- Cagnolini, M. B. (2016): «La robinsonada hiperbólica: el lugar del animal contemporáneo», en M. B. Cagnolini, *Extraños Animales*. Buenos Aires: Prometeo, pp.29-34.
- Defoe, D. (1995): *Robinson Crusoe*. Hertfordshire: Wordsworth.
- Deleuze, G. (2015): «Description de la femme», en *Lettres et autres textes*. Paris: Minuit, pp. 253-265.
- Deleuze, G. (2008): *En medio de Spinoza*. trad. Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2002): «Causes et raisons des îles désertes», en *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit, pp. 11-17.
- Deleuze, G. (1986): *Foucault*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1969): «Michel Tournier et le monde sans autrui», en *Logique du sens*. Paris: Minuit, pp. 350-372.
- Deleuze, G. (1968): *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (2010): *Séminaire La bête et le souverain, Volume II (2002-2003)*. Paris: Galilée.
- Dosse, F. (2007): *Gilles Deleuze y Félix Guattari, biographie croisée*. Paris: La Découverte.
- Emperaire, J. (1958): *Los nómades del mar*. Trad. de L. Oyarzún. Santiago de Chille: LOM Ediciones.
- Espinosa Proa, S. (2022): «Del primer Deleuze». Eikasia, Oviedo, N.º 24.
- Foucault, M. (1966): *Les mots et les choses*. Paris: PUF.
- Hammond, J. R. (1993): *A Defoe Companion*. Londres: Macmillan.
- Heffesse, S. (2020): «Autrui», en Soich. M. y Ferreyra, J. (eds.): *Introducción en Diferencia y repetición*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, pp. 193-211.
- Hegel, G. W. F. (1986): *The Philosophical Propaedeutica*. Basil Backwell: Oxford.
- Hobbes, T. (1996): *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iacono, A. M. (2020): *The Bourgeois and the Savage A Marxian Critique of the Image of the Isolated Individual in Defoe, Turgot and Smith*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Joyce, J. (2016): «Verismo e idealismo en la literatura inglesa (Daneiel Defoe y William Blake) (1912)», en *Escritos críticos y afines*. Trad. de Pablo Ingberg. Buenos Aires: Eterna Cadencia, pp. 341-375.

- Lazarus, M., & Aguirre, I. (2024): «Del naufragio al intercambio de mercancías: Robinson Crusoe, Hegel y Marx». *Dialektika: Revista de Investigación Filosófica y Teoría Social*, 6 (15), 38–64. <https://doi.org/10.51528/dk.vol6.id125>
- López, F. (2016): «Las islas: subjetividad y alteridad entre Tournier y Deleuze», en J. Ferreyra (ed.): *Intensidades deleuzianas*. Adrogué: La Cebra, pp. 159-170.
- Lucero, G. (2016): «Hacer crecer el desierto: Deleuze y la deshumanización literaria». *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 17-18.
- Marx, K. (1975): *El capital*, Tomo I / vol 1. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (1971): *Elementos fundamentales para la ontología política (Grundrisse)* 1957-1858. Trad. de Pedro Scaron. Siglo XXI Editores: Buenos Aires-México-Madrid.
- Massumi, B. (1993): *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: MIT Press.
- Mc Namara, R. y Osswald, A. (2022): *El enigma de lo trascendental*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Negri, A. (1977): *La Forma Stato*. Giangiacomo Feltrinelli Editore: Milan.
- Novak, M. E. (1963): *Defoe and the Nature of Man*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Pelbart, P. (2016): «Capitalismo rizomático», en *VIDA CAPITAL, Ensaios de biopolítica*. Iluminuras: San Pablo.
- Petit, S. (1991): *Michel Tournier's Metaphysical Fictions*. Amsterdam: John Benjamins.
- Piglia, R. (2005): «La linterna de Ana Karenina», en *El último lector*. Buenos Aires: Anagrama, pp. 139-164.
- Platten, D (1999): *Michel Tournier and the Metaphor of Fiction*. Glasgow: Liverpool University Press.
- Prawler, S. S. (1978): *Karl Marx and World Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Redfern, W. (2008): *French Laughter, Literary Humour From Diderot To Tournier*. Oxford: Oxford University Press.
- Roberts, D. (1995): «Introduction», en D. Defoe: *Robinson Crusoe*, Hertfordshire, Wordsworth, 1995, pp. ix-xxvii.

- Rogers, P. (ed.) (1996): *Daniel Defoe, The Critical Heritage*. New York: Routledge.
- Rogers, P. (1979): *Robinson Crusoe*, Boston / Sidney: Allen & Unwin.
- Rousseau, J.-J. (1966): *Emile ou de l'éducation*. Paris: Frammarion.
- Smith, P. J. (2009): *Réécrire la Renaissance, de Marcel Proust à Michel Tournier*. Amsterdam / New York: Rodopi.
- Tournier, M. (1972): *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Paris: Gallimard.
- Watt, I. (1996): *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watt, I. (1957): *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*. Chatto & Windus: Londres.
- Young, E.; Genosko, G. y Watson, J. (2013): *The Deleuze & Guattari Dictionary*. London / New York: Bloomsbury.

JULIÁN FERREYRA: doctor en filosofía (UBA/Paris X), investigador principal del CONICET (Argentina) y profesor adjunto regular de Antropología Filosófica (Departamento de Filosofía, FFyL, UBA). Investiga el lugar del Estado en la filosofía deleuziana, a partir del concepto de precariedad. También trabaja la ontología de Diferencia y repetición (particularmente los conceptos de Idea, intensidad y su vínculo recíproco) y cómo esta subyace a todas las obras posteriores de Deleuze. Conduce el grupo de investigación: «Deleuze: ontología práctica (a.k.a La deleuziana)» y es Director General de Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea.

Publicaciones recientes:

- L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze (Paris, L'Harmattan, 2010).
- Deleuze (Buenos Aires, Galerna, 2021).
- Hegel y Deleuze, danza turbulenta (Adrogué, La Cebra, 2022).
- «Deleuze y el Estado», Deus Mortalis (Argentina).

Correo: djulianferreyra@gmail.com