

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO

Maestría en Filosofía



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

**ACONTECIMIENTO Y EXPRESIÓN. LA LÓGICA DEL SIGNO
DE GILLES DELEUZE**

Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía que presenta

Eduardo Yalán Dongo

Asesor: Dr. Victor Jorge Krebs Pacussich

Lima – Perú

2018

A mi familia y a los intercesores





"El hombre sólo expresándose se relaciona con el mundo, se conecta con los demás hombres y es por esta condición que alcanza su humanidad; y la estética es, a la postre, expresión. El ser absolutamente inexpresivo no existe, es un ente de pura abstracción. Si existiera sería la negación de toda facultad estética, de toda condición humana."

(Antenor Orrego - Prólogo a *Trilce*)

RESUMEN

El objeto de la presente investigación es indagar sobre el concepto de signo en la filosofía de Gilles Deleuze desde la perspectiva de una reflexión sobre el acontecimiento y la expresión. Asumiendo las distintas perspectivas en la obra del filósofo, nos ocupamos no solo de su unificación, sino de la singularidad del concepto de signo en tanto franquea su tratamiento en la tradición filosófica y, sobre todo, en las ciencias sociales. Para ello, y desde la perspectiva del acontecimiento y la expresión introducimos un aspecto genético y ontológico novedoso sobre el concepto de signo así como la incitación a una disquisición sobre sus relaciones en lo político-social. Estas dos perspectivas permiten revelar al concepto de signo deleuziano con una doble orientación: por un lado vital, abierta a la expresión y acontecimiento, y, por el otro, despótica, cuando la vitalidad se opaca en el fenómeno.

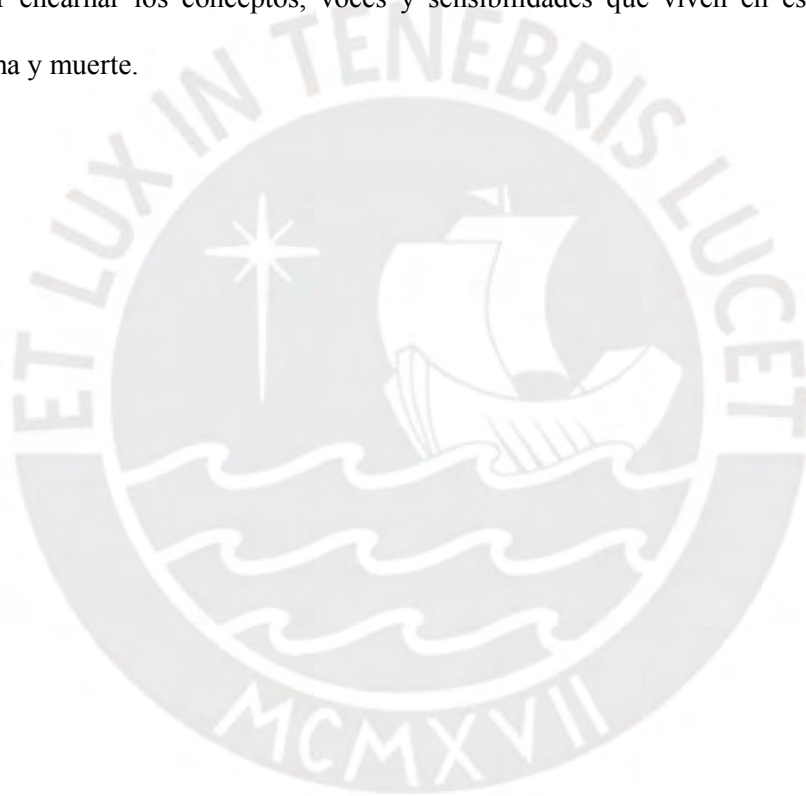


AGRADECIMIENTOS

La única soledad que vale para un filósofo es la que desgarrar, la que camina, una intimidad acompañada por el delirio hinchado y la fiebre conceptual. Y es cuando el pensamiento se amplifica en lo colateral que hablamos de una plenificación de su libertad; solo cuando el quehacer íntimo se disuelve en la práctica pública, en el pensamiento desde el movimiento, podemos hablar de vida y emancipación. Quizá este ha sido el propósito de la presente investigación que inició en una breve conversación con Paolo Fabri sobre Gilles Deleuze y que, a partir de ese entonces, ha transitado entre el cálculo de la soledad y el tropiezo con el diálogo permanente, entre la vibración incomunicada y la transacción anónima. Es para mí importante dar constancia de este generoso diálogo que involucró amigos, familiares y profesionales, participantes tangenciales y directos de los torcidos conceptos desarrollados en la investigación.

Agradezco a mi familia y a la pluralidad del aprendizaje de los años de convivencia presente en el carácter de este trabajo: a mi padre, por la obturación y el temple de persistencia; a mi hermana, Vanessa Yalán, por la confianza y complicidad; y a mi madre, Alicia Dongo, por la vida y el don de la creencia. Asimismo, a mi novia Priscila Sosa, por la mirada crítica y creatividad de sus mil planetas que comulgan con este trabajo. Doy gracias también a los amigos de toda una vida, Pedro Zamalloa y Giancarlo Melgar, que plasmaron en música, lienzo, risa y diálogo los intempestivos paisajes de pensamiento persistentes durante los años de producción. No menos puedo decir de mis primeros intercesores; Eduardo Zapata y José García Contto, por enterrarme en los oscuros territorios de la semiótica, y a Oscar Quezada y Desiderio Blanco, por iluminarlos. No puedo olvidar a Enrique León y Elder Cuevas, que dotaron de correcciones, madurez y diálogo los argumentos e implicancias desarrolladas. Mi agradecimiento también a Alejandro León Cannock, por la imprescindible discusión sobre los conceptos deleuzianos que conectaban nuestras respectivas investigaciones. A Emilio Lafferranderie, siempre dispuesto a la lectura de los bocetos y atención a los primeros pasos de esta investigación. Mi agradecimiento reiterado a él y a la Doctora Kathia Hanza por su profesionalismo para formar parte del jurado de esta tesis.

Mi distinción especial a Sebastian Pimentel, por compartir el proyecto venidero, por la hermandad y la vibrante vitalidad de sus alentadoras palabras. Le debo a él el aliento que afirma el impacto entre los conceptos deleuzianos con nuestra tierra peruana. Del mismo modo, a mi asesor, Víctor Krebs, por sus motivantes consideraciones, pacientes acotaciones y pertinentes rutas señaladas a lo largo de este proceso. No debe perderse la huella de su exigencia de claridad en la oscuridad barroca de la prosa que tienta a la filosofía al soliloquio. Finalmente, a las personas que ya no están y que agradezco por mantenerme en tierra. Gracias por encarnar los conceptos, voces y sensibilidades que viven en este trabajo siempre transversal al miasma y muerte.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I. IMPLOSIÓN DEL PENSAMIENTO REPRESENTATIVO	22
1.1. Ontología reactiva del signo.....	22
1.2. Intervención a la ciencia reactiva	33
1.3. ¿Cómo reconocer el estructuralismo?	42
1.4. Génesis, lenguaje y taxonomía: los tres movimientos del signo	55
2. CAPÍTULO II. LA GÉNESIS INTENSIVA DEL SIGNO.....	58
2.1. Composición de la experiencia real	58
2.2. Inmanencia, una vida	61
2.3. Campo trascendental y empirismo superior.....	70
2.3.1. El campo trascendental como matriz intensiva y extensiva	76
2.3.2. La intensidad como diferencia que tiende a negarse.....	79
2.3.3. Dos implicaciones de la intensidad	84
3. CAPÍTULO III. SIGNO EN LO HETEROGÉNEO	90
3.1. Lo intensivo como heterogeneidad del signo.....	90
3.2. La intensidad y el campo de fuerzas: radicalidades del signo.....	91
3.2.1. Pliegue, movimientos del signo	97
3.3. Intervalo: nacimiento y despliegue del signo.....	102
3.4. El signo en el plano.....	113
4. CAPÍTULO IV. ORGANIZACIÓN Y COMPOSICIÓN SOCIAL: CUERPOS Y LENGUAJE	117
4.1. Plano de composición y organización.....	117
4.2. Las fuerzas productivas de lo social: máquinas abstractas y sociales.....	120
4.2.1. Estratificación de la materia: expresión y contenido	126
4.2.2. Agenciamiento: molaridad y molecularidad	128
4.2.3. La tensión con la materia: sustancias y formas	131
4.3. La autonomía de los estratos.....	134
4.3.1. Cuerpos sociales y registros de visibilidad	136
4.3.2. Incorporales, acontecimiento y lenguaje.....	143
4.3.3. Consigna: el lenguaje organizado	145
5. CAPÍTULO V. “FABULAR UN PUEBLO QUE FALTA”: SIGNOS Y POLÍTICA	153
5.1. Del estrato a la grieta: las luchas dentro de la organización	153
5.2. Regímenes de signos: una crítica spinozista	159

5.2.1.	Redundancia, centro y huida.....	161
5.3.	Lo ético-político: el brujo y la manada.....	171
5.3.1.	Fenómeno anómalo: la manada.....	172
5.3.2.	El <i>ethos</i> del brujo.....	180
5.4.	Semiótica rizomática: la composición de los signos.....	184
5.5.	Pragmática: cartografía para una lengua menor.....	190
CONCLUSIONES: agitar el océano, repoblar el desierto.....		198
BIBLIOGRAFÍA.....		207



INTRODUCCIÓN

Para Gilles Deleuze, la filosofía no tiene otra ocupación, sino la de *ser creación de conceptos*¹ y los conceptos, a su vez, son producciones que poseen un territorio de trasfondo. Hablar de conceptos no supone comprometer su definición dentro del marco de una práctica abstracta y exegética de los detalles inteligibles. Por el contrario, su creación se encuentra siempre vinculada a la localización y circunstancias que permiten mostrar a los conceptos dotados de una sensibilidad telúrica. Para Deleuze, no es la tensión entre un sujeto y un objeto lo que produce el pensamiento, sino la relación entre un territorio y una tierra. En este sentido, la filosofía² se presenta como una práctica que produce territorios de pensamiento heterogéneos y arquitecturas arrastradas que se ocultan en los conceptos. El propio Deleuze describía así el pensamiento sistemático presentado en la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant: “Es una atmósfera excesiva. Lo importante no es comprender, lo importante es adoptar el ritmo de ese hombre, de ese escritor, de ese filósofo. Si resistimos, toda esa bruma del norte que nos cae encima se disipa y hay debajo una asombrosa arquitectura.” (Deleuze 2008b: 19); y en palabras que Nietzsche pone en la boca de Zarathustra: “Sin duda soy yo un bosque y una noche de árboles oscuros: sin embargo, quien no tenga miedo de mi oscuridad encontrará también taludes de rosas debajo de mis cipreses.” (Nietzsche 2008: 166) Cada filósofo en la historia, cada obra producida invitará al lector a un plano o sección de pensamiento distinto sobre el cual se han formado diferentes arquitecturas y territorios conceptuales (a veces, monumentales castillos, otras, escuetas grutas, casas oscuras, bosques barrocos, caminos claros, cuartos de trabajo). La filosofía de Gilles Deleuze es prueba de ello. En ella encontramos paisajes de pensamiento presentados bajo la imagen de una superficie plana, lisa e infinita (de mesetas de hierbas³) poblada de conceptos heterogéneos, oscuros, interdependientes e irreducibles en su pluralidad. Así pues, siempre dentro de este paisaje filosófico, pretendemos cartografiar una sección de pensamiento, dar luz a

¹ Cfr. Deleuze y Guattari 2013: 8

² Esta relación entre la filosofía como producción atravesada por las condiciones territoriales es lo que Deleuze conjuntamente con Felix Guattari denominaban como *geofilosofía*. Cfr. Deleuze y Guattari 2013: 86-114

³ “Sin embargo, tú no eres heideggeriano. Tú prefieres la hierba a los árboles y al bosque.” (Deleuze y Parnet 2013: 29)

territorios que ha expresado los diversos intereses de nuestro filósofo de acuerdo a sus temáticas de investigación, con el fin de sistematizar lo que erróneamente se asume⁴ como una filosofía de lo indeterminado y no sistematizable.

Marcar esta compleja tarea supone también definir ciertas rutas de cara a la presente investigación. No es el propósito desvirtuar en esta cartografía la diversidad de la filosofía deleuziana privilegiando una línea teórica sobre otras o una más fundamental que las demás -el arte sobre la política, el *esquizoanálisis* sobre la literatura, lo místico sobre la filosofía⁵, etcétera-. En efecto, fijar un concepto fundamental que dé vida a la filosofía deleuziana es considerar al resto de conceptos que componen su pensamiento como jerárquicamente derivados y dependientes de una línea de investigación determinante. Sería quizás como definir, en nuestra cartografía, un territorio más importante y, por tanto, más esencial que los demás. Lejos de estos motivos, nuestro propósito será no el de reconocer un concepto fundamental que defina al sistema únicamente como proceso de subordinación, sino al sistema como proceso dinámico y móvil de la multiplicidad que lo anima. Deleuze deshace la definición esencial del sistema como dependiente de un concepto fundamental para entenderlo como efecto de creación siempre vinculado a otros conceptos, a una heterogeneidad de pensamiento: “No existen conceptos de un componente único: incluso el primer concepto, aquel con el que una filosofía ‘se inicia’, tiene varios componentes (...)” (Deleuze y Guattari 2013: 21). Si se pretende abordar la comprensión de un sistema filosófico en el pensamiento de Gilles Deleuze, se debe, en principio, desairar la imagen de una gran arquitectura sobresaliente en el paisaje cartografiado para apostar por la organización microscópica y relacional de los elementos creados,

⁴ En el prólogo a *‘Deleuze o el sistema de lo múltiple’*, Phillippe Mengue rechaza el malintencionado estereotipo de un Deleuze asistemático, logofóbico que recaería en una ingenuidad anárquica: “En consecuencia, no se concluirá a partir de la forma más o menos “plural” (astillada) de tal o cual obra, de la multiplicidad de referencia a los saberes puestos en juego, ni de los numerosos préstamos conceptuales tomados a géneros teóricos variados, que la obra filosófica de Deleuze haya renunciado a toda sistematicidad y por lo tanto a toda forma filosófica. Más bien al contrario.” (Mengue 2008: 47)

⁵ Pese al bien logrado trabajo de Joshua Ramey respecto a las vinculaciones místicas de la hermética antigua con la filosofía deleuziana, no adscribimos la siguiente afirmación: “(...) el pensamiento sistemático de Deleuze no puede ser completamente comprendido a menos que se lo sitúe en la tradición hermética (...)” (Ramey 2016: 46). Consideramos que se desvirtúa la filosofía de Gilles Deleuze si consideramos un vector de investigación por sobre otro. En principio, no hay filosofía fundamental dentro del pensamiento deleuziano, como apunta el propio Deleuze: “No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes, y se define por ellos.” (Deleuze y Guattari 2013: 21)

desdeñar los procesos jerárquicos para apostar por los efectos de superficie. Precisamente es en este espacio liso y heterogéneo de pensamiento que hallamos tímidamente interconectado un elemento de apariencia menor, pero gran relevancia en el sistema de lo múltiple deleuziano, a saber, el concepto particular de *signo*.

Al tratar al signo, Deleuze presenta un concepto si bien discutido en los diferentes vectores de pensamiento en la historia de la filosofía es, sin embargo, reservado dentro de una problemática específica. Tradicionalmente, las diferentes teorías sobre el signo en la historia de la filosofía lo han presentado como elemento dentro de un sub-conjunto de la filosofía del lenguaje. Bajo este marco filosófico, el signo se manifiesta como concepto relevante en las discusiones sobre la relación entre las palabras y las cosas, en la disertación sobre la interacción entre la apariencia y el mundo referente o en los análisis lingüísticos de pretensión filosófica sostenidos por la lógica proposicional⁶.

No obstante, pese a esta diversidad de aplicación en la filosofía del lenguaje, la historia del pensamiento sobre el signo ha partido del acuerdo hacia un eje común que lo ha relegado a un compromiso ontológico exclusivo: la representación. Aproximarnos a la reflexión con respecto al signo deleuziano implica primero transitar las preguntas e intervenciones a un sistema canónico en la historia de la filosofía que lo ha subsumido a la representación. Se pretende interpelar a la representación como definición vigente y sostenida en las principales formas de pensamiento que han incluido al signo dentro de sus planteamientos. En este contexto, consideramos la distinción de dos vectores genealógicos en el

⁶ Pese a esta tradición, Umberto Eco (Eco, 1995), rechaza esta línea teórica al considerarla como un reduccionismo, en tanto que el signo no es un concepto exclusivo a los filósofos del lenguaje (e incluso a la lingüística) que investigan las relaciones entre las palabras y las cosas, sino también a aquellos filósofos que consideran que el análisis de los sistemas de signos resulta importante para entender muchos otros problemas, desde la ética, ontología, metafísica, estética y política (Cfr. Eco 1995: 8-9). Desde esta relectura, Eco considera que todo gran filósofo ya sea del pasado o del presente ha producido de alguna u otra manera una semiótica. Desde este punto de vista, se encuentra una semiótica desplegada en toda una tradición: Desde la filosofía primera de Aristóteles (en la que el ser, que se dice de muchas maneras, es lo que el lenguaje dice de muchas maneras), en el “Ensayo sobre el entendimiento humano” de John Locke (donde se divide las ciencias reduciéndolas a la física, la ética y la semiótica (semeioziché) o “doctrina de los signos”), en la crítica a los signos en el Tratado teológico-político de Spinoza, hecha tipología en la Antropología de Kant, vista en relación fenoménica en las “Investigaciones lógicas” e “Ideas I” de Edmund Husserl o, finalmente (y entre muchas otras), en su circulación social en “El Capital” de Karl Marx.

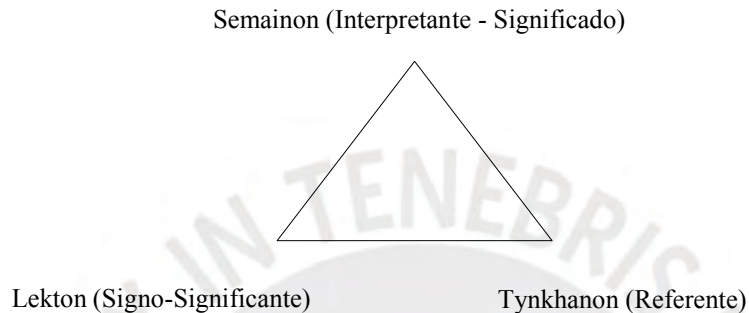
pensamiento representativo sobre el signo: **(i) el signo en la filosofía de la representación**, donde se presenta al signo como representante de un estado de cosas, y **(ii) el signo dentro del pensamiento estructuralista**, donde se articula al signo como parte de una estructura alejada de cualquier gesto referencial.

El pensamiento sobre el signo en la historia de la filosofía pertenece (si se nos permite esta disección genealógica) a dos grandes momentos: la filosofía del lenguaje y el estructuralismo francés de mediados del siglo XX. Sobre **el primero (i)**, la lógica del signo se compone partiendo de una reflexión concreta: considerar al signo como representación de algo que no se encuentra presente, algo que está en lugar de otro (*aliquid stat pro aliquo*). Dicha introducción al signo se despliega en el diálogo del pensamiento griego antiguo, cuya influencia no solo se expresará exclusivamente en su filosofía del lenguaje o en el posterior pensamiento medieval, sino que también se extenderá a la semiótica contemporánea, disciplina más joven en la historia del pensamiento que creará sus fundamentos dentro de este debate puntual. La dimensión representativa entre las palabras y las cosas, signo y referencia se encuentra expuesta en la filosofía platónica⁷, aristotélica⁸ y estoica, e influye en el pensamiento medieval hasta el nacimiento mismo de la semiótica como disciplina científica a finales del siglo XIX. Esta deuda es reconocida por semiólogos contemporáneos como Roland Barthes (1972) y Umberto Eco (1995), quienes encuentran en

⁷ En *Crátilo* (Cfr. Platón 2011: 127-222) Platón concentra su pensamiento en una semiótica particular donde la rectitud de las palabras (nombres-signos lingüísticos) consiste en indicar cómo se comportan los fenómenos del mundo y cómo éstos pueden ser determinados por el logos en tanto producción del lenguaje. Presentando a Sócrates como personaje que encarna esta rectitud, el problema de la correspondencia entre palabras y cosas para Platón quedaría en manos del filósofo (nomotetes) quien debe iniciar una búsqueda de las esencias del mundo para determinar así su correspondencia semiótica con las palabras: “Hemos afirmado que los nombres nos expresan la esencia de las cosas en la idea de que el universo va, se mueve, fluye (...)” (Platón, 2011: 436e, 216). El signo en el trasfondo de este diálogo no pierde nunca su estatuto representativo, no puede reproducir el mundo pero puede asemejarse a su esencia, puede ser una apariencia ilusoria e indicativa de su referente real. Esta misma indicación la señala Mauricio Beuchot (2005) en su historia de la filosofía del lenguaje y Eric Haverlock (1996) a propósito de la relación entre la escritura (representativa) y el pensamiento de Platón.

⁸ Aristóteles introduce el concepto signo en el *Peri Hermeneias* o *De Interpretatione* para referirse a las oraciones declarativas o enunciados que pueden ser afirmativos o negativos. Para Aristóteles las expresiones vocálicas (la palabra hablada) indica la afección del alma como las expresiones escritas (palabra escrita) lo hacen de las vocales (Cfr. Aristóteles 2012: 218-219), el signo entonces es presentado como un elemento que indica alguna cosa (referente), una instancia perceptible que revela lo que oculta, en este caso, cierta afección del hablante al emitirla y cierta locución y/o expresión sonora. En otras palabras, el signo no tiene mayor relevancia en sí mismo (de aquí la carencia), sino por lo que conduce o indica.

el estoicismo griego (heredero de las disertaciones platónicas y aristotélicas sobre el signo⁹) un modelo referencial al contemporáneo sistema de signos, reconociendo tres elementos desarrollados por la escuela estoica: (i) *semainon* (la representación psíquica) (ii) *lekton* (lo ‘decible’) y (iii) *tynkhanon* (la cosa real), y que serán, a su vez, adaptados al moderno “*triángulo semiótico*”¹⁰ del semiólogo norteamericano Charles Sanders Peirce (1839 – 1914)



Para Peirce, padre de la semiótica en Norteamérica, son pocos los que han podido interrumpir el reposo de las obras escolásticas inspiradas en el modelo estoico¹¹, con lo que justifica su inscripción en el ‘fundamento’ ontológico de la semiótica. La estructura del triángulo semiótico coloca tres elementos en relación que construyen la significación de los fenómenos en general: alguna cosa (signo) toma el lugar de otra cosa (referente, objeto dinámico, objeto de percepciones totales) para "alguien" (interpretante) y, bajo cualquier correspondencia, (fundamento)¹². Siguiendo esta definición, un signo es un elemento perceptivo (por ejemplo, una fotografía, un retrato, una palabra escrita) que ocupa el lugar de una cosa ausente (el hecho concreto retratado, un evento, una persona, una fonación) para alguien (una interpretación) bajo un fundamento (un punto de vista desde el cual se interpreta). Para Barthes, comentando este modelo, el significante (el signo o *representamen* como lo suele denominar Peirce); es

⁹ “Tampoco los estoicos (hasta donde puede reconstruirse su complejísima semiótica) parecen fundir claramente doctrina del lenguaje con doctrina de los signos. En cuanto al lenguaje verbal, distinguen netamente entre σημαίον ‘expresión’ σημαίνόμενον ‘contenido’ y τυγχάνον ‘referente’. Parecen reproducir la tríada sugerida ya por Platón y Aristóteles, pero la elaboran con un refinamiento teórico que falta incluso en muchos de sus repetidores contemporáneos.” (Eco 1995: 45)

¹⁰ El término ‘*triángulo semiótico*’ lo tomamos de Felix Guattari cuando aborda su estructura en sus estudios sobre semiótica. Guattari será colega y co-autor junto con Deleuze de muchas obras de gran repercusión desde la década de los 70tas en Francia. (Cfr. Guattari 2013).

¹¹ Sobre las relaciones entre la teoría semiótica contemporánea y la filosofía medieval (Cfr. Quezada 1996)

¹² Cfr. Niño 2008: 22

un mediador perceptivo de realidad que conduce al significado¹³ (o *interpretante*, denominado así por Peirce), es decir, el signo es un conductor y mediador de los fenómenos ‘reales’ cuyo fin es motivar el significado y la significación. El signo, desde el espíritu griego, es considerado, por tanto, como un elemento aparente, engañoso y falso: “(...) el alma griega siempre ha tenido la impresión de que los signos, mudo lenguaje de las cosas, eran un sistema mutilado, variable y engañoso, restos de un Logos que debían ser restaurados en una dialéctica, reconciliados por una *philia*, armonizados por una *sophia*, gobernados por una Inteligencia que precede.” (Deleuze 1995: 116-117) Bajo esta apreciación, lo que permite articular cada elemento del triángulo semiótico, lo que hace posible el engaño no es más que una determinación mediadora, es decir, la construcción de cada elemento como condición del siguiente (el *referente* determina al *signo*; el *signo*, al *significado*...).

Siguiendo esta estela antigua, la filosofía moderna es aún más drástica frente a una definición de signo. Para Kant, quien remece aún el debate contemporáneo, un signo (por ejemplo, una estructura lingüística) es una representación que el sujeto entiende en tanto enunciado y no como experiencia y percepción directa con la cosa a la que mienta. El signo kantiano indirectamente, mediatamente, se refiere a algo ausente (*aliquo*), que no se da, de aquí que Kant entienda que los signos, como indicativos (*facultas signatrix*), no llegan a ser percepciones, sino meras herramientas de *construcción* de representaciones¹⁴

¹³ Sobre el significado es preciso resaltar la notación que realiza Barthes en su libro *Eléments de sémiologie*: “Ni acto de conciencia ni realidad, el significado no puede ser definido más que dentro del proceso de significación (...)” (Barthes 1972: 35). Es decir, la semiótica no se ocupará, a diferencia de la psicología de la realidad psíquica e intencional de la producción del signo, sino de su realidad inmanente, no intención sino la huella de la intencionalidad del signo en la vida social.

¹⁴ Sobre este principio indicador, los signos se dividen en tres clases (Kant 1991, § 39):

- (i) **Voluntarios.** Los gestos, gráficos, las notas musicales, signos visuales, signos de clase de hombres honrados, signos honoríficos, signos infames, signos de admiración, puntuación.
- (ii) **Naturales.** Relación de los signos con su el estado de cosas en cuanto al tiempo, puede ser:
 - **Demostrativa,** (El síntoma, un índice para Peirce)
 - **Rememorativa** (mausoleos para recordar a los muertos, simbólico a modo de Peirce)
 - **Pronóstica** (la Astronomía que predice el futuro, es la probabilidad matemática de la eventualidad, sirven de guía a la ciencia.
- (iii) **Portentosos.** Signos deformados e hiperbólicos: los monstruos de las antiguas cartografías, el evento inesperado de un eclipse, una manifestación de guerra, el signo del Juicio del Fin del mundo, la apertura del apocalipsis.

(en las matemáticas), o indicadores y designadores de referentes¹⁵. Los signos y la percepción de lo real, a partir de esta tradición, son dos modos de conciencia totalmente diferentes, una conciencia de signos-indicativos y otra conciencia perceptiva que capta la cosa como se presenta, es decir, los objetos tal como aparecen, los fenómenos¹⁶. Lo que decanta de este plano de pensamiento son las bases para una concepción primera del signo, la que determina su definición y límites en la indefectible vinculación al referente. La historia de esta comunidad semiótica no solo encontró asidero dentro de los apuntes de semiótica medieval (Pedro Abelardo, Guillermo de Ockham), sino también formulándose como problema vigente en la filosofía contemporánea (Heidegger¹⁷, Peirce, Frege, Russell, Wittgenstein), en los problemas del sentido y la referencia, e incluso en el concepto de satisfacción de los enunciados y el descriptivismo.

Sin embargo, un quiebre genealógico colocó al signo en la palestra más allá de esta condición mediadora e indicadora de referentes. Un **segundo momento (ii)** de la reflexión sobre el signo se encuentra en el estructuralismo, de base lingüística que desde De Saussure (y la conocida bifurcación significante y significado) hasta la composición de una semiótica estructuralista (Greimas, Courtés, Barthes, Kristeva) deslinda dentro del concepto de signo la noción de referencia. Para la semiótica estructuralista, el trabajo con los signos (el personaje/actante como constructo semiótico) es independiente de su relación referencial y más bien privilegia la producción de significación solo en la medida que se rechaza el noumenismo¹⁸ para adoptar la ilusión de un referente (*falacia referencial*) que no pretende decir una falta de realidad, sino la consideración de que todo discurso construye su propia instancia referencial; es decir,

¹⁵ “Toda lengua es designación de los pensamientos, y, a la inversa, la forma más eminente de designar pensamientos es la del lenguaje, este máximo medio de entenderse a sí mismo y entender a los demás” (Kant 1991, § 39).

¹⁶ Al igual que Kant, Husserl también desdeña a los signos en favor de la experiencia concreta: “Entre percepción, de una parte, y representación simbólica-figurativa, de otra parte, hay una infranqueable diferencia esencial” (Husserl 2013: 171) En este sentido, la definición de signo en *Ideas I* es aun kantiana.

¹⁷ Pese a ser el que más relaciona signo con lo indeterminado (lo *grave*), la consideración de Heidegger respecto al signo es representativa al hacerlo elemento indicador de lo venidero. Signo es: “(...) lo que es de por sí según su esencia, un algo que señala, lo llamamos un *signo*. Más porque este signo señala hacia lo que se sustrae, no señala tanto lo que allí se sus-trae, cuanto el mismo sustraerse, o sea, que el signo queda sin interpretación.” (Heidegger 2005: 18)

¹⁸ Para Peirce y para Kant el signo tiene una orientación representativa e indicativa. (Kant 1991, §§ 38-39)

construye su propia realidad. Es partiendo de esta eliminación del elemento referencial-trascendente (lo "extralingüístico"), que se puede hablar, para el estructuralismo, de una inmanencia del discurso, en el sentido que incluso esta realidad extralingüística es siempre parte de un proceso de lenguaje o de enunciación. El interés semiótico, ahora orientado al discurso y ya no a la denotación del signo, deja de lado al referente para hablar de *actos de referencia*, es decir, cómo los discursos construyen su propio nivel de referencia y co-referencia (*intersemioticidad*)¹⁹. De esta manera, para el estructuralismo semiótico, la descripción del mundo a través de los signos no es un acto de correspondencia, sino de lenguaje, que describe y modifica *a su modo* lo extralingüístico. Es dentro de este marco de lenguaje como discurso, como todo absorbente, que no solo se desecha el interés por la correspondencia referencial, sino también el interés de hablar incluso del signo en sí.

Si la semiótica de Peirce y Saussure colocaron al signo en el debate teórico que abría el siglo XX, el estructuralismo de mitad de siglo lo consumió en la metodología formalista de la significación. Para semiólogos como Jacques Fontanille (2006), la aproximación a los fenómenos de significación por la vía de los signos (de por sí heterogéneos por su variedad y tipos) resulta poco operatoria para un proyecto de ciencia que busca más bien la generalidad y la regla. El propósito pasará ahora al documento lógico, al texto y al discurso que terminan de inhabilitar al signo como problema principal para la semiótica estructural. Así, la semiótica opta por diluir al signo para ocuparse de sus funciones²⁰ de significación y encontrar en el discurso el nuevo objeto de estudio: "En esa perspectiva, el análisis semiótico de los textos parte del principio de que todo discurso es no tanto un macro-signo o un conjunto de signos, sino un proceso de significación asumido por una enunciación" (Fontanille 2012: 15). Siguiendo al semiólogo francés Jacques Fontanille, la constitución de la semiótica contemporánea heredera de las reflexiones

¹⁹ "(...) todo discurso (no solamente literario, sino también, por ejemplo, el discurso jurídico o el científico) se construye su propio referente interno y adopta un nivel discursivo referencial que sirve de soporte a los otros niveles discursivos que el despliega" (Greimas y Courtes 1982: 337).

²⁰ La semiótica toma los estudios de Louis Hjelmslev y su glosemática para ya no hablar del signo sino de sus funciones o funtivos, a saber, el plano de la expresión para referir a la función del significante y el plano del contenido para referir las funciones del significado. Cfr. Quezada 1991: 20-23

estructuralistas perfila su interés disciplinario en los discursos que nacen y solo existen en tanto el signo se diluye dentro de los conjuntos de significación. Así, el signo queda subsumido en la estructura.

En conclusión, si, por un lado, para la filosofía del lenguaje, el signo es mero indicador o apariencia mientras que, para el estructuralismo, el signo debe diluirse para dar paso a la significación del discurso, ¿importa la presencia del signo dentro del conocimiento y el aprendizaje? incluso, más tajantemente, ¿es relevante filosóficamente preguntarse por el signo en sí mismo al ser este considerado como un elemento perceptivo que remite a algo ausente? Derrida prolonga la preocupación: “(...) la significación de signo se ha comprendido y determinado siempre, en su sentido, como signo-de, significante que remite a un significado, significante diferente de su significado.” (Derrida 1989: 387) Para Deleuze, tanto la suposición de la filosofía del lenguaje como la del estructuralismo, diluyen al signo en los procesos de significación por vía de la representación. La representación se ha propagado de tal manera en la genealogía del pensamiento sobre el signo que ha conquistado la única entrada a dicho concepto, y ha obturado, con ello, posibilidades de desarrollo y complejidades de la semiótica como disciplina.

Como se ha presentado, el compromiso con la representación ha definido la producción del signo en la historia del pensamiento; como resultado se ha limitado al propio concepto y a su potencia filosófica. El signo permanece en la diversidad de la historia del pensamiento subsumido a la definición representativa, como un elemento perceptivo que representa a otra cosa. Es presentando esta subordinación a la representación que iniciamos, partiendo de la lectura de la obra de Gilles Deleuze, un proyecto tangencial de renovación del concepto de signo, una crítica al pensamiento de la representación. Una crítica tal no debe ocultarse tras el escudo de una ciencia descriptiva, la crítica que planteamos con Deleuze busca, más bien, una transformación del concepto desde la pregunta por el derecho; ¿Con qué derecho la filosofía de la representación ha cerrado la definición al signo? Bajo el marco de esta pregunta se posibilita un ingreso a una lógica distinta y particular del concepto de signo por parte de nuestro filósofo.

Es precisamente contra una forma tradicional de pensar el signo en la filosofía que se concretará un *mecanismo de combate* que permita establecer una primera dirección crítica y propositiva del concepto de signo. No se pretende que este combate filosófico hacia la representación trace posiciones inamovibles, lejanas u opuestas (el racionalismo versus el empirismo, fenomenología versus genealogía), sino más bien la apertura de una reflexión vitalista en el interior del pensamiento dominante. Esto quiere decir que el “en contra” que pretendemos no busca separar ni oponer posturas, por el contrario, busca implosionar y organizar nuevas composiciones en la medida que se habilita una perspectiva distinta, minoritaria. Retomamos, por ejemplo, lo dicho por Deleuze sobre el enfrentamiento entre Nietzsche y la dialéctica hegeliana: “El conjunto de la filosofía de Nietzsche aparece abstracta y poco comprensible si no se descubre en ella contra quién va dirigida” (Deleuze 2002: 17). Al proponer esta entrada a Nietzsche, Deleuze traza la ruta de su propio pensamiento, no la abstracta oposición que marca posiciones definidas, sino la filosofía de la interpelación. Combatir, entonces, significa crear paradojas que interpelan las vinculaciones aprobadas por la tradición y la ciencia, solo para concluir en instancias nuevas y propositivas. Se trata no de una filosofía crítica que funcione como jurisdicción de una creencia sobre otra, sino del pensamiento paradójico que pretende agrietar la sedimentación de lo vivible. Así pues, la filosofía de Gilles Deleuze aparece como referencia abstracta en el pensamiento contemporáneo si no se señala hacia dónde va dirigida: el enfrentamiento *contra el pensamiento dogmático de la representación*.

Es preciso alertar al pensamiento sobre aquello que la representación se encuentra capturando, codificando, mediatizando y fundando. Hemos dicho que el signo se diluye en la representación, pero ¿Qué es eso que, fuera de la representación lo vitaliza? ¿Qué podría haber por debajo de la representación que haría que el signo adquiriera una nueva potencia en el pensamiento? ¿Qué es eso que la representación sobre el signo está capturando? La problemática de estas preguntas logra comprometerse con una serie de desarrollos que hemos dividido en cinco capítulos de la investigación.

En el **primer capítulo (I)**, se planteará el marco conceptual desde el cual Deleuze produce la interpelación al estructuralismo reinante de su época. El álgido París de finales de los sesenta será el escenario intensivo de un debate que pretendemos acentuar en el marco de las publicaciones de *Diferencia y repetición* y la *Lógica del sentido*. Ambas publicaciones servirán a nuestro estudio no como producciones de pensamiento plegados a la ideología estructuralista en las ciencias humanas de la época, sino como interpelaciones a la ciencia y sus proyectos. Deleuze interpela a la representación instanciada en la ciencia semiótica estructural que ha definido al signo dentro de la metodología y el cálculo lógico-formal. Si bien las disciplinas estructurales son diversas, el combate por el signo nos permite el enfoque y atención al estructuralismo semiótico de joven nacimiento y popularidad académica para las ciencias sociales de la época (rescatamos a sus precursores: A.J. Greimas, J. Courtés, R. Barthes). El debate entre la semiótica estructural y el pensamiento deleuziano encuentra originalidad en la reformulación del concepto de signo que aspiramos reconstruir y continuar. Atenderemos en este capítulo al debate de nuestro filósofo frente a la ciencia y nos aproximaremos a una propuesta de abordaje en el desarrollo de su obra respecto del concepto de signo.

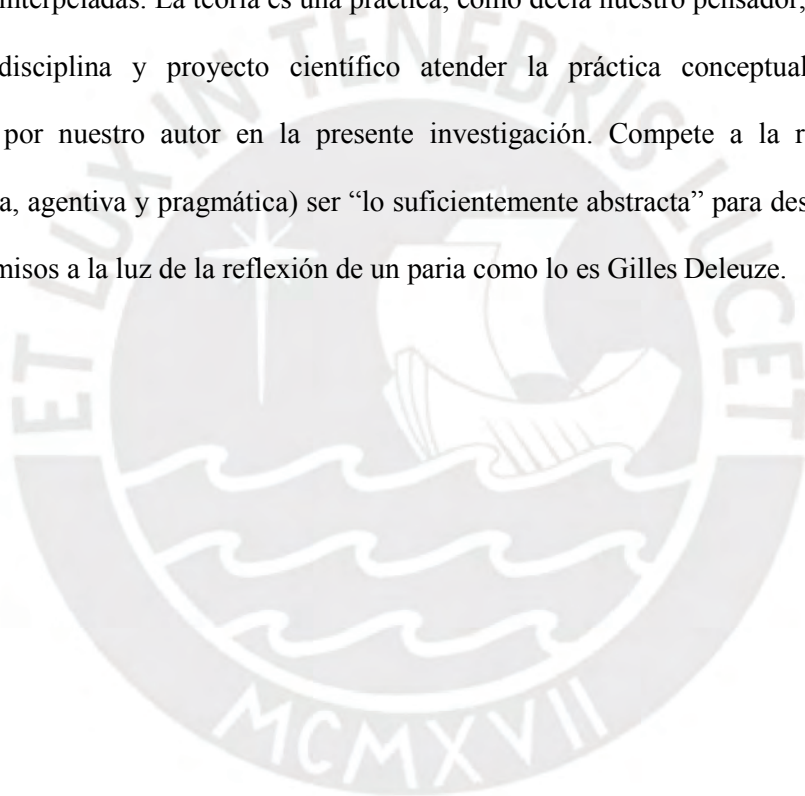
En el **segundo capítulo (II)**, nos aproximamos al pensamiento productor de una propuesta afirmativa de signo. Para tal objetivo desarrollaremos la ontología inmanente trazada por Deleuze para intervenir al signo representativo y torcerlo en un plano de salud vital. Planteamos primero la noción de LA inmanencia como génesis productiva desde la cual emerge el signo creando a su vez planos de pensamiento y composición. Partiendo de estas reflexiones, el **tercer capítulo (III) atenderá a la propuesta del signo desde su perspectiva heterogénea**. Problematizaremos sobre la aparición del signo y sus relaciones con un plano genético sobre el cual insiste Deleuze como propuesta que franquea al estructuralismo. La pregunta que planteamos para esta sección gira en torno a las implicancias del concepto signo como relacionado a una heterogeneidad. La relación nos permitirá abordar la posibilidad de un *valor* comprendido por el signo en sí mismo en un contexto estructural que le ha sustraído esa posibilidad.

El **cuarto capítulo (IV)** se ocupará de la organización y composición de los signos en el lenguaje social. Esta sección pretende el estudio del tránsito (de ida y vuelta) de un Deleuze metafísico, preocupado por el entendimiento que expresa lo indeterminado, a un Deleuze preocupado por la organización y composición de los signos. La premisa de este capítulo se enfoca en la pregunta por las formaciones colectivas del signo, por un lado subsumido en una estratificación que lo organiza y desarraiga de la intensidad inmanente, por el otro, amplificado en una multiplicidad que lo compone y conecta con otros signos. Ambos propósitos nos introducen en un sistema conceptual filosófico que piensa lo social siempre convergente con la metafísica trazada en los capítulos anteriores.

Finalmente, el **quinto capítulo (V)** desarrollará la noción de *regímenes de signos* o *mundos de signos* que corresponden a sedimentaciones sociales y a veces instituidas de los signos solo para permitir una interpelación a dichos regímenes. Para tal fin, relacionaremos las investigaciones que Deleuze fabricó sobre Spinoza y su crítica a los regímenes o mundos y la propuesta de una “salida del mundo de los signos”, una lucha frontal contra el sentido común que se gesta en la estratificación y movimientos semióticos indistintos. La reflexión sobre el signo llega en este capítulo a un Deleuze emancipador, de participación en la sociedad civil y cuya teoría es una práctica (una lucha) y no un plegamiento abstracto (en el sentido común de dicha palabra).

La tarea de recomponer un concepto desplegado y torcido es vasta. Gilles Deleuze es un pensador que crea conceptos que apuntan a nuevas composiciones y posiciones dentro de aparatos capturados y obturados, por lo que señalar a su filosofía como conservadora o asistemática es, a nuestro entender, inexacto. Queremos creer, sin exigirle mucho, que nuestro trabajo desdibuja el flojo argumento de un pensamiento estancado en el cliché de la ‘condición posmoderna’ o la reivindicación a un conservadurismo que aplaude toda caída de la sistematización. El desarrollo del concepto signo permitirá revelar a un Deleuze emancipado del cliché, en tiempo futuro, propositivo, un revolucionario

imperceptible en debate con las ciencias de su época y las políticas soberanas que persisten, hasta el día de hoy, en minimizar los esfuerzos de aquellos que hablan en lenguas extrañas. El concepto de signo de Deleuze se encuentra escrito precisamente en lengua extranjera, producto de una peregrinación en conjunto de movimientos ilegibles y anónimos de una época que los ameritaba y que hoy nos permiten transitar múltiples caminos alentados por el *mismo* espíritu inmanente. Asimismo, creemos que este trabajo permite el camino deleuziano de una filosofía para no-filósofos, es decir, el abandono de la filosofía del confort y el territorio autorreferencial que se abre a la participación y lectura de las ciencias que se encuentran interpeladas. La teoría es una práctica, como decía nuestro pensador, y corresponde a la semiótica como disciplina y proyecto científico atender la práctica conceptual y los hallazgos intercomunicados por nuestro autor en la presente investigación. Compete a la reflexión semiótica (estructural, tensiva, agentiva y pragmática) ser “lo suficientemente abstracta” para desdibujar y dibujar a la vez sus compromisos a la luz de la reflexión de un paria como lo es Gilles Deleuze.



CAPÍTULO I. IMPLOSIÓN DEL PENSAMIENTO REPRESENTATIVO

1.1. Ontología reactiva del signo

El estructuralismo francés conspira en el encierro. Pensadores como Claude Lévi-Strauss, Émile Benveniste, Jacques Lacan, Roland Barthes, Louis Althusser, Julia Kristeva, A.J. Greimas y J. Courtés dieron vida a una nueva producción intelectual en la posguerra. Así, la jerga académica, desencantada por las verdades sostenidas durante la guerra mundial²¹, acopla el uso de conceptos orientados cada vez más al lenguaje y al psicoanálisis de comienzos del siglo XX (Saussure y Freud) haciendo su terminología común en las facultades e institutos franceses. Motivarán la reflexión de los años cincuenta y sesenta no la comprobación ni la búsqueda de lo verdadero absoluto, sino la reflexión por las *condiciones* y *estructuras*, sean de pensamiento, políticas, económicas o psicológicas. Así, el enfoque no era el ‘hombre’ como objeto de estudio, sino su *estructura* aislada de las pretensiones a un afuera apodíctico.

Si el romanticismo, idealismo y positivismo de la preguerra aspiraban a una región total, absoluta y verdadera hacia la que apuntaba el conocimiento, la posguerra en Europa heredó la derrota de la creencia en sus constantes, el final de una historia humana y el desgarramiento por la muerte de Dios. La moda estructural, como bien lo señala Jean-Claude Milner (2013), desdibujó la creencia de una emancipación trascendental y luminosa fuera de un sistema o estructura y más bien, los nuevos hombres de ciencia, encontraban saber y producción verdadera en ese imperio sombrío de la caverna²², en los conceptos

²¹ En Francia, la posguerra abrió al cuestionamiento de los estudiantes, grupos feministas y los obreros al respecto de las tradiciones despóticas sostenidos por la triada aliada en la guerra fría: “El estructuralismo fue, en este terreno, el estandarte de los modernos en su lucha contra los antiguos. Habría sido también el instrumento de una desideologización para numerosos intelectuales comprometidos, siguiendo el ritmo de las de soluciones de la segunda mitad del siglo XX.” (Dosse 2004: 10)

²² Cfr. Millner 2003: 175

determinados por las estructuras económicas (Marx), lingüísticas (Saussure) e inconscientes (Freud-Lacan).

Un hecho anecdótico puede encarnar esta actitud intelectual del estructuralismo. Se cuenta que Lacan, psicoanalista prolijo y hasta ahora fecundo en las reflexiones contemporáneas, desvaneció algunas arengas de intrépidos jóvenes politizados del Mayo del 68 en Francia, que luchaban por una revolución al sistema y estructura social (educativa, de consumo, etc.), cuando, en una increpación bastante citada, les dijo: “a lo que ustedes aspiran como revolucionarios es a un amo. Y lo tendrán” (Castro Gómez 2015: 13). La consigna, que además parafrasea aquella otra expresión de Ferdinand De Saussure: “este hecho capital [la lengua como sistema] basta para mostrar la imposibilidad de una revolución” (Saussure 2012: 153), nos presenta un motivación estructural escéptica de un *afuera* de la estructura y el sistema social para apostar por condiciones estructurales que producen a los individuos. Un *cambio de amo*, como lo refería Lacan a los estudiantes, aplica solo dentro del poderoso cimiento estructural (de lenguaje, social); bajo la ciencia reinante de un encierro que solo mueve sus fichas, pasando de unas cadenas a otras (de un amo a otro), sin desarreglar el juego, sin augurar un *más allá* de la estructura.

El estructuralismo francés de la posguerra descubrió un saber en el encierro y desde allí producirá disciplina y ciencia liberada de revolución para preocuparse más bien de las *condiciones* del sistema, las descripciones lógico-científicas y la producción de individuos bajo una estructura omnipresente y determinante. Es dentro de este contexto histórico que emerge un proyecto científico que blande la bandera de la sombras, el “guante de la topología de la caverna” (Milner 2003: 175). Surge pues la *semiótica estructural* y su objeto científico, el *signo*. Así como para el marxismo estructural, son las condiciones económicas las que producen la constitución del individuo o como para el psicoanálisis lacaniano lo serán las estructuras inconscientes las que moldean al sujeto y su actividad consciente²³, para la *semiótica estructural*, son las producciones de significación las que permiten la aparición del sentido;

²³ Sobre el desarrollo enciclopédico del estructuralismo; Cfr. Reale y Antiseri 1988: 824-839 y Doose 2004.

es la gramática formal del lenguaje la que ejecuta la presentación de signos en el interior de un sistema social.

Para Greimas, padre de la llamada semiótica estructural o semiótica generativa, la ciencia exacta no es un lugar propio para una disciplina como la semiótica, ya que más bien, el semiólogo, reconoce a las ciencias humanas como saberes inciertos y controvertidos difíciles de enclaustrar en una rigurosidad concreta. Esta premisa marca la tarea de la disciplina semiótica en el estructuralismo que apostará por un apoyo o *participación* al discurso científico, un *proyecto de ciencia* que se contentará con el estudio de los *modos de manifestación* del discurso-lenguaje, sus *condiciones de producción* y los *criterios* que la distinguen de otras formas de saber en las ciencias humanas²⁴. Para ello, la semiótica deja su apuesta por los sistemas saussureanos que llegan a comprometerse con nociones ontológicas (el sujeto *de vida* que habla) para desarrollar lo que denominan estructuras de “procesos de *producción* de la significación” (el sujeto *gramatical* que habla), es decir, la producción de lenguaje que conforma el discurso, los discursos que crean sujetos. Con ello, la producción se desentiende de una ontología, es decir, un pensamiento del ser de la significación, para apostar por una metodología del lenguaje y sus manifestaciones de sentido en un hecho social cualquiera.

Si lo que se observan en los fenómenos del mundo (o *texto*, como lo dirán los semiólogos estructurales) son sus manifestaciones o signos, por debajo de estas apariencias se hallarán, como algo no-observable o ilegible, su *producción*, es decir, la profundidad del lenguaje entendida como *forma* lingüística, como condiciones de significación articulada. Por ejemplo, si una pintura manifiesta signos (colores, trazos) es a causa de cierta formalidad del lenguaje que los ata a un nivel de significación, a un fondo lingüístico que explica su emergencia. Así, lo que reconocerá un semiólogo serán *formas* superficiales (trazo recto, trazo orgánico o trazo geométrico de la pintura) cuyo sentido se subsume a las *formas* de lenguaje que, ilegibles, la explican (significados articulados que comprenden la pintura). Roland Barthes precisa esta

²⁴ Cfr. Greimas 1980

distinción en relaciones de *denotación* y *connotación*, es decir, un lenguaje directo y superficial no codificado y otro oculto, de pensamiento codificado²⁵ que determina al primero. En otras palabras, la *manifestación*²⁶ del discurso se encuentra condicionada formalmente por lo ilegible o virtual del lenguaje entendido como lógico-formal.

A diferencia de la filosofía del lenguaje, el estructuralismo, no pretende un conocimiento del signo en tanto éste guíe a la correspondencia con una referencia que, en ausencia, lo determine por fuera (*aliquid stat pro aliquo*). Por el contrario, se trata de evaluar y describir los *procesos*²⁷ ingénitos que determinan la aparición de signos, las *condiciones* lingüísticas que revelan su dirección o sentido. Para la semiótica estructural, dichos procesos y condiciones son de carácter lingüístico formal; en otras palabras, la *forma* ocupa un lugar privilegiado dentro de la producción del discurso y el lenguaje, de la realización de los signos y el sentido social. Así, encontramos una característica singular de la semiótica como hija menor de las ciencias sociales, a saber, su inclinación hacia el estudio de la *forma* virtual del lenguaje:

“(…) como hemos dicho [la ventaja de la semiótica frente a otras disciplinas de las ciencias sociales], [es] recordarnos que la expresión (o el significante) y el contenido (o significado) no pueden ser aprehendidos, al menos en el marco de las ciencias del lenguaje, sino como **forma**, ya que la sustancia parece depender de otras disciplinas (...) -tales como la filosofía (...)-, que son aproximaciones de la sustancia [las efectuaciones de la forma, la sensibilidad] a situarse del lado de la ontología” (Courtés 1997: 14)

La *forma* para la ciencia semiótica, la *sustancia* para la filosofía. La *forma* es el registro regente desde el cual se constituye el lenguaje, una virtualidad lógica y metódica que relaciona los signos y los arranca de compromisos ontológicos (el ser del sujeto, el ser del signo) al ser estos “demasiado teóricos” y/o abstractos.

²⁵ Cfr. Barthes 1986: 29-48

²⁶ Cfr. Greimas y Courtés 1982: 250

²⁷ Dice Greimas: “Pasar de las consideraciones sobre el sistema al examen de los procesos, no es particularmente revolucionario en semiótica, al contrario, solo el conocimiento de los procesos realizados proyecta alguna luz sobre la economía general y las formas de organización del sistema.” (Greimas 1980: 10)

Para el filósofo francés Gilles Deleuze (1925-1995), sin embargo, el interés por la *forma* no supone, como si apunta Courtés desde la tradición semiótica, abolir dichos compromisos. La motivación a la *forma* en el estructuralismo, dice Deleuze (2009c), permite un trazo ontológico en perfecta relación con la filosofía, por ejemplo, con el concepto platónico de Idea (*eidos*). La *idea* para Platón es aquel aspecto inteligible separado y liberado de la sensibilidad (la sustancia, para la semiótica) que manifiesta el ser verdadero de los fenómenos. Es decir, se presenta como aquello que revelaría la esencia de las cosas no relativas²⁸. En el ‘en-si’ y ‘para-si’ de las ideas no solo producen la separación del devenir y multiplicidad del mundo de los sentidos (*topos horatós*), sino su permanencia como constructos universales (*topos noetós*) que los determinan. Por tanto, la *forma* como la describe el estructuralismo puede bien comprometerse con el concepto de “Idea” (*eidos*) en tanto que esta busca aquello común y trascendente a la multiplicidad de casos particulares. En el marco del pensamiento platónico, es la “Idea” la que juega un rol importante en tanto posee una preeminencia y cierta cualidad (lo bueno, la justicia, etc.) sobre los fenómenos y sus fuerzas plásticas que se agitan por debajo de esta. Pese a omitirlo, la perspectiva ontológica platónica es compartida por los cimientos metodológicos del estructuralismo. De aquí que la expresión “inversión/derribamiento del platonismo” (*renversement du platonisme*)²⁹ estipulada por Deleuze, sea homóloga a una “inversión del estructuralismo”.

Pese a su rechazo a compromisos ontológicos, la semiótica estructural no se libra de esta relación con el *eidos* platónico y, por tanto, tampoco lo hará de los argumentos deleuzianos que pretenden interpelar a la semiótica como proyecto de ciencia joven. Así, la crítica a la *forma* atraviesa toda la filosofía de Deleuze.

Cuando el filósofo francés desarrolla su ‘crítica’ al concepto de *identidad* en la representación lo hace en

²⁸ Recordemos el diálogo entre Sócrates y Menón sobre la *virtud*, cuando este último desarrolla la idea de una multiplicidad que compone dicho concepto, Sócrates le contesta: “Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma” (Platón 1987: 286). Como le indica Sócrates a Menón, lo que el fundamento reclama es una *pretensión*, es decir, una subsunción de los fenómenos a la forma (la idea) que le permita a lo fundado (la idea o forma inteligible de ‘virtud’) seleccionar aquello que se le asemeje de aquello que no (de aquí el descarte de Sócrates a la propuesta de una multiplicidad del concepto por parte de Menón). Sobre la *pretensión* como directriz en la filosofía platónica; Cfr Deleuze 2011a: 295-209.

²⁹ Influenciado por Nietzsche, Deleuze llega a este concepto este concepto en *Diferencia y repetición* (2009c) desarrollándolo en la *Lógica del sentido* (2011a). Véase “Simulacro y filosofía antigua” (Cfr. Deleuze 2011a : 295-309)

tanto se estipula “la identidad en la *forma* del concepto indeterminado” [las cursivas son nuestras] (Deleuze 2009c: 63) pues “(...) se confunde la asignación de un concepto propio de la diferencia con la inscripción de la diferencia en el concepto en general; se confunde la determinación del concepto de diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad de un concepto indeterminado” (Deleuze 2009c: 66). En otras palabras, la *identidad* en tanto *forma* se apropia de lo indiferenciado en tanto adscribe la indeterminación del sentido a la homogeneidad del concepto. Deleuze denominará a estas indeterminaciones y sensibilidades indiferenciadas capturadas por la *forma e identidad* como la *diferencia* (*Différence*).

La *diferencia* es el concepto combate de Gilles Deleuze frente a la formalización de las ciencias o disciplinas de la época. La *diferencia* refiere a una singularidad indeterminada, una afectividad fulgurante actualizada en los fenómenos que crudamente es inscrita en la mismidad de la *forma*, en la identidad de su generalidad. Si bien el lenguaje trabajado por el estructuralismo considera la presencia de elementos diferenciales (fonemas, por ejemplo) y el valor de una singularidad por la significación (rasgos distintivos o significados precisos), estos –dirá Deleuze- fundamentan su movimiento en la formalidad³⁰. La diferencia, para el estructuralismo, aborda lo indeterminado subsumiéndolo al registro lógico, es decir, bajo la marca de una contrariedad que fundamenta lo indiferenciado en la *oposición*.

Cuando la semiótica estructural define la ‘diferencia’, lo hace bajo dos aspectos o criterios: el primero (i), percibir una diferencia quiere decir captar al menos dos signos como simultáneamente presentes y, segundo (ii), percibir diferencias quiere decir captar dicha relación como vinculada de una manera u otra³¹. Entender esta definición de *diferencia* supone, lo precisa Greimas, acercarse a la condición necesaria de la significación considerando que entre dos signos se habilita *a priori* esta doble

³⁰ “Ahora bien, a pesar de todos esos aspectos que definen una multiplicidad plenamente positiva, los lingüistas constantemente hablan en términos negativos, asimilando las relaciones diferenciales entre fonemas a relaciones de oposición.” (Deleuze 2009c: 307)

³¹ Greimas 1987: 28-29

constatación. Un término semántico como /bueno/, para que adquiriera sentido (coherencia) e *identidad*, debe necesariamente ser *diferente*, en tanto *opuesto*, a un signo-significado contrario /malo/. Finalmente, la contrariedad (/malo-/bueno/) no es negativa, sino positiva en la medida que dicha oposición solo es posible si los signos se encuentran forzosamente vinculados u homogeneizados de una u otra manera³². Así, /bueno/ se opone o diferencia de /malo/ solo en la medida que ambos son considerados como ‘categorías morales’. En suma, solo un vínculo *semejante*, como ‘lo moral’, puede estimular la oposición o diferencia entre /malo/ y /bueno/. Nada había ilustrado mejor el movimiento estructural que esta disposición de la semiótica y su claridad metodológica. La presentación de una diferencia formalizada en procesos de oposición binarios y estructurales posibilita una serie de famosos análisis como los desarrollados por Greimas sobre los cuentos de Guy de Maupassant, el análisis de la preparación de la sopa al “pistou” o los aportes analíticos de Christian Metz a las películas de Jacques Rozier, entre otros muchos³³. El fin del análisis era el mismo: el estudio de la dependencia de los componentes fundamentales y formales del discurso que daban cuenta de una oculta producción generativa de significación³⁴. El saber, para los estructuralistas, no se encuentra, en lo extra-semiótico o extra-lingüístico de lo analizado (ni en la idea de verdad ni en los usos del lenguaje), sino en la porosa caverna sin ventanas que construye y determina una subjetividad *sub specie signi*, un sujeto como efecto de condiciones de lenguaje: “Entonces podré concluir que no soy un imperio dentro de un imperio, sino que hay tan sólo un único imperio, el de los signos, de los que soy un segmento” (Milner 2013: 132). El segmento, la parte, el hombre y su subjetividad son concebidos por el estructuralismo como resultados, signos, efectuaciones y manifestaciones de condicionamientos sistemáticos, ya no un imperio-hombre que se divorcia del imperio de la naturaleza (la cual era la crítica de Spinoza a la concepción dualista del

³² Para Paul Ricœur, quien ha comentado algunas premisas del estructuralismo francés, la validez del análisis estructural supone considerar una serie de premisas, entre ellas la de colocar los elementos discretos o unidades en relaciones de oposición, de preferencia de oposición binaria. Cfr. Ricœur 1971: 89

³³ Resumiendo la historia del análisis semiótico, apunta el psicoanalista peruano Julio Hevia: “Una lingüística de la lengua es, según puede preverse, natural consecuencia de la conversión textual o de su tradición escritural: registros formalizados que congelan la expresión para descomponerla mejor.” (Hevia 2003: 60)

³⁴ Describiendo el método semiótico, menciona el semiotista Victorino Zecchetto “Desde este planteo, el acercamiento a los problemas de la comunicación consistía en hallar y descomponer los elementos constitutivos de cada texto o discurso. Una vez encontrada su estructura fundamental y los elementos que la conforman, el problema semiótico se consideraba resuelto” (Zecchetto 2010: 23).

racionalismo), sino una subjetividad creada por la *forma* social, la lógica determinista del lenguaje, la estructura económica y el hacer de los signos, los cuales constituyen finalmente los segmentos en un único imperio de imágenes (*sub specie signi*).

Así, para los estructuralistas, el signo es una partícula dentro de un único imperio estructural semiótico³⁵, un todo de significación del lenguaje que permite el brote de saber y conocimiento, que posibilita subjetividades y actitudes perfectamente advertidas y determinadas en el teatro social. Y sin embargo, el discurso sobre el signo en la posguerra cayó pronto en lo que Milner denomina “galileísmo extenso”³⁶, es decir, la dependencia del fundamento a una matematización y formalización del proceder signico. Para sustentar una orientación científica, la significación y el lenguaje se deben articular en condiciones *hielomorficas* (Simondon 2009) de carácter matemático (lógico-formal), en otras palabras, en la supremacía de la *forma científica* que determina a una materia sensible de la experiencia real. Así, la variabilidad sensible de los fenómenos, los rostros de subalternos mudos, los usos del lenguaje y el horizonte ético de un cuerpo de experiencia quedan neutralizados en un régimen formal³⁷ y gramatical

³⁵ La disolución del signo es la premisa para un análisis del discurso actual: “(...) el signo se ve, entonces, *disuelto* en un retículo de relaciones múltiples y cambiantes que forman sistemas de significación” [las cursivas son nuestras] (Quezada 1991: 21). Por otro lado, Jacques Fontanille: “La historia de las teorías de la significación se presenta en general como una historia de las teorías del signo. (...) Sin embargo, actualmente esta disciplina se orienta firmemente hacia una teoría del discurso y desplaza su interés hacia los conjuntos de significación” (Fontanille 2006: 22).

³⁶ Cfr. Milner 2013: 230 – 232

³⁷ Tomemos como ejemplo el último párrafo del poema segundo de Trilce, “Tiempo”: “Nombre Nombre. / ¿Qué se llama cuanto heriza nos? / Se llama Lomismo que padece / nombre nombre nombre nombrE.” (Vallejo 2010: 16). De dos maneras podemos registrar la pretensión semiótica estructural en el poema, una fonética y otra semántica. Si analizamos su dimensión fonética, la semiótica no comprende, por ejemplo, la palabra-signo heriza como signo en sí, es decir, capaz de albergar una estética y una *fuerza sonora sensible*, sino en tanto existe una contigüidad fonética entre el signo [herida] y el signo [eriza], es decir, en tanto se descompone el signo en el formalismo lógico-fonético que predisponga una oposición: [d] – [z]. Partiendo de esta descomposición fonética, la semántica de la palabra heriza, (herida + eriza) inicia su propio desarrollo (Cfr. Blanco 1989: 148):

Herida: /corte/+/rasgadura/+/violencia/+/dolor/...

Eriza: /agudez/+/agresividad/+/obstaculidad/+/actividad/, etc.

En suma, el significado de la palabra aparece solo en una descomposición semántica formal. Del mismo modo, para el estructuralismo, así como [d] se opone fonéticamente a [z], si tomamos uno de los semas (unidad mínima de significado), por ejemplo el significado /violencia/, este significado solo tiene sentido en la medida que se opone al término semántico /paz/ (no se podría hablar de violencia si es que no se concibe la tranquilidad, la paz) finalmente, no se podría hablar de ningún término si ambos no aspiran (pretenden) su semejanza; así como la oposición fonética

que posibilita su descripción y hermenéutica, reafirmando su condición de producción. Sin embargo, la indicación de una forma despótica que opera sobre una multiplicidad heterogénea es solo un proceso que forma parte de un sistema más complejo. Para Deleuze, el verdadero responsable es la *representación* como sistema ontológico que permite ser a la ‘forma’ la *representación* de la ‘diferencia’.

Si bien el estructuralismo prescinde de referente y de un concepto de representación como el de ‘ocupar el lugar de otro’, para Deleuze, las ciencias y disciplinas estructurales continúan comprometiéndose con la representación en la posguerra a un nivel más complejo. En “Diferencia y repetición”, Deleuze compone su primer ataque a dicha representación vigente en las propuestas estructuralistas presentando su motivación bajo cuatro características que la atraviesan y componen:

“El elemento de la representación como “razón” tiene cuatro aspectos principales: la identidad en la forma del concepto *indeterminado*, la analogía en la relación entre conceptos *determinables* últimos, la oposición en la relación de las *determinaciones* dentro del concepto, la semejanza en el objeto *determinado* del concepto mismo.” (Deleuze 2009: 63)

Deleuze denomina estos cuatro componentes “cuádruple raíz de la representación” que componen una ‘ontología reactiva del signo’, es decir, el pensamiento del signo en tanto que su ser sea el resultado de una reacción e inacción respecto a fuerzas representativas que lo someten, limitan y determinan. Para Deleuze, son cuatro aspectos representativos los que determinan y hacen reactivo al concepto “signo” en el pensamiento y la ciencia estructural: i) la **identidad** como *forma* del signo, ii) la **oposición** en la determinación de la diferencia del signo iii) la **analogía** como mecanismo de interpretación semiótica y iv) la **semejanza** como vinculación necesaria para ejecutar la relación de los signos³⁸. Estos cuatro componentes de la representación homogenizan al concepto de signo (y, en general, para Deleuze, la potencia del pensamiento mismo), fundándolo no solo en una suma de determinaciones y mediaciones (el signo determinado por el referente, el significado por el significante), sino también reduciendo su

[herida] y [eriza] se acogen en el signo lingüístico *heriza*, la oposición semántica de violencia y paz se acogen en la categoría semántica “modos de interacción”. Para el estructuralismo los signos tienden hacia su semejanza a través de una diferencia de oposición lógica (oposición fonética [herida] y [eriza], oposición semántica /violencia/-/paz/).

³⁸ Cfr. Deleuze 2009: 213

potencia, divergencia y disparidad en las funciones de *identidad*, *oposición*, *analogía* y *semejanza*. Para Deleuze, no se trata *solo* de describir el proceso de representación como un ocupar el lugar de otra cosa o como un sistema de determinaciones (el hombre que habla por la lucha feminista como si le perteneciera, el terrorista que pronuncia un discurso por el indígena), sino como *forma de pensamiento* que se inscribe a nivel cotidiano, institucional y en las lógicas hegemónicas del sentido común de la sociedad civil (la *oposición* masculino y femenino para dar sentido al género, la *semejanza* en la gramática para armonizar las disparidades fonéticas, la *identidad* en los colectivos políticos de lucha para programarlos en convenientes estereotipos “terroristas”, “izquierda”, etc.)

Los aspectos de una ontología reactiva, a saber: *identidad*, *semejanza*, *oposición* y *analogía* constituyen al pensamiento en un movimiento negativo en tanto pretenden instalar la homogeneidad y la armonía representativa entre lo que es diferente, heterogéneo, divergente, intempestivo y vital. Con ello, el signo y su singularidad heterogénea se encuentran capturados por estos cuatro aspectos de la representación que, finalmente, nos presentan una definición del signo reactiva, diluida y estéril. Pese a los intentos semióticos (y científicos estructurales) por desontologizar al signo, es decir, por trabajarlo como método y herramienta del discurso, el *cuádruple de raíz* compromete al método estructural a un pensamiento sobre el ser del signo de carácter negativo, una sustancia de pensamiento que es evitada en favor de la operación lógica. Así, la “ontología reactiva del signo” será en la historia del signo aquel fundamento de la representación que se convierte en su *condición ontológica*, sea en la filosofía del lenguaje en tanto el signo se encuentra determinado por la *falta* y la *carencia*, como en el estructuralismo cuyo movimiento se determinará por la formalización y disolución en las relaciones del discurso.

Desarrollamos brevemente los compromisos ontológicos de la metodología estructural del signo en tanto ‘cuádruple de la representación’:

- Lo *idéntico* en la ‘ontología reactiva’ es la forma, entendida como esencia inalterable e indeformable del signo (sea por el tiempo, la cualidad o la intensidad). Así, por ejemplo, los significados que el signo indica son entendidos por el analista como unidades discretas y formales (por ejemplo, /masculinidad/, /felicidad/, /contingencia/...) separadas del tiempo, espacio e intensidad que los deforman³⁹. El signo se establece como tal en la forma –identidad- lingüística que aplasta y aplana estas diferencias (la experiencia intensiva real) para conducir al reconocimiento y a la reproducción del discurso.
- La *oposición* no solo en la pareja significado-significante, sino en la relación estructural con las *formas* (blanco-bueno, negro-malo) del discurso anima a la estructura y su hermenéutica. Los signos se definen, se constituyen y marcan sus posibilidades partiendo de una combinatoria que los *dialectiza* en un corpus cerrado⁴⁰. La oposición define a la diferencia como contrariedad, contradicción o antagonismo dialéctico, es decir, como operador lógico.
- La *semejanza*, que busca armonizar la oposición, relación única vinculante de los signos (A solo se opone a B si es que ambos *son lo mismo*, letras del alfabeto, por ejemplo). Los signos diluyen su estética (su peso, su materialidad) para encontrar su sentido en la semejanza que los engarza a otros signos produciendo una coherencia y sentido.
- Finalmente, la *analogía* que coloca en relación lógica los signos del discurso A/B frente a Y/X de otro signo (blanco es a bueno *como* negro es a malo)⁴¹. La analogía conduce a la interpretación y

³⁹ Sobre este carácter indeformable del significado como unidad discreta, dice Claude Zilberberg: “Sin embargo, los semas en semiótica greimasiana no son considerados deformables [a diferencia de la perspectiva hjelmsleviana]. (...) Los semas no son considerados como prominencias temporales o espaciales, sino como magnitudes discretas, de manera que la cuestión se enuncia por sí misma: ¿de dónde viene la obstrucción epistemológica que conduce a separar los semas de la espacialidad y la temporalidad, si estas últimas son -¿cómo decirlo?- los “conmutadores”, los “frentes”, las “membranas”, las “zonas de fricción” por medio de las cuales el sujeto y su entorno se descubren y se acoplan el uno al otro?” (Zilberberg 2000: 156-157)

⁴⁰ Sobre la oposición como forma popular del estructuralismo, dice Fontanille: “El análisis de las diferencias mínimas condice a descubrir oposiciones binarias. La categoría es, entonces, definida por su eje, el rasgo común, y por sus dos rasgos pertinentes, los términos de la oposición.” (Fontanille 2006: 49)

⁴¹ La homologación o semisimbolismo es una relación de por lo menos dos signos en oposición (como la oposición femenino/masculino, A/B) y su respectiva relación con otra oposición (debilidad, fortaleza, X/Y) que el texto (objeto de estudio, la lengua objeto) permite asociar. De este modo, la homologación se estructura en una relación lógica y análoga que se convierte no solo en una regla del juicio sino en una regla de interpretación deductiva A: B :: X: Y, (Lo femenino es a la debilidad lo que lo masculino es a la fortaleza). La teoría es precisa ; para que esta

a la hermenéutica a través de la motivación lógico-formal, el carácter indicial, abductivo o de predisposición lógica por parte del analista por interpretar. El semiotista se constituye entonces como un hermeneuta⁴².

Todas estas características desarrolladas y descritas giran en torno a la estructura (en la *semiótica estructural*) y al “YO” (en la *semiótica fenomenológica*) como instancia referencial que termina por homogeneizar el mundo sensible constituyendo, de este modo, la propuesta de una semiótica representacional⁴³. Así pues, el cuádruple de la representación como sistema que rige el proceder del signo (identidad, semejanza, oposición y analogía) constituye y habilita la pretensión científica de una semiótica estructural en las ciencias sociales, su adscripción como disciplina coadyuvante a un régimen científico que la valida como metodología. La representación que define al signo se convierte, entonces, en el saber instituido de las ciencias sociales en el estructuralismo.

1.2. Intervención a la ciencia reactiva

Pese a convivir con su sistema de pensamiento, la aproximación de Deleuze al estructuralismo hegemónico es para horadarlo con el propósito de instalar una génesis alterna a la representacional, una producción pre-individual y sensible que tiene como atmósfera creativa al *acontecimiento (événement)*. Pensar en el signo desde esta propuesta genética es posicionar al acontecimiento como contramarcha de los cánones estructuralistas, es decir, dotar al signo de aquello que le ha sido arrebatado por la

analogía semiótica se produzca es importante que (a) los términos análogos sean ‘masas de significado’ (sememas) que puedan descomponerse en significados menores (semas) (b) Que al menos debe existir un significado menor (sema) común entre A:B y X:Y. y que (c) las relaciones entre A:B y X:Y deben permanecer idénticas y producidas por las relaciones lógicas elementales, a saber, la contrariedad, la contradicción y la complementariedad. Cfr. Greimas y Courtes 1982: 209.

⁴²“(…) podría tildar de *semiosófica* la hermenéutica aquí presentada: una sabiduría danza en la incesante conversión del sentido en significación” (Quezada 2017: 16)

⁴³ Para el semiólogo Jacques Fontanille, el eje de toda puesta de discurso es el cuerpo, en tanto consciencia (*si-cuerpo*) como inconsciencia (*Mi-carne*) de significación: “Formular la hipótesis, como se hace en *Semiótica de las pasiones*, de que la homogeneización de la existencia semiótica por medio de la proyección de la interoceptividad sobre la exteroceptividad, es una operación que pertenece al cuerpo propio, desemboca en una nueva concepción de la función semiótica. Desde el momento en que la atención recae en la emergencia de la significación a partir de la sensibilidad, el cuerpo y la carne, sede y resorte de dicha sensibilidad, reúnen los dos planos del lenguaje” (Fontanille 2008: 119-120).

representación; el *acontecimiento* o el evento de una singularidad indeterminada. Desde esta perspectiva, la ciencia complejiza su naturaleza más allá de la indicación y mediación de una formalidad triunfante que solo muestra efectos y condiciones.

Para Milner, la ciencia reivindicada por el proceder estructural es una matematización de lo empírico, es decir, la suspensión sistemática de la cualidad (*qualia*) y la intensidad que hace vibrar y dislocar la estructura⁴⁴ en favor de la formalidad técnica. La objeción de Deleuze frente a las ciencias de su época y a la historia de la filosofía, se orienta precisamente a esta indiferencia hacia las *fuerzas plásticas* que permiten el desarrollo del pensamiento. Si la ciencia de la evolución darwiniana de las especies -apunta Deleuze sobre Nietzsche- es el compendio de una historia sobre las fuerzas reactivas, es decir, sobre los meros efectos, es porque no reconoce una *fuerza plástica* que se desplaza en dichas metamorfosis corporales⁴⁵. Asimismo, la historia de la filosofía, aquella que se detiene en los registros enciclopédicos sobre la conciencia, el sujeto trascendental y la razón-tribunal, resulta una cartografía de fuerzas reactivas desamparando la perspectiva de una fuerza creativa que compone el pensamiento ¿No será también la semiótica que, en su afición al mecanicismo del signo, se enmarca como ciencia que se ocupa del estudio de fuerzas reactivas, de efectos semióticos más bien que de fuerzas plásticas que ilegibles los han producido? El desmarque de Deleuze a una ciencia de los efectos, una ciencia reactiva, posibilita no solo una filosofía renovada, sino también reaviva un improbable diálogo con las ciencias de su tiempo.

El diálogo de la filosofía con la ciencia no es arbitrario. Si la filosofía remite siempre su relación con la ciencia a la antigua Grecia es para reiterar el acento de una crítica a través de la figura del filósofo-tábano que interpela a las matemáticas, la física y la química. Este momento histórico de interpelación y ágora a las ciencias ha permanecido fatalmente aislado y afincado en la actualidad como *comentario* a dicha

⁴⁴ Cfr. Milner 2003: 204

⁴⁵ Cfr. Deleuze 2002: 64

época antigua⁴⁶, precisamente por la falta de diálogo contemporáneo de la filosofía con las ciencias de nuestra época. Se persiste en la reproducción de los debates griegos frente a la ciencia a causa de una esterilidad permanente de la práctica filosófica actual por intervenir los debates actuales, por interpelar la ciencia y permitir un diálogo. Esta misma problemática la comparte Deleuze frente a las emergentes ciencias humanas de su época. La admiración de Deleuze⁴⁷ al debate entre Bergson y Einstein a comienzos del siglo XX sobre la teoría de la relatividad⁴⁸ cumple el propósito del debate entre ciencia y filosofía⁴⁹ para nuestro filósofo. Al margen de los resultados de este debate (que ciertamente desfavorecieron a Bergson), Deleuze afirma que Bergson no tenía una aspiración de radical combate frente a la teoría de la relatividad de Einstein, sino más bien de trazar un diálogo con el fin de proporcionar una ontología correspondiente a esta teoría, algo que el propio Einstein no podía proporcionar. Es en este mismo sentido que Deleuze dialoga con las ciencias estructuralistas de su época.

⁴⁶ “Sin embargo puede comprenderse que cada vez que se quiere uno servir de las ciencias humanas para filosofar, para transferir al espacio del pensamiento lo que se ha podido aprehender allí donde el hombre estaba en cuestión, se imita a la filosofía del siglo XVIII, en la que, sin embargo, el hombre no tenía cabida (...)” (Foucault 2008: 353). Dirá por otro lado, el propio Deleuze: “Se continua filosofando como bajo Platón (...). Puesto que no es normal estar en un mundo en el cual la filosofía se aferra a Platón mientras que nuestra ciencia, en cambio, ya no es en absoluto la ciencia de la Antigüedad.” (Deleuze 2011c: 73)

⁴⁷ Cfr. Deleuze 2011c: 72-74

⁴⁸ Debate que será motivo del libro que años después el propio Bergson prohibirá “Durée et simultanéité. À propos de la théorie d’Einstein”. (1922).

⁴⁹ Acentuamos también otro enfrentamiento filosófico-científico al que Deleuze recurrirá en los Cursos sobre Spinoza (Deleuze 2008a), esta vez entre Baruch Spinoza y Robert Boyle. En 1661 Spinoza escribe al filósofo alemán Henry Oldenburg, sobre un libro de Robert Boyle, famoso químico de la época, llamado *De nitro, fluiditate et firmitate*. Spinoza parece entrar en polémica respecto a Boyle en muchos puntos, pero principalmente recogemos el debate sobre el fluido, del cual Spinoza diría lo siguiente: “Nadie podrá comprobar [químicamente] esto jamás, ni con experimentos químicos ni con otros, sino tan solo mediante el razonamiento y el cálculo. Pues con el razonamiento y el cálculo dividimos los cuerpos al infinito y, por consiguiente, también las fuerzas necesarias para moverlos. Pero con experimentos nunca podremos comprobarlo” (Spinoza 1988: 102). Cuando Spinoza dice que las ciencias no pueden hacer lo que hace la filosofía en el sentido de “razonamiento y cálculo” entendemos no una superioridad de la segunda sobre la primera, sino un espacio de diálogo-combate en la medida que la filosofía denuncia la homogeneidad y nivelación de los conceptos científicos, el experimento que pretende la comprobación de una constante “(...) Pero, a la inversa de lo que sucede con la ciencia, no hay constante ni variable en el concepto, y no se diferenciarán especies variables para un género constante como tampoco una especie constante para unos individuos variables” (Deleuze y Guattari 2013: 26). Deleuze propone entender este diálogo en dos sentidos, por un lado, la comunidad subrepticia en el diálogo, es decir, la relación que permite hablar a Spinoza con Boyle es el eje común o equilibrio temático (misma región de pensamiento, plano de inmanencia) que los soporta, a saber, el *espacio óptico puro* (Cfr. Deleuze 2008a: 275), en el caso de Boyle-Spinoza. Por otro lado, en el debate Einstein-Bergson, será tiempo y simultaneidad lo que permita interpelar a Einstein para hacer holístico el pensamiento científico. Finalmente, como consideramos en esta investigación, será el signo lo que ponga en discusión a Deleuze con el psicoanálisis, la sociología y con la semiótica-lingüística. Es el signo como concepto común la episteme que respira Deleuze en su época y, desde la cual, permite al filósofo denunciar, si fuere el caso, las operaciones de la ciencia en su tendencia reactiva.

Por un lado, frente al psicoanálisis y la abierta pretensión científica de Freud y, por el otro, frente a la semiótica, definida por Saussure como *ciencia* que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social⁵⁰ y por Greimas como “un proyecto científico”⁵¹, entre otras pretensiones por hacer de la disciplina de los signos una herramienta científica⁵², una *ciencia del sentido*⁵³. La denuncia parte, como se ha visto, de esta movilidad trascendental de las ciencias humanas fundadas en la representación, la misma que impide efectuar una génesis y producción de conocimiento alternativa o tangencial y, con ello, un sistema jovial de producción de pensamiento, tal como lo señala el matemático y filósofo inglés Alfred Whitehead: “La nueva mentalidad es más importante todavía que la nueva ciencia y la nueva tecnología. Ha alterado las premisas metafísicas y el contenido imaginativo de nuestra mente tanto, que los viejos estímulos provocan una respuesta nueva.” (Whitehead 1949: 15). No se trata de cuestionar a la ciencia en un rol disciplinario asimétrico ni entendiendo al filósofo como inquisidor trascendente a la ciencia, sino de pensar en las fuerzas activas y vitales que la mueven, la ‘mentalidad’ que se expresa en sus desarrollos e, incluso, en la creación de conceptos posibilitados a pesar de ella.

Michel Foucault en “Las palabras y las cosas”, señala que las ciencias humanas han estado sometidas por configuraciones representacionales que finalmente dominaban los diversos campos, tanto la historia, como la lingüística, así como el positivismo científicista⁵⁴. Y sin embargo, iniciado el siglo XX, la

⁵⁰ Cfr. Saussure 2012: 66

⁵¹ Cfr. Blanco 2009: 15

⁵² Para Teun Van Dijk, la semiótica es una ciencia del texto presta al análisis de los discursos: “Si bien el concepto de ‘ciencia del texto’ es relativamente nuevo, se ha establecido como tal desde hace ya aproximadamente unos diez años. En el área de habla francesa se le denomina ‘*science du texte*’, y en inglés ‘*discourse analysis*’.” (Van Dijk 1996: 13)

⁵³ En una reciente descripción el semiólogo Jacques Fontanille señala a la semiótica como *ciencia del sentido*: “¿Ciencias del sentido? Serán y son ya ciencias del cuestionamiento; usted ha hecho una pregunta, ¿cuál es el sentido de su pregunta? Usted se pregunta por el impacto de las transformaciones tecnológicas sobre las culturas, ¿Cuáles son las respuestas históricas que la gran diversidad de sociedades ha aportado y a las transformaciones parecidas (...) ¿las ciencias del sentido y del cuestionamiento? La semiótica se reconoce en este retrato rápido (...)” (Fontanille 2017: 16)

⁵⁴ “[las ciencias humanas] no han podido eludir aún el primado de la representación” (Foucault 2008: 253). En *Theatrum philosophicum* (1999) Foucault señala tres aspectos aparte de las ciencias estructurales, que han capturado al signo y su acontecer bajo la representación: (i) el *neopositivismo*, que aborda al acontecimiento desde una pretensión lógico-formal y fisicalista. (ii) *La filosofía de la historia* que encierra el acontecimiento en una

ciencias humanas encontraron en el psicoanálisis y la etnografía un enfrentamiento en la medida en que éstas últimas pensaban en el *inconsciente* y el *otro* como puntos ciegos de indeterminación de la ciencia (punto que desde luego Freud no consentiría del análisis foucaultiano en aras de la clara pretensión científicista que tenía el primero respecto al psicoanálisis). La pretensión de deshumanización de las ciencias de Foucault es compartida por Deleuze en la medida en que las ciencias, por vocación, entienden “los fenómenos a partir de las fuerzas reactivas y los interpretan desde este punto de vista” (Deleuze 2002: 69), mientras que el psicoanálisis (que en Lacan se vincula al lenguaje) y la etnografía (en ese tiempo vinculada al desarrollo lingüístico con Lévi-Strauss) aparentemente pensaban, a inicio de siglo XX, en la disolución de la representación y la subjetividad dada. Esto las hacía *contraciencias* de las ciencias positivas decimonónicas. He aquí la originalidad innegable de la etnografía y el psicoanálisis, inquietar la constante representativa, las fijeza y lo invariante de las ciencias humanas.

La idea primigenia de estas *contraciencias* era precisamente la de disolver los conceptos dados en la representación, es decir, la noción de ‘hombre’ como fundante de las ciencias humanas⁵⁵. El psicoanálisis y la etnografía ya no se ocuparon del ‘hombre’ racional y consciente como era dibujado por el positivismo a inicios del siglo XIX, sino del sujeto de enunciación, lenguaje y gramatical que no produce realidad, sino *simulacros*, condiciones sociales o psicológicas que determinan su acción. Así, el estructuralismo alimentado por el espíritu de la *contraciencia*, ahogó al hombre en las ciencias sociales y lo redirigió a la polaridad entre lo sensible y lo inteligible, lo consciente y lo inconsciente, lo humano y lo no humano, entre el Yo y el no-Yo. Y sin embargo, como lo afirma Milner, se “(...) modifica radicalmente la gran polaridad [la oposición entre ciencia y no-ciencia], pero no la ciencia” (Milner 2003: 204). ¿En qué sentido el estructuralismo no modificó la ciencia? Bergson dice que la ciencia mantiene

temporalidad cíclica y (iii) la *fenomenología* que hace del signo un efecto de la conciencia del sujeto y del cuerpo que homogeniza el mundo.

⁵⁵ Sobre el paso del ‘hombre’ como presencia concreta en la sociedad a su conversión en un “sujeto gramatical” o “sujeto de enunciación”, dice Foucault: “Si ahora este mismo lenguaje surge con una insistencia cada vez mayor en una unidad que debemos pero que aún no podemos pensar, ¿no es esto el signo de que toda esta configuración va a oscilar ahora y que el hombre está en peligro de perecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte?” (Foucault 2008: 374)

siempre un principio de sintetización o economía del método, que busca encontrar en las causas fundamentales, la razón de las particularidades de la naturaleza en una fórmula única y su corroboración a hechos concretos; *la ley*⁵⁶ y *su ejecución*. En este mismo sentido, el estructuralismo no termina de modificar las ciencias representativas en la medida en que deshace lo no representable (la duración, el tiempo, el movimiento, la experiencia real, la intensidad) para formular la indeterminación como ley matemática⁵⁷, es decir, el cálculo lógico-formal del inconsciente que conduciría, como se aprecia bien en la semiótica, a la sedimentación del objeto de estudio. El método semiótico de análisis del texto, por ejemplo, es equivalente al *Método de Euler* cuando estudia las partículas al detener el tiempo y su movimiento para describirlo matemáticamente. En el mismo sentido, una partícula es un significado (sema) extirpado del tiempo y del movimiento pero también de la intensidad indeterminada que la rebasa: “Revolucionario en cuanto a la gran polaridad, el programa estructuralista sigue siendo irremediablemente conservador en cuanto a la ciencia ideal. Admite que un discurso, para ser una ciencia, debe cumplir al menos ciertas condiciones formales: unicidad y especificidad del objeto, minimalismo de los axiomas y conceptos fundamentales” (Milner 2003: 231). Como lo indica Milner, con la misión de detentar lo indeterminado, el inconsciente y el sentido (como materia amorfa), las *contraciencias* (el psicoanálisis, la semiótica y la antropología estructural, respectivamente) instalaron la estructura formal, la categorización y la matematización de sus principios marchando con ello hacia los cimientos de la representación. Este es el marco desde el cual Deleuze produce su crítica. En palabras de Foucault:

“(…) en ningún momento tienden [las *contraciencias*] a discernir lo que podría haber de específico, de irreductible en él [hombre], de uniformemente valioso siempre que se da a la experiencia. La idea de una "antropología psicoanalítica", la idea de una "naturaleza humana" restituida por la etnología no son más que votos piadosos. No sólo pueden prescindir del concepto del hombre, sino que no pueden pasar por él, ya que se dirigen siempre a lo que constituye sus límites exteriores. De ambas puede decirse lo que Lévi- Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad.” (Foucault 2008: 368)

⁵⁶ “La ciencia se propone abarcar el mayor número posible de hechos particulares en una fórmula única obtenida mediante el descubrimiento o la constatación de las causas” (Bergson 2012: 16)

⁵⁷ Sobre el paso de lo cualitativo del número como relación mística a un estatuto lógico-formal (el paso de Kronecker a Frege) dice Foucault: “¿Acaso no datan los primeros grandes progresos de la física matemática, las primeras utilidades en gran escala del cálculo de las probabilidades, del momento en que se renunció a constituir de inmediato una ciencia general de los órdenes no cuantificables [mathesis]?” (Foucault 2008: 229)

En el caso semiótico y de los estudios lingüísticos, el signo, que en el positivismo debería representar una referencia que lo comprometa a nociones de veracidad, se convierte, en el estructuralismo, en átomo científico desde el cual se produce conocimiento y desarrollo formal⁵⁸. Ante esto, la propuesta deleuziana busca arrebatar de la representación el concepto de signo para resignificarlo y someterlo hacia una *perspectiva vital de la experiencia concreta*. Es decir, la propuesta del filósofo dejará el *hilemorfismo* (forma sobre sensibilidad) típico en el tratamiento del lenguaje estructuralista, para ocuparse del desarrollo de la experiencia real del acontecimiento que lo subvierte, de la indeterminación, de lo indefinido que opta por distintas organizaciones inapresables y no totalitaristas, latidos anárquicos, sensibilidades inconscientes que descentran los procesos formales y científicos. Ellos son, finalmente, los que permiten una semiótica.

Bergson apunta que la ciencia no puede dar cuenta de este despliegue móvil de la experiencia como proceso sentido, dinámico e indefinido; ya que, solo se concentra en su *medición*, en su despliegue o determinación: “La ciencia extrae y retiene del mundo material lo que es susceptible de repetirse y de calcularse (...)” (Bergson 2013: 17). Con ello, la ciencia, según Bergson, se apoya, en el registro de la *doxa*, del sentido común de un fenómeno actualizado presto a una formalización. Al marcar un énfasis en lo definido por sobre lo indefinido y experiencial, la ciencia se desmarca así de la filosofía; mientras la primera opera desde las cosas por proposiciones, funciones, datos y sentido común⁵⁹, la filosofía aparece como la práctica que crea conceptos, que compone pensamiento de lo que aún no se piensa.

⁵⁸ En el caso semiótico, el signo apareció en los intereses del estructuralismo afinándose en los tratados de lingüística de Barthes, en la ideología marxista de Althusser, en el psicoanálisis lacaniano, en la semiótica estructural de Greimas y Courtés, en la sociolingüística de Todorov y en la sociología de Baudrillard. Y, a pesar de las distintas perspectivas interdisciplinarias, el concepto “signo” seguía atravesado por el sentido común (la *doxa*) de la representación.

⁵⁹ Bergson, criticando a la ciencia positivista, hace esta relación entre la ciencia, que se ocupa del sentido común de la duración en tanto extensión (la cantidad, la medición de la duración) y, por otro lado, la filosofía, que se permite pensar sobre aquello no pensable del concepto, a saber, la *cualidad del movimiento*, la intensidad y lo fluido. (Cfr. Bergson 2013: 15-35)

Para Deleuze, esto no quiere decir que la filosofía se repliegue en un soliloquio indiferente al desarrollo científico. No es que la “ciencia semiótica” sea más concreta en tanto se concentra en el entendimiento del signo como fenómeno calculable y observable, mientras que el trabajo del filósofo pretendería discernir en una abstracción inútil e indiferente. Por el contrario,

“(…) cuando un objeto está científicamente construido por funciones, un espacio geométrico por ejemplo, todavía hay que encontrar su concepto filosófico que en modo alguno viene implícito en su función. Más aún, un concepto puede tomar como componentes los *functores* de cualquier función posible sin adquirir por ello el menor valor científico, y con el fin de señalar las diferencias de naturaleza entre conceptos y funciones.” (Deleuze y Guattari 2013: 117)

Si el signo en el estructuralismo guarda un concepto implícito, este sería el ‘*cuádruple de representación*’: el movimiento conceptual negativo del signo que transita por la *identidad, oposición, semejanza y analogía*. Por el contrario a la ‘*ciencia del sentido*’ o semiótica-estructural Deleuze pretende crear un concepto de signo revitalizado bajo procesos genéticos de producción no representacional, con el fin de dislocar al propio formalismo científico de su época, arengar (y he aquí su espíritu nietzscheano) a una *ciencia jovial* que hable del peso y materialidad del signo.

Para elaborar una filosofía del signo, que no se reduzca a la representación y a su negatividad como ‘condiciones’ ontológicas, sino que, abra a una ‘ciencia jovial’, el pensamiento deleuziano pretende una génesis en su propia materialidad afirmativa, en el desarrollo del signo como experiencia real que denominaremos *ontología activa del signo*. Entendemos esta propuesta conceptual hacia la que nos orienta Deleuze no como un replegamiento o débil huida frente a la hegemonía científica que se ha apoderado del signo, sino como la creación de un nuevo sentido que amplifique y extienda nuevos mundos conceptuales. El pensamiento de Gilles Deleuze no es un anarquismo indiferente que únicamente pretende desinstituir el sistema estructural para afirmar una propuesta filosófica. Si Deleuze utiliza el término *resistencia* no es para trazar un plegamiento individual que lo cierre frente a un contexto hegemónico o que repliegue el pensamiento a la indiferencia del Yo. Por el contrario, el pensamiento deleuziano sabotea solo para construir aperturas a una filosofía creativa y por tanto propositiva, que no

renuncia a la organización, sino que insiste, persiste y resiste hacia territorios alternos y composiciones ‘otras’.

A mediados del siglo XX, el estructuralismo se encontraba como movimiento central de la reflexión al reaccionar frente al humanismo, subjetivismo, historicismo y empirismo, y articulando disciplinas divergentes desde la política y la psicología social hasta la lingüística. Es frente a estos movimientos de las ciencias humanas del siglo XX (el nacimiento de la antropología cultural de Claude Lévi-Strauss, los avances de las teorías político-económicas en Althusser, la naciente teoría lingüístico-semiótica en Greimas y Courtés y el psicoanálisis estructural de Jacques Lacan) que la propuesta deleuziana cohesiona en el pensamiento un ejercicio emancipatorio respecto a la concepción del signo de su época. El diálogo entre Deleuze y el estructuralismo sobre el signo se inició durante los años 1966 a 1969, siendo época clave a considerar si es que se pretende revelar el tipo de acercamiento que tuvo Deleuze al estructuralismo y en qué medida dicha aproximación definió su originalidad filosófica. Desde este punto de vista, presentan los críticos dos filosofías sobre el estructuralismo en Deleuze: una ingenua, dada por filiación a las tesis estructuralistas donde se abriga el argumento de una afinidad importante entre el pensamiento deleuziano y el estructuralismo y otra crítica, trabajada específicamente con Felix Guattari desde *L'Anti-Edipe* (1972), donde se enfatiza la originalidad de Deleuze sobre el tratamiento de los conceptos estructuralistas, es decir, la intervención a los conceptos.

La presunta admiración de Deleuze hacia el estructuralismo podría sustentarse en los diversos escritos trabajados durante esta época, además de los términos estructuralistas de los cuales se servía durante esta producción en solitario; *Le Bergsonisme* (1966), “Renverser le Platonisme” (1966), *Présentation de Sacher-Masoch*, el trabajo con Foucault sobre la obra completa de Nietzsche en 1967, *Différence et répétition*, *Spinoza et le problème de l'expression* en 1968 y finalmente la *Logique du sens* en 1969, donde es abiertamente comprensivo con los términos del estructuralismo lacaniano. Sobre la diferencia

entre este primer momento de producción filosófica en Deleuze como empático al estructuralismo con su etapa intelectual posterior, apunta el semiotista italiano Alessandro Zinna:

“No hay que olvidar que una de las síntesis más incisivas del estructuralismo ha sido propuesta por el propio Deleuze en su texto “À quoi reconnaît-on le structuralisme” (“¿A qué le reconocemos el estructuralismo?”). Pero también Deleuze y Guattari dedican al estructuralismo las páginas más críticas, por ejemplo, las contenidas en *La imagen-movimiento* y en *Mil mesetas*, en las que los autores toman postura por una semiótica dinámica de las variaciones, del acontecimiento y de los *agenciamientos colectivos de enunciación*.” (Zinna 2014: 24)

Efectivamente, años después de la publicación de *La lógica del sentido* Deleuze observa que, en ese entonces, aún dependía “(...) de una complacencia ingenua y culpable con respecto al psicoanálisis.” (Deleuze 2007a: 74). Así, la sugerencia de un Deleuze afiliado con el estructuralismo no parece dar dudas: “Los libros contra el estructuralismo (o contra el *nouveau roman*) no tienen en rigor ninguna importancia; no pueden impedir que el estructuralismo tenga una productividad que es la de nuestra época” (Deleuze 2005b: 249). Sin embargo, distinguir entre una etapa ingenua y otra crítica respecto al estructuralismo sería apresurado, ya que ignoraría el *estilo* del propio Deleuze respecto al abordaje de la historia de la filosofía y del pensamiento. Así, la intervención y la creación se involucran desde las entrañas de aquello que se aborda. Lejos de haber una ‘etapa ingenua’ en la obra deleuziana, de devoción, admiración y, en suma, afiliación de Deleuze al movimiento estructuralista, lo que hay es una intervención invasiva a los criterios que habilitaron los desarrollos científicos en su época.

1.3. ¿Cómo reconocer el estructuralismo?

El despliegue de la respuesta a esta pregunta precisa de la remisión al artículo “A quoi reconnaît-on le structuralisme?” (¿Cómo reconocer el estructuralismo?) escrito en el año 1967 y publicado cinco años después, en 1972. En el ensayo, Deleuze inicia el desarrollo de la pregunta “¿Qué es el estructuralismo?”, solo para abrir una serie de coordenadas de resolución que abren a más preguntas: ¿Quiénes son estructuralistas? y ¿cómo se reconocen entre los denominados estructuralistas? Deleuze señalará una serie de autores que, desde sus propias disciplinas, se asocian a este movimiento, desde la antropología de

Claude Lévi Strauss, la filosofía política marxista de Althusser, la crítica literaria y semiótica de Roland Barthes, la filosofía de Michel Foucault y el psicoanálisis de Jacques Lacan. Deleuze propone reconocer *siete criterios* que definen el trabajo estructuralista de estos autores:

- (i) **Lo simbólico.** Al tener a lo real (realidad)⁶⁰ y lo imaginario (la representación, la imagen) como instancias trabajadas y desarrolladas por el pensamiento, el estructuralismo descubre, empero, un tercer orden más profundo que las vincula; *lo simbólico*. La estructura de lo simbólico es para el estructuralismo, según Deleuze, un espectro genético más allá de la representación, no como forma real ni figuras imaginarias de la sociedad, sino como una tercera dimensión de la producción de aquellas. Pero dicha producción no resulta una dimensión *trascendental*, separada de las dimensiones de lo “Real” y lo “Imaginario”, sino que se debe entender como *inmanente*. Es decir, lo simbólico es lo *perteneciente* a las formas sensibles de la realidad y a las figuras de lo imaginario y al mismo tiempo diferente a sus realizaciones: “al contrario, [lo simbólico] se define por naturaleza de ciertos elementos atómicos que pretenden dar cuenta, al mismo tiempo, de la formación de los todos y de la variación de sus partes.” (Deleuze 2005b: 226). Lo simbólico en el estructuralismo le permite al pensamiento aproximarse a las partes (los signos) no como opuestas al todo (como unidades formales platónicas, parte vs forma), sino como fundidas sensiblemente en el todo, expresando el todo.
- (ii) **Local o de posición.** El segundo criterio que Deleuze rescata del estructuralismo lo presenta con una ambición científica a lo topológico, al espacio. Menciona a tres autores: Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser y, con principal insistencia, Michel Foucault. Deleuze dice que el estructuralismo tiene una principal preocupación por el espacio, por la ubicación estructural

⁶⁰Deleuze entiende lo “real” como realidad a secas más no en el sentido complejo que posteriormente desarrollará Lacan como aquello que escapa de lo imaginario y lo simbólico. Sobre lo Real, Ver “Más allá del principio de realidad”. Cfr. Lacan 2008.

de los elementos, tal como aparece en el trabajo de Foucault: “Cuando Foucault define determinaciones como la muerte, el deseo, el trabajo, el juego, no las considera como dimensiones de la existencia humana empírica, sino ante todo como la calificación de lugares o posiciones (...)” (Deleuze 2005b: 228). Deleuze traduce la estructura como lógica de posiciones, como política o simplemente como espacio de relaciones que permite el sentido de los elementos, descartando con ello una motivación extrínseca (una referencia necesaria al mundo ‘verdadero’ para poder crear) o intrínseca (una gramática fija y universal que motiva la estructura). La posición, por tanto, no es la ubicación de elementos o sujetos en *plataformas* en un espacio *a priori* que condiciona la experiencia; sino el *desarrollo* de posiciones, de signos en movimiento y relación en una topología vibrante e intensiva (El logro de Althusser, para Deleuze, se encontraba no en poner sujetos que llenen estructuras económicas, sino en la cartografía de posiciones que surgen *en* relaciones de producción). En este sentido, el espacio estructural no es un espacio extenso (cuantificable, de medidas) o una plataforma que solo instancia o aplica conceptos; sino un espacio creador, *pre-extensivo* (*Spatium*) constituido por *relaciones* intensivas o afectivas que permiten el surgimiento de *posiciones*, lugares (territorios) y espacios. Y este abordaje es reafirmado posteriormente (1980) en la definición de lo que denomina conjuntamente con Felix Guattari como *espacio liso*: “En el espacio liso, la línea es, pues, un vector, una dirección y no una dimensión o una determinación métrica. Es un espacio construido gracias a operaciones locales con cambios de dirección. (...)” (Deleuze y Guattari 2012: 487). Es decir, bajo la idea formalista y racionalista que asegura que los elementos se mueven en secuencialidades *a priori* en espacios extensivos (métricos), relaciones preestablecidas, Deleuze interviene el concepto de espacio como intensivo, es decir, como experiencia real (no medible) que subsiste en la conformación del espacio extensivo. El propósito, bajo este sentido, apunta al desborde de los elementos que circulan en el espacio, hacer surgir posiciones, movimientos nómades como la errante tinta sobre el espacio-lienzo, la agramaticalidad en espacio-escritura de Vallejo; en

suma, experimentaciones de múltiple expresión que no apuntan a direcciones fijas. Es en este espacio intenso (liso) que se construye el sentido como un *efecto* (efecto del lenguaje, efecto de posición, etc.), efecto de sentido que procede de un profundo sin sentido, de lo pre-extensivo e indeterminado. En otras palabras, los elementos-signos en este espacio no son puntos fijos, sino que ejecutan una dramatización, teatralidad y juego de transformación. Deleuze finaliza su reflexión incidiendo sobre otro criterio, el carácter *trascendental* de esta topología, no como condiciones de experiencia, sino como fuerza plástica transversal que permite (y violenta) el movimiento de los elementos en el espacio⁶¹.

- (iii) **Lo diferencial y lo singular.** Si el espacio es intensivo, se habrá de entender que sus actualizaciones o efectuaciones son brotes de intensidad expresadas como acontecimientos disruptivos que dan cuenta del movimiento de la totalidad o de lo simbólico. Deleuze introduce la diferencia en el proceder lingüístico estructural cuando asegura que debajo, en el subsuelo del lenguaje, se presenta un bramido sensible e indeterminado que motiva distintas realizaciones. Así, entre la palabra [herida] y [eriza], la sensibilidad del fonema, el sonido intenso, es lo que finalmente actualiza su letra, sílaba o sonido y, a su vez, dicha materia fónica no se reduce a ellas⁶². A esa indeterminación de experiencia Deleuze la denomina *lo diferencial* o la *Hecceidad*, que son singularidades intensivas distintas a las individualidades orgánicas⁶³, intensidades que permiten la diferencia de los fenómenos⁶⁴. Las relaciones diferenciales que Deleuze hace notar actualizan singularidades dentro del espacio intensivo

⁶¹ Esta relación intensiva del espacio no se pierde en las investigaciones posteriores de Deleuze, de hecho el filósofo las aplica en las tesis sobre el movimiento en Bergson a propósito del cine y las imágenes. Cfr. Deleuze 2015 y Deleuze 2012.

⁶² En una metáfora matemática usada recurrentemente por Deleuze, si “3” corresponde a un número real, “ y^2 ” a un número imaginario, “ Dy ” (diferencia de y) es simbólico en tanto exige cierta indeterminación (D) a las cantidades. Esto le permite al valor (y) un escape de su significación y determinación cuantitativa.

⁶³ Cfr. Zourabichvili 2011: 79

⁶⁴ Siguiendo este ejemplo, Deleuze, partiendo de Althusser, elabora la lectura de lo diferencial en el capitalismo dentro del análisis del valor. El estudio de Marx sobre el capitalismo no parte de un análisis de la mercancía y el dinero (las formas económicas y matemáticas) sino del valor que es un factor diferencial expresado en la fuerza de trabajo del obrero. Con ello, *valor de cambio* y *valor de uso* son ambas diferencias que construyen posteriormente formas de capital que se acoplan al análisis estructural. Cfr. Deleuze 2005a: 62-65

pero que no se reducen a sus producciones; fuerza de trabajo que excede la *forma* de mercancía y dinero, fuerza sonora que excede la métrica y la rima formal del poema, diferencia de la mujer que excede el rol social patriarcal (esposa, hermana, madre).

- (iv) **El diferenciante y la diferenciación.** Deleuze continúa la intervención. Las estructuras - dice- son necesariamente inconscientes. El inconsciente para Deleuze es un *modo de existencia* virtual, no ficción edípica, no realidad o funcionamiento estructurado como lenguaje: real sin ser actual, ideal sin ser abstracta, de aquí que por debajo de la estructura se presente una fuerza plástica que la habilite, una microestructura de coexistencia virtual desde la cual se actualizan diversas potencialidades. Esta sería, en términos de Spinoza, aquella sustancia-Dios que se expresa en diversos atributos. La estructura-inconsciente es distinta e indiferenciada siendo a su vez diferente a sus actualizaciones (en especies y partes) resolviéndose de acuerdo a cómo se singularizan sus elementos y no las relaciones de oposición lógica entre parte-todo: el estructuralismo como legibilidad de un 'Dy' -*diferencia* de y- y no como el estudio formal de 'y' opuesto lógicamente a 'z'.
- (v) **Serial.** Lo simbólico organiza las singularidades y acontecimientos en series o multiserias, cuerpos organizados en series, signos organizados en mundos. Una serie es una organización de singularidades, una relación de elementos simbólicos que a su vez se relacionan con una segunda serie sin limitarse a su mera copia, sino manteniendo complejas relaciones con la primera serie, desplazándose una en la otra: series económicas, series biológicas, series políticas, series laborales en agencias imprecisas que hacen un mundo. La serie es un mundo implicado en los fenómenos. No son relaciones causales o lógicas *a priori* como regla general entre una serie y otra, sino relaciones discontinuas que marcan su propio ritmo en la estructura. Deleuze señala que, si bien el estructuralismo se presenta aunando las series y aproximando estos desplazamientos con figuras estructurales de metonimia y metáfora,

dichos términos no son absolutos que afianzan la estructura. No se puede precisar *a priori* la relación entre las series, sino solo reconocer un fondo diferencial, un eterno desequilibrio⁶⁵, *un intervalo* vacío que paradójicamente las vincula y las arroja en relación heterogénea: Intervalo entre las costumbres orales y las leyes, intervalo entre la imagen y el texto (lo narrativo), intervalos entre los discursos de mercado y las relaciones corporales, intervalos entre el espíritu jerárquico occidental y la tradición indígena en el caso latinoamericano, intervalo en la lengua falocéntrica y el cuerpo de la mujer. Las series heterogéneas se relacionan en sí considerando estos intervalos, relaciones que es preciso cartografiar en lugar de imponerles una gramática *a priori* de prejuicios estructurales (metáfora y metonimia) que anuden las series. Deleuze habla de la emergencia del signo como potencia que crea espacios visibles, espacios sociales de incompreensión ante la emergencia de un ‘otro’ intrusivo y su mundo (serie), vacíos o intersticios a los costados de los mundos o series.

- (vi) **La casilla vacía.** En el estructuralismo canónico la ‘casilla vacía’ o el objeto= x (*object petit a*) es aquel que en ausencia, determina y motiva la relación de los signos. El falo psicoanalítico, el paradigma saussuriano que condicionan las relaciones de los signos en los discursos. Para el estructuralismo canónico, la virtualidad es una instancia que, en ausencia, determina las relaciones entre los signos; así, mientras el falo o *object petit a* determina el deseo para el psicoanálisis, el *paradigma* hará lo propio respecto a los signos en la semiótica. Falo y paradigma son ejemplos de objeto = x , es decir, elementos virtuales ausentes y productivos de la estructura. Para Deleuze, por el contrario a la ausencia de un referente que condiciona al signo en la definición común del estructuralismo, el objeto = x sería más bien un elemento paradójico real que desplaza y moviliza la estructura y el pensamiento en conexiones heterogéneas. La ‘ x ’ del objeto no es su *ausencia*, sino su capacidad de provocar

⁶⁵ Sobre esto, dice Deleuze: “Lévi-Strauss indica una paradoja análoga a la de Lacan, en forma de antinomia: dadas dos series, una significativa y otra significada, una presenta un exceso y otra un defecto, por los cuales se remiten una a otra en eterno desequilibrio, un perpetuo desplazamiento” (Deleuze 2011a: 79)

una interrogación o *disrupción*. El “objeto = x” permite el movimiento y disrupción en las series en tanto sea un objeto totalmente paradójico o de adivinanza. Así, ‘*la casilla vacía*’, recorrerá las series bajo un carácter intrusivo que permita interpelar los mundos y generar nuevas conexiones. El ejemplo de la *carta robada*, cuento de E.A. Poe⁶⁶ analizado por Lacan, es presentado por Deleuze no como aquel elemento ausente que el analista pretende encontrar durante toda la narrativa, sino como esa imposibilidad de determinación completamente real que interpela a Dupin y compone los acontecimientos de la narrativa de Poe⁶⁷, la conjunción de mundos (series) que se desplazan en el cuento permiten su originalidad, su diferencia. Así, el *objeto = x* se desplaza constantemente al comunicar intervalos y brechas creadas por los acontecimientos, presentando al objeto = x como elemento de cuestionamiento, objeto de adivinanza completamente ubicuo y paradójico. El objeto = x es entonces aquel que fuerza a pensar en el sin-sentido paradójico (*perpetuum mobile*), la *forclusión* o lo disruptivo que comunica las series.

- (vii) **Del sujeto a la práctica.** Finalmente, la casilla vacía (objeto = x) no debe ser ocupada por algo, ni objetivado ni dispuesto a un sujeto dado. Frente a la arenga de “la muerte del hombre” del estructuralismo, Deleuze rescatará un no-sujeto, una pre-individualidad, un sujeto en constante desplazamiento nómada en tanto persigue y es intervenido por la paradójica casilla vacía, el objeto = x. Con ello, dirá Deleuze, el estructuralismo no suprime al sujeto; por el contrario, lo desmenuza como un “héroe” sin identidad y disperso por la estructura (sujeto como efecto de la estructura). Deleuze describe así a su propia creación, el ‘*cuerpo sin órganos*’. El *Cuerpo sin órganos* (CsO) se disuelve en un descentramiento libre

⁶⁶ Recordemos que en el cuento de Edgar Allan Poe, el investigador Chevalier Auguste Dupin es contratado por el prefecto para seguir las huellas que permitan incriminar al ladrón de la carta ya que los métodos inductivos usados no han sido fructíferos.

⁶⁷ “(...) el rey que no ve la carta, la reina que se deleita por haberla escondido tan bien al haberla dejado a la vista, el ministro que lo ve todo y que encuentra la carta (primera serie); la policía que no encuentra nada en el gabinete del ministro, el ministro que se complace por haber ocultado la carta a la perfección al dejarla al descubierto, y Dupin que lo ve todo y que recobra la carta (segunda serie)” (Deleuze 2005b: 244)

de organismo y representación, como un ‘mal funcionamiento del organismo’ que permite recomponer y hacer nuevos órganos. En palabras de Heidegger: “(...) solamente podemos aprender a pensar, si olvidamos a fondo lo que hasta conocíamos por esencia del pensar” (Heidegger 2005: 17) El cuerpo sin órganos (CsO) es un cuerpo desorganizado, un cuerpo del olvido que va construyendo pensamientos y nuevos órganos en tanto rompe con su identidad fija. El CsO violenta aquello que se encuentra ‘antes’, los puntos de solidez, para arrojarlo a la experiencia de un acontecimiento. Así, CsO no carece de órganos, como se suele creer, sino que permite acontecer a los órganos, a su vez que es determinado por las diversas “fuerzas” que lo atraviesan, por fenómenos que lo perturban violentamente. Deleuze presenta⁶⁸ al organismo como un bloque de determinaciones que componen el sentido y la sensación común, haciendo que el cuerpo (en tanto organismo) sostenga la significación valiéndose de su mimesis y correspondencia con el mundo⁶⁹. Resultado de la afección del cuerpo descentrado (no-centro-de-referencia), el cuerpo sin órganos es desemejante, indeterminado (no idéntico) y no vinculable por el cálculo lógico (analogía); en suma, es sujeto mutante y dislocado del cual no se puede seguir una línea (no-intencionalidad), sino adecuarse al mismo cambio de dirección de sus fuerzas. De aquí que, para Deleuze, no solo Dios (identidad, afirmación del YO), sino también el hombre, en tanto organismos o subjetividades dadas, se conviertan en las “enfermedades” de la estructura.

En una lectura inicial sobre estos siete puntos es inevitable no inferir una condescendencia de Deleuze respecto del movimiento estructuralista, frente al psicoanálisis, la lingüística y a sus representantes. Pese a ello, descartamos una filiación manifiesta que compondría una ‘etapa ingenua’ en la obra de nuestro filósofo frente al estructuralismo. Para complementar el diálogo entre Deleuze y el estructuralismo es

⁶⁸ Deleuze 2009b: 51-61

⁶⁹ “Es claro desde el principio que solo una semejanza que enlace, dentro de mi esfera primordial, aquel cuerpo de allá con mi cuerpo de aquí, puede proporcionar el fundamento de la motivación para la captación analogizante de aquel cuerpo como otra carne” (Husserl 1986: §50) De este modo un cuerpo-organismo remitiría a la representación construyendo la propia dirección de los signos.

preciso recurrir a una posterior carta de Deleuze a un “crítico severo” en 1973⁷⁰. Ella revela el proceder de lo que se considera su primera etapa, llamada también *la etapa monográfica*. Deleuze se confiesa perteneciente a una generación ‘asesinada’ por la historia de la filosofía, por el trabajo monográfico que resume, que comenta y que reproduce el problema o pensamiento del autor abordado. Con ello la filosofía se hace una mera reproducción de ideas. Es en el marco de este pensamiento estéril de la filosofía que Deleuze singulariza su posición:

“(…) el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imagino acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer” (Deleuze 2006:13-14)

“A quoi reconnaît-on le structuralisme?” es un texto clave, no solo por el contenido filosófico o como material preliminar de la filosofía posterior de Gilles Deleuze, sino por un dato en apariencia nimio pero de gran importancia; es uno de los pocos textos en que Deleuze introduce la fecha de producción “Estamos en 1967” (*Ibid*). No es inocente, el texto se publicó en el compendio de François Châtelet sobre la *Histoire de la philosophie*. No cabe señalar al diálogo de Deleuze con el estructuralismo como encuentro ingenuo, sino como interpelación violenta a la historia del pensamiento. Sostenemos pues que la aproximación de Deleuze al estructuralismo ha sido “por detrás” de este, en una situación de sodomía o embarazo creativo. Es, en este sentido, no de rebelión arbitraria⁷¹ frente a un sistema hegemónico, sino en la equivalencia entre creación, filosofía y pensamiento que Deleuze interviene el estructuralismo y sus criterios. La definición ulterior que dará Deleuze a la filosofía como disciplina que crea conceptos⁷², encuentra sus primeros bocetos en este artículo que aborda la historia del pensamiento concibiéndolo como teatro o collage que distorsiona al fenómeno devolviéndolo en lo nuevo de la creación. Deleuze

⁷⁰ Cfr. Deleuze 2006: 9-24

⁷¹ Cfr. Jaquet 2014: 20

⁷² Cfr. Deleuze y Guattari 2013: 11

realizó esta sodomía con Kant, Bergson, Foucault, Bacon, Nietzsche y lo hace aquí con Lacan, C.L. Strauss, Althusser, Barthes, etc.

Revisemos, a continuación, los conceptos estructurales de la semiótica y el uso intervenido por Deleuze sobre estos en el siguiente cuadro:

ASPECTOS	Uso en el estructuralismo semiótico (Estructura no-intervenida)	Uso en Deleuze (Estructura intervenida)
Lo simbólico	Lo simbólico se instala en el nivel <i>fundamental</i> de una gramática generativa como una virtualidad trascendental dada en una gramática (constituida por relaciones de oposición formales entre dos términos que compone el cuádruple de representación: identidad, oposición, semejanza y analogía).	Lo simbólico es el principio de la <i>génesis</i> y posibilidad creación. Es el campo trascendental immanente (condición de la experiencia real). Proceso microscópico o ilegible que da cuenta de la producción de las relaciones de conexión y agencia de los elementos.
Local o de posición	El espacio es un aspecto (espacialización) construido por el Yo enunciante (Aquí, allá). Espacio extenso, medido, amplificado y restringido por el sujeto que lo produce y lo consume.	La estructura es topológica y relacional, es el <i>afuera</i> de la representación. Existe un espacio pre-extensivo, funciona como puro <i>Spatium</i> constituido por relaciones según proximidades y vecindades. Nada es presupuesto salvo la exterioridad misma (campo trascendental)
Lo diferencial y lo singular	En semiótica: el átomo semántico (el sema) funda la significación. En psicoanálisis: el falo se fija como figura fundamental del inconsciente.	Singularidad y multiplicidad diferencial de los puntos (signos-intensidades, moléculas) que se interconectan unos con otros.
El diferenciante y la diferenciación	La diferencia como oposición, predominio de la forma lógica, (contradicción, contrariedad y complementariedad)	La diferencia como diferencia de intensidad.
Serial	<i>Recorrido generativo de la significación:</i> de lo semántico a lo narrativo y de estos a lo superficial. (lo binunívoco). Las series del fundamento se relacionan con lo narrativo y superficial por conversión lógica.	<i>Recorrido genético:</i> Desplazamiento de las singularidades en series o multiserias sin reproducción de la primera (serie). (lo polívoco)
La casilla vacía	El signo como elemento que se motiva por la falta. La casilla, a pesar de todo, se encuentra siempre llena por algo, un referente, un objeto perdido.	El objeto = x, elemento paradójico que atraviesa la estructura permitiendo la comunicación de las series y sus intervalos.
Del sujeto a la práctica	El sujeto se convierte en un sujeto estructural, un YO de enunciación, un cuerpo fenomenológico (“Yo puedo”)	El sujeto es larvario, un CsO, desmembrado, nómada, pre-individual: no hay YO.

Se observa en esta comparación la intervención filosófica y creativa a los criterios del estructuralismo violentando su estructura programada y reinventándolos en un collage original. Considerando ello, el pensamiento sobre el estructuralismo, no en un fin reproductor, sino creador, descarta una contradicción en la obra de Deleuze (entre un punto de vista ingenuo y otro punto de vista crítico) o incluso una falta de originalidad en esta primera etapa monográfica. Por ejemplo, si sopesamos el criterio de *lo simbólico* este no se presenta como un fundamento inmóvil trabajado como una realidad virtual dada de lenguaje⁷³, es decir, como una gramática, sino como una *génesis trascendental empírica*, un proceso de experiencia real. Lo genético es desde ya un tema que Deleuze hará transversal a toda su obra al buscar complejizar las relaciones de lo intervenido (En Hume, Kant, Nietzsche, Foucault, Bergson, etc.) sobre la pregunta de una génesis trascendental empírica, de una génesis productora y creadora que erosione el pensamiento fijo y cerrado de lo generativo en el estructuralismo. Así pues, Deleuze tratará de dotar al concepto de “estructura” vigente de una génesis fuera de la representación: “toda estructura es una infraestructura, una micro-estructura” (Deleuze 2005b: 233) no como gramática trascendental, sino como génesis de la experiencia real y sensible de los acontecimientos. En otras palabras, ‘*lo simbólico*’ en el estructuralismo no es estrictamente ‘*lo simbólico*’ para Deleuze y su intervención creativa. Si el primero pertenece a un registro cerrado y sistemático, el segundo es afín al movimiento de lo disruptivo y el acontecimiento.

En la octava serie de *Lógica del sentido* titulada “De la estructura”, Deleuze resume en puntos específicos el artículo “A quoi reconnait-on le structuralisme?” agregando una idea final que acentúa aún más la intervención. Si, por un lado, la herencia saussuriana y el sistema tradicional semiótico hacen antagónica la relación entre el acontecimiento (lo contingente, azaroso, histórico y pragmático) y el sistema (la clausura, el corpus, el lenguaje, la estructura), para Deleuze dicha oposición es inexacta. Deleuze interviene la estructura al notar que su formación y génesis no se dan por una gramática estructural generativa que enlaza sus planos y procedimientos por relaciones lógico-formales, sino que, por el

⁷³ El recorrido de la significación responde a virtualizaciones que construyen sentido en función de una gramática establecida: “la obra es un objeto de lenguaje, y el lenguaje crea siempre una realidad virtual” (Blanco 2009: 56)

contrario, las series componen e implican agencias y conexiones indistintas fuera del cálculo lógico de la estructura social. Homi Bhabha (2002) ejemplifica bien esta reflexión deleuziana. Para el teórico del poscolonialismo, el encuentro entre dos culturas o series no es una mezcla perfecta, hay siempre una hibridez cultural que revela zonas de interminación de carácter intersticial, espacios oscuros e indefinidos sin jerarquías supuestas o impuestas por una cultura hegemónica y sus series (políticas, económicas, sexuales, etc.). Son estas inadecuaciones las que una teoría de la cultura como gramática *a priori* no puede determinar por su ánimo homogenizador y condicionante, es decir el continuo desarreglo, inadecuación, beligerancia y desplazamiento de una serie, cultura o fenómeno. Lo que relaciona a las series y las anima son, por el contrario al esfuerzo conciliador y unificante del estructuralismo, los registros diferenciales, lo heterogéneo, las multivalencias, dispersiones y la germinación de acontecimientos que hacen posible el carácter revolucionario y creador del lenguaje⁷⁴. Con ello, no se pretende disponer del acontecimiento o lo disruptivo como aquello que, en tanto emergencia sensible, animará y consolidará la estructura, sino precisamente como aquello que la rebaza completamente, aquello que o bien se encuentra en sus bordes o finalmente lo que hace estallar la organización.

Si Deleuze presenta el acontecimiento como una ruptura que compone la experiencia real, no lo hace para fundar una instancia bajo la pretensión de reinstituir, revalorar y/o perfeccionar la estructura. De hacerlo, supondría pensar el acontecimiento y lo indiferenciado como nuevo productor de las antiguas conversiones, el nuevo fundamento de una gramática de la significación que va componiendo estratos y estructuras. La apuesta por el acontecimiento es otra. La introducción al acontecimiento y la indeterminación no pretenden instaurar un *lugar previo*, un antes temporal de la institucionalización, un

⁷⁴ Posición ciertamente convergente con la de Paul Ricœur quien, sin embargo apuesta, por caminos aún más lingüísticos que implican teoría semántica y sintaxis la relación de acontecimiento y estructura. Aquí la diferencia con Deleuze que piensa en el signo más allá del lenguaje. En el texto “La estructura, la palabra y el acontecimiento” (1971: 89-108) Ricœur resuelve la antinomia estructura-acontecimiento introduciendo la gramática creativa de Chomsky y la semántica de potencias de Gustave Guillaume, lingüística francés muy recurrido también por Deleuze. Dice Ricœur: “Querría trazar un esquema de una superación paralela de la antinomia de la estructura y del acontecimiento en el orden semántico. (...) La palabra es mucho más y mucho menos que la frase. Es mucho menos, porque no hay palabra antes de la frase. (...) [solo hay] signos, es decir, diferencias en el sistema, valores en el léxico.” (Ricœur 1971: 103)

refugio para una voluntad débil (el último hombre) que, en su huida, acepta las condiciones del sistema solo para asentar su salvación. Fundar el acontecimiento como aquello no realizado, no objetualizado, significaría abrazar el antagonismo del estructuralismo con lo revolucionario y con ello afirmar la filosofía de la representación. Fundar el acontecimiento convertiría al filósofo en un tecnócrata que hace de su revolución un lugar trascendente de escape⁷⁵, pues ¿no se disfrazaría con ello al acontecimiento con las túnicas de la representación? Nuevamente, el problema de Deleuze es el saber instituido, fundado (de aquí su política); no el saber esencial alejado de las fuerzas plásticas que lo tuercen. El vitalismo de Gilles Deleuze busca implosionar la estructura, lo cual supone efectuar una génesis distinta a la propuesta por el estructuralismo, es decir, generar una(s) revolución (es) dentro de los totalitarismos y las tecnocracias, de aquí su *inmanencia*. Justamente, en la misma “Octava serie” de *Lógica del sentido*, Deleuze desarrolla desde ya su ensamblaje político:

“Hay pues dos errores, en realidad el mismo: el del reformismo o la tecnocracia, que pretende promover o imponer ajustes parciales de las relaciones sociales según el ritmo de las adquisiciones técnicas; el del totalitarismo, que pretende constituir una totalización de lo significable y lo conocido sobre el ritmo de la totalidad social existente en tal momento. Por eso el tecnócrata es el amigo natural del dictador, ordenadores y dictadura, pero el revolucionario vive en la distancia que separa el progreso técnico de la totalidad social, inscribiendo allí su sueño de revolución permanente. Pero este sueño es por sí mismo acción, realidad, amenaza efectiva sobre cualquier orden establecido, y hace posible aquello en lo que sueña” (Deleuze 2011a: 80)

Así, el filósofo crea conceptos vibrantes de vida, sueña creando seres que pueblan la vida diurna, crea teoría que es, sin duda, una práctica. De aquí la originalidad de Deleuze, quien, por el contrario al estructuralismo totalitario, hace legible en su pensamiento las singularidades que se desplazan constantemente en multiserias transestructurales, asimismo, zigzaguea la *casilla vacía* como aquella presencia o ausencia de un rasgo (/b/- /p/) o signo motivado por su privación y negación⁷⁶ para apostar

⁷⁵ Crítica a Deleuze por parte del partido dogmático *Union des communistes de France marxiste-léniniste*. Cfr. Dosse 2009

⁷⁶ Sobre este punto Jacques Fontanille propone un ejemplo de esta “casilla vacía” en el sentido estructural: “En los años sesenta, la noción de oposición privativa dio lugar a la de marca: entre los dos términos de una oposición privativa se acuerda entonces considerar que la presencia del rasgo “marca” un término; el otro término que no posee el rasgo, es considerado como “no marcado” (...) El célebre *slogan* feminista, *La mitad de las mujeres son hombres*, reposa sobre ese mismo principio. El uso más corriente, según el cual la categoría de la sexualidad esta designada por el término hombre, supone que este último posee el rasgo que define la categoría en general, el rasgo

por el desplazamiento y devenir, por la convergencia y transversalidad de los signos en distintos registros de organización. En suma, al intervenir la estructura no se busca restituirla, sino construir, en su implosión, rutas distintas a su ejercicio. Si, por un lado, la estructura se instala en el nivel fundamental constituido por relaciones de oposición formal entre dos términos, relaciones dialécticas que constituyen la interpretación del discurso (Cuádruple de representación: identidad, oposición, semejanza y analogía), por otro lado, Deleuze propone una idea de *génesis trascendental* (*empirismo trascendental*, *empirismo superior*) distinta, génesis que supone pre-individualidad en devenir a conexiones y relaciones transversales y constantes, lógicas indeterminadas e incorpóreas propias de la insurgencia del acontecimiento.

1.4. Génesis, lenguaje y taxonomía: los tres movimientos del signo

Ahora bien ¿Qué le propone Deleuze a esta ciencia reactiva? ¿Cómo se determina una génesis propositiva y nueva para una filosofía del signo? y ¿De qué manera esta génesis produce sentido y lenguaje? El trazo de una respuesta tentativa a estas preguntas no solo supone un desarrollo minucioso sobre el signo a través de la obra de Gilles Deleuze, sino que atraviesa un problema aún mayor dentro de su pensamiento, a saber: ¿Existe posibilidad de diálogo a lo largo de la obra heterogénea de Deleuze sobre el signo? Para Philippe Mengue, existe un recorrido distinguible que se vincula directamente con el problema de la representación en la obra de Deleuze:

“Se podría mostrar lo que venimos sugiriendo: que son las dificultades reencontradas en el proyecto de una inmanencia absoluta en contra de la representatividad de la representación las que explican por qué G. Deleuze salió del marco filosófico determinado por *Diferencia y Repetición* y *Lógica del Sentido*, hacia *El Anti-Edipo*, y luego recompuso esta elaboración en *Mil Mesetas* para llegar a la síntesis coherente de *¿Qué es la filosofía?* (...) (Mengue 2008: 106)

sexual por excelencia; en cambio el término mujer es tratado como específico, y posee entonces un rasgo suplementario que el término genérico no posee. Eligiendo el término mujer como término que designa la categoría, el *slogan* invierte la relación y hace del término hombre el término específico, dotado de un rasgo suplementario, y, del término mujer, el rasgo genérico que define la categoría.” (Fontanille 2006: 50)

El proyecto en recorrido mencionado por Mengue adquiere valor en una primera aproximación al concepto de signo en la obra de Deleuze. Proponemos aquí tres acepciones manifiestas de signo a lo largo de su producción filosófica:

- (i) **El signo como génesis:** El signo entendido como efecto e intensidad o sensibilidad de un acontecimiento (desarrollado en *Diferencia y Repetición* y en *Nietzsche y la filosofía*).
- (ii) **El signo en el lenguaje político social:** Al campo del lenguaje (Trabajado expresamente en la *Lógica del sentido*) que remite a un comercio de *regímenes de signos* (En *Mil Mesetas*, *Kafka. Por una literatura menor*).
- (iii) **El signo como taxonomía y creación:** Como taxonomía dentro de una filosofía particular (Trabajados en *La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo*, *Proust y los signos* y “Las tres éticas en Spinoza”).

En su sugerente libro *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Francois Zourabichvili trata el concepto “signo” en su primera acepción aquí propuesta, es decir, como intensidad. Por otro lado, cuando José Luis Pardo (2014) propone una lectura del signo en *A propósito de Deleuze*, lo hace desde la segunda acepción, referida al campo del lenguaje. Así también, durante su investigación filosófica en *Chaosmose, Psychanalyse et transversalité* y *Cartographies schizoanalytiques* Felix Guattari trabaja de forma compleja una semiótica importante valiéndose solo de la segunda acepción.

El propósito de los siguientes capítulos será comprometer al pensamiento deleuziano en una lógica del signo que permita la convivencia de estas acepciones y perspectivas de trabajo del concepto a lo largo de su tratamiento. Si la investigación pretende componer una ontología afirmativa del signo con el fin de abrir su reflexión de una ontología negativa (“reactiva”, en el sentido que Deleuze trabaja a Nietzsche) es menester resolver además esta aparente disparidad de fondo entre las acepciones. Así, génesis, lenguaje social y taxonomía creadora son organizaciones de pensamiento, secciones de un mismo ‘espíritu’ inmanente y diversos planos de un mismo acontecimiento creador que envuelve al pensador como

filósofo. Si la representación hace al signo un campo débil, en la medida que no aviva los fenómenos, ni multiplica las intensidades, Deleuze a través de la inserción de una génesis plástico-semiótica, abre un punto de vista tangencial al problema del signo-negativo, dirigiéndolo hacia su propia afirmación y originalidad en la historia de pensamiento. Los siguientes capítulos tratarán de discernir sobre este desarrollo del signo que abre a nuevos caminos para dicho concepto en el plano de pensamiento.



2. CAPÍTULO II. LA GÉNESIS INTENSIVA DEL SIGNO

2.1. Composición de la experiencia real

El pensamiento sobre el signo nos ha comprometido al ejercicio de deshilar tramo a tramo su composición bajo dos vectores que lo han organizado históricamente; primero su inmersión dentro de la tradición filosófica y segundo su grado de científicidad en el estructuralismo semiótico. Si la apuesta se ha detenido en el estructuralismo francés, es para complejizar a la representación como sistema de pensamiento que se encuentra enmarcando dichas tradiciones y por tanto, como aquello que se ha apropiado de la constitución del concepto “signo”. Si por un lado, la fórmula representativa introdujo en la filosofía del lenguaje un punto de pensamiento sobre el signo en tanto herramienta mediadora de aquello que determina al signo en ausencia (el referente), por otro lado, en el estructuralismo, registramos la disolución del signo en procesos de representación más complejos que suponían todo un estudio sobre la ciencia formal (lingüística) presentada como metodología reproductora de las ciencias sociales. Precisamente, este interés por el discurso que prescinde del signo es lo que alumbró a una naciente disciplina semiótica en las ciencias humanas de comienzos del siglo XX⁷⁷.

Deleuze libra una batalla en este contexto. El filósofo dialoga con su tiempo y nos presenta una reflexión inmersa dentro de un contexto de pensamiento donde la representación, en el estructuralismo, ha formalizado, a través del logicismo del discurso y sus movimientos de lenguaje, la indeterminación, el afecto y la experiencia real. El discurso se instituye para el estructuralismo en el centro de interés de las ciencias sociales. Es ahí donde se articula la significación y se descubre el sentido de los fenómenos en

⁷⁷ Jacques Fontanille asume este desinterés por el signo para la semiótica francesa influenciada por el formalismo estructural: “En esa perspectiva, [la de la semiótica del discurso] el análisis semiótico de los textos parte del principio de que todo discurso es no tanto un macro-signo o un conjunto de signos, sino un proceso de significación asumido por una enunciación”. (Fontanille 2012: 15)

tanto son considerados como sistemas, textos o estructuras. El signo entonces quedó (y queda aún) reducido, ahogado y diluido en favor de las mismas constituciones de una ciencia del lenguaje cada vez más severa con la *diferencia* subsumida en el marco de pensamiento de la representación. Dicho esto, Deleuze propone deshilar la madeja estructuralista y sus compromisos representativos a través de cuatro conceptos que, según cree, permiten comprender su proceso de producción como vector de pensamiento: (i) la semejanza, (ii) la identidad, (iii) la oposición y (iv) la analogía sostenidas siempre por un YO o cuerpo instanciado que las ejecuta. Como se ha desarrollado en el capítulo anterior, Deleuze denomina a estos cuatro componentes ‘cuádruple de representación’. Cuatro aspectos que permiten la movilidad y el funcionamiento de la representación al interior del pensamiento, no solo de la tradición filosófica, sino también, dentro del trasfondo de la ciencia estructural en Europa. La identidad, que forma la indeterminación (la sensibilidad) del concepto (lo bueno, por ejemplo); la oposición, que delimita lógicamente el mundo en un binarismo irreductible (lo bueno se opone a lo malo); la semejanza, que uniformiza y vincula las diferencias de lo no vinculable (bueno y malo solo se oponen si son semejantes como categorías morales); y la analogía, que finalmente predispone una hermenéutica (bueno es la superior como malo es a inferior). Y sin embargo, pese a esta precisión sobre el funcionamiento de la representación, para Deleuze, su problemática no radica en la simple descripción de un ‘cuádruple de representación’ sino en la inscripción de este cuádruple como instancia fundante (e instituida) de la imagen dogmática del pensamiento.

En *Diferencia y repetición* (2009c), el *cuádruple* es presentado como el fundamento del pensamiento occidental, tanto platónico, aristotélico, cartesiano, kantiano y hegeliano⁷⁸, definiendo al pensamiento en la historia desde la subordinación de la *diferencia* a la representación. Pero también, el cuádruple se convierte en el motor de la ciencia estructural de la época, criterio que moviliza una ciencia lingüística, psicoanalítica y antropológica, que deja cada vez más el pensamiento ontológico para quedarse con los procesos lógico-formales que marcan, según se cree, el horizonte científico. La representación

⁷⁸ Sobre el uso del cuádruple en la historia de la filosofía en los autores citados; Cfr. Pardo 2014: 64.

compromete al propio pensamiento porque no se desarrolla sino siendo un acto fundador, sin dejar de hacerse con el centro mismo de producción de todo pensamiento, sin dejar de pretender ser la referencia desde la cual se delimita el pensamiento mismo. De aquí que el marco de pensamiento desde el cual la historia de la filosofía piensa el signo: como fenómeno determinado en tanto representa otra cosa ausente.

Cuando Deleuze dice que la representación ha constituido la vía de entrada al concepto de signo, no solo pretende señalar, denunciar y describir los excesos del pensamiento tradicional sobre la potencia de los conceptos. La suya no es una crítica conservadora, ni una inactiva descripción de discontinuidades en la estructura, ni la presentación de un deber-ser que solo fiscalice las problemáticas de un sistema y otro. Por el contrario, Deleuze es un pensador propositivo, creador. El signo no es un concepto-pretexito para avivar un mero combate contextual, sino el territorio conceptual preciso para gestar un acto creativo, para renovar y revitalizar el concepto de signo al interior del pensamiento representativo que lo pretende delimitar. Si se busca desarrollar un pensamiento propositivo en Deleuze, es preciso proponer una génesis diferente a la trabajada por el método estructural y la filosofía sobre el signo en la tradición. No en tanto una gramática formal y fundamental (la semiótica general) que explique el origen del sentido en los fenómenos que se presentan bajo la armonía de una metodología *sino en el desarrollo y producción viva de cómo los fenómenos, lo viviente*⁷⁹, *se encuentran dados* ¿Pero qué se precisa para componer una génesis de lo viviente? Si Deleuze reubica al signo dentro de la reflexión filosófica y no desde la ciencia formal estructural es para implosionar la representación a través de un concepto genético mucho más complejo que tomará (e intervendrá) del pensamiento de Baruch Spinoza. Parte, en otras palabras, de aquello que se encuentra como materia de toda realidad, posibilidad y relación heterogénea, es decir su propia génesis. Nos referimos a una perspectiva *inmanente*. Es desde lo inmanente (una vida, lo infinito, *ens originarium*) que los signos interaccionan y acontecen buscando relaciones heterogéneas y discontinuas, asociándose en cofradías semióticas y animadas por una lógica de fuerzas que los actualizan. Así, la inmanencia no es un concepto entre otros, sino la realidad material, sensible e infinita,

⁷⁹ “El mundo no es ni verdadero ni real, sino viviente” (Deleuze 2002: 257)

desde la cual se trazan los conceptos y se concreta el pensamiento, una vida como entorno absoluto de movimiento dinámico que envuelve y despliega al pensador a dramatizar su creación.

2.2. Inmanencia, una vida.

La dimensión más importante de la filosofía de Deleuze se desarrolla en el concepto de *inmanencia*⁸⁰, deudora de precursores como Duns Escoto⁸¹ y el concepto de *univocidad del ser*, así como el *Dios-substancia* trabajado por el filósofo holandés Baruch Spinoza⁸². Este último, como se verá, de relevante importancia para el pensamiento de Gilles Deleuze. En el marco de pensamiento spinozista, el término inmanencia aparece en la historia de la filosofía generalmente como antinomia al concepto *trascendencia*. Para los filósofos medievales y escolásticos, lo trascendental, en sinónimo con lo “trascendente”, era definido como relativo al ser (*ens*), cosa (*res*), uno (*unum*), bueno (*bonum*), verdad (*verum*), alguno

⁸⁰ La inmanencia en Deleuze encuentra dialogo con los primeros capítulos de tres obras distintas, por un lado la definición de Dios en la *Ética* de Spinoza, por otro lado, el concepto de *universo* donde se organizan las imágenes en *Materia y memoria* de Henri Bergson y, finalmente, en el concepto de *en-sí*, propuesto por Sarte en *El Ser y la nada*. A este último suspenderá la conciencia para trabajar del *en-si* un carácter inmanente desde el cual se produce el no-ser. (Cfr. Deleuze 2011c).

⁸¹ La relación entre Deleuze y el concepto de inmanencia no solo es deudora de Spinoza y la idea de la univocidad de la substancia, sino encuentra en ciertos "precursores sombríos" (Cfr. Ramey 2016: 94) místicos en Giordano Bruno, Pico della Mirandola, Nicolás Krebs de Cusa y Duns Escoto, ensamblajes que singularizan su pensamiento. Es respecto a este último que Deleuze dirá: "Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. No hubo nunca más que una sola ontología, la de Duns Escoto, que da al ser una sola voz." (Deleuze 2009c: 71). El homenaje de Deleuze respecto a Escoto se debe a las consideraciones del escocés respecto a la univocidad. El interés de Escoto fue, al igual que los otros precursores del siglo XIII, los grados de relación y conocimiento que se podían establecer entre los individuos-creaturas y Dios-creador. Si se establece tal propósito, el conocimiento del hombre-individuo debe ser omnicomprensivo, aplicable tanto para Dios como para las criaturas, en este sentido el ser es unívoco. La univocidad permite al hombre estar abierto a la realidad total, finita e infinita (Cfr Merino 2007: 17). El Dios de Escoto es un ser unívoco en la medida que prescinde de lo equivoco y de la analogía, en la medida que el ser es diferente en tanto acoge la diferencia: "Es decir, el concepto puede ser idéntico en sí mismo sin que sea idéntico en los seres y objetos a los que se refiere" (Merino 2007: 17).

⁸² Creemos que la ruta de aproximación al concepto de inmanencia en Deleuze no debe perder estas consideraciones escolásticas ni spinozistas ya que recoge muchas de sus formaciones para la composición del concepto de signo. Deleuze se reconoce como un deudor de la obra de Spinoza no solo por la proximidad de pensamiento al filósofo holandés, sino por lo que significa su creación para la filosofía; una ruptura del pensamiento respecto a la tradición teológica sobre la inmanencia que lo antecedió. De aquí el rotulo al holandés como el "*Cristo de los filósofos*": "Por ello Spinoza es el Cristo de los filósofos, y los filósofos más grandes no son más que apóstoles, que se alejan o se acercan a este misterio." (Deleuze y Guattari 2013: 62) Toda la *Ética* de Spinoza se encuentra en un enfrentamiento directo respecto de las nociones del concepto Dios-trascendente contempladas por el dogmatismo religioso que se discutirá a lo largo de todo el desarrollo de pensamiento posterior.

(*aliquid*)⁸³ y por supuesto Dios (*Deus*). Con ello, quedaban en el terreno de la inmanencia los propósitos de la creación y el reino de, si se quiere, lo mundano. Partiendo de estos dogmas, la intervención de Spinoza secuestra a Dios para despojarlo de su instancia trascendente con el fin de arrastrarlo a la substancia inmanente creadora. El Dios de Spinoza no es un compuesto de dos substancias o más (en términos cartesianos, pensamiento, extensión y Dios), sino de una única sustancia inmanente y estrecha a su creación (pensamiento y extensión no son ajenas a Dios). Spinoza convoca aquello que es *en sí* y se concibe *por sí*⁸⁴, siendo considerado como causa única, infinita e indivisible que se rige bajo las propias potencias de su naturaleza. Junto con la *univocidad del ser* de Duns Escoto, el ingreso al *Dios* de Spinoza es la vía ontológica desde la cual Deleuze introduce una noción nueva (no hegemónica) respecto a la inmanencia, considerándola como una *vida* en movimiento genético que anima todo el plano de pensamiento de la filosofía.

Si presentamos la idea de Dios-substancia como una vía para introducir el concepto de la *inmanencia* en Deleuze, es para tomar un punto de apoyo ontológico a un concepto más complejo, por lo cual no solo se busca estrechar los lazos entre ambos planos de pensamiento sino resaltar la diferencia marcada frente ellos. Si por un lado, el Dios de Spinoza forja su ser en la perfección geométrica y lo dado en la sustancia, para Deleuze, LA inmanencia es univocidad *caótica, intensiva e indeterminada, (eventum tantum) que funciona como única potencia absoluta, único acontecimiento genético desde el cual se componen los distintos planos e imágenes de pensamiento*. De aquí la insistencia de las mayúsculas en su presentación, como “LA” inmanencia, una sola fuerza unificada, intermolecular de infinita expresión, pero también, una noción que sobrepasa la ontología tradicional como doctrina del “ser”.

Deleuze aborda en muchas ocasiones entradas visuales abstractas a la inmanencia como dimensión indeterminada y caótica que pervierte el término “ser”, por un lado, refiriéndose a ella como explosiones

⁸³ Rizo-Patrón 2012: 195

⁸⁴ Cfr. Spinoza 2009: 67

de materias inestables, caos no formado, flujos dispersos variantes en su heterogeneidad, fuerzas e intensidades libres en su desproporción, partículas locas y singularidades nómadas⁸⁵. Son importantes las imágenes visuales que propone Deleuze para componer LA inmanencia, ya que convocan no solo inestabilidad, vibración, movimiento, tartamudeo o latencia que sustituyen el “es” por el “y”, sino también, como característica más importante, *su efectuación*. Si LA inmanencia no busca su *expresión* queda en la pura abstracción conceptual, en el puro hiato entre lo mundano y lo abstracto: “El caos no existe, es una abstracción puesto que es inseparable de una criba (...)” (Deleuze 1989: 101). Al hacer a Dios substancia única e inmanente al igual que a la creación, Spinoza es el precursor de este carácter *expresivo de la inmanencia*. El *atributo*, tal como Spinoza lo define es “aquello que el entendimiento percibe de la substancia como constitutivo de la esencia de la misma” (Spinoza 2009: 67). Spinoza aquí es claro: no hay una substancia para cada atributo; el ser (como lo denominará después Deleuze en “Diferencia y Repetición”⁸⁶), se dice en un único sentido, más sus atributos y efectuaciones (*modos* en sentido de Spinoza) no son los mismos. Deleuze amplía así la definición de *atributo* de Spinoza afirmando que el entendimiento al cual se refiere el filósofo no es sino una *expresión*. Dios no es una emanación, ya que, como substancia, no se presenta como un trascendental-jerárquico que fiscaliza por fuera de su creación sino como un inmanente-contiguo⁸⁷. Si LA inmanencia es definida como un trascendental lejano de lo dado y de su acontecer, su propósito en el pensamiento sería únicamente abstracto, teórico e idealista, una instancia anterior (*cosa en sí*) a la realización de los fenómenos. Lejos de esta definición, LA inmanencia es *una vida* en tanto se concreta en la expresión como *realidad* que revela su *materialidad* específica (plasticidad y morfología). El interés de Deleuze por esta instancia no es revelar o describir aquello que no es dado, como un *noúmeno*, o la *cosa en sí* kantiana, sino mostrar la génesis expresiva de LA inmanencia, o cómo lo dado es dado. Esta pretensión genética debe comprometerse, además, con elaborar una distinción puntual: LA inmanencia no es un régimen de

⁸⁵ Cfr. Deleuze y Guattari 2012: 47-48

⁸⁶ Cfr. Deleuze 2009c: 72

⁸⁷ “no es porque resida en el entendimiento, sino porque es expresivo y lo que expresa implica necesariamente en un entendimiento que lo “perciba”. La esencia expresada es una cualidad ilimitada, infinita” (Deleuze 2009d: 66).

pensamiento totalitario que subsume las particularidades a un todo, ni tampoco una instancia que reintroduce la dialéctica entre el todo y la parte. Para desmarcarse de esta problemática, Deleuze desarrolla una reflexión que renueva las relaciones entre lo creado y lo creador, entre las efectuaciones y LA inmanencia misma.

Para desarrollar la originalidad de la relación entre LA inmanencia (virtual) y sus expresiones (actual), recurrimos a un texto de su juventud llamado “Matesis, ciencia y filosofía” (1946), en el que un joven Deleuze de 21 años nos propone un ejemplo que pretendemos extender para señalar el desmarque al problema dialéctico entre ‘todo’ y ‘parte’. Deleuze propone en este escrito considerar la tesis que todo objeto contemplado aparentemente se desprende de su fondo para relacionarse con otros objetos, pero dichas relaciones solo se permiten en la medida que es preciso que *el objeto sea en sí mismo su propio fondo*:

“De modo que las 3 caras bajo las cuales se perfila siempre el cubo, 3 caras y nunca más, son ya las 6 caras: es preciso que el cubo sea ya en sí mismo su propio fondo. Este fenómeno remite al objeto mismo, y de ningún modo a quien lo percibe.” (Deleuze 2016: 322)

Si, en cierta posición, el cubo solo muestra sus tres lados no lo hace para ocultar su verdadera realidad (lo cual reintroduciría la cosa en sí), sino que los tres lados se encuentran expresando la realidad vectorial del cubo en el espacio. Del mismo ejemplo, dice Joshua Ramey: “Si un cubo mostrará sus seis caras de una sola vez (...) violaría como tal la ley de las apariencias espaciales.” (Ramey 2016: 188). Con ello, la imperfección de la apariencia (los tres lados) revela la naturaleza de lo real (la realidad vectorial en el espacio), en otras palabras, los tres lados del cubo expresan la indeterminación de seis caras y, a su vez, dicha indefinición espacial, se efectúa en tres caras inseparables de su fondo indeterminado. Con ello, el espacio es tridimensional, por lo que el cubo de seis lados se da a conocer en su expresión de tres, es decir, en exhibir sus tres lados en el espacio. Del mismo modo que el cubo de 6 lados, o un icosaedro que no cesa de presentarnos su fondo tridimensional, LA inmanencia solo se entiende en su expresión, en el ser como expresión filosófica, en *una vida* englobada en sus actualizaciones: “La unidad no se produce en

el nivel de un Dios abstracto que trasciende la humanidad, sino en nombre mismo de la vida concreta (...)” (Deleuze 2016: 318). LA inmanencia, por tanto, es expresión y como tal *una vida* que puede ser inferida y sentida en el encuentro con el pensamiento que se relaciona con su multiplicidad e indeterminación.

Hablar de *una vida* en el marco del pensamiento sobre la inmanencia no es inocente, mucho menos si la definición a la que pretendemos llegar, la concepción del signo, es definida por Saussure como ligada intrínsecamente a una vida: “(...) en el seno de la vida social” (Saussure 2012: 66). Y sin embargo, el término *vie sociale* [vida social] saussuriano refiere a una vida de lenguaje autónomo que se articula en la sociedad, algo en lo cual Deleuze discreparía, ya que para nuestro filósofo la vida (*une vie*) como realidad excede los compromisos del lenguaje y la representación. Para Agamben (2009), Deleuze se distancia de la aproximación aristotélica de la ‘*vida*’ difundida en la tradición filosófica. Si en Aristóteles el acceso a la esencia de la vida se logra en la búsqueda al fundamento o principio último que la articula en una serie de divisiones y jerarquías (vida animal, vida biológica, vida humana) para Deleuze, la vida revela la imposibilidad de ponderaciones jerárquicas, mucho menos lingüísticas. La vida (*une vie...*) expresa LA inmanencia absoluta que permite a un sujeto des-subjetivarse, des-hacerse y des-hacer su lenguaje en una realidad indefinida, sensible e inabarcable. Con ello, las jerarquías aristotélicas (animal subalterno a lo humano) que sustentan subordinaciones vitales entre una y otra entidad en la realidad se aplanan en el pensamiento deleuziano, en el encuentro con la indeterminación, la vida inmanente que rechaza toda formalización. Deleuze no habla de una serie de vidas como perspectivas de sujetos, sino de *una vida* que lo abarca todo y que expresa, como variable mística⁸⁸, la virtualidad indefinida que la singulariza.

⁸⁸ Lo últimos 15 años han revelado un interés académico serio en la relación entre la filosofía de Gilles Deleuze con el espiritualismo. Autores como Philip Goodchild, Matt Lee, Nakh ab Ra, Christian Kerslake, Anthony Paul Smith, Daniel Colucciello Barber, Paul B. Harris, Kristien Justaert, Lue B. Higgins, Inna Semetsky, Mark Bonta, Rocco Gangle, William Behun, Eduardo Viveiros de Castro y Joshua Ramey, han explorado los diversos vectores esotéricos, místicos y herméticos recreados en la obra de Gilles Deleuze. El presente estudio no se ocupa totalmente de la relación entre Deleuze y su continua referencia a la brujería, chamanismo y esoterismo (como lo hace Joshua Ramey [2016] al relacionar al signo con el signo esotérico de la tradición hermética). Empero, hemos procurado relacionar cierta dimensión de LA inmanencia (una vida) con lo místico. Evidentemente el uso que hacemos de lo

Si LA inmanencia es una vida (*une vie*) es porque ésta última expresa aquella en su realidad material (individuos, estado de cosas y elementos orgánicos), una vida que canta continuamente el movimiento infinito e ingobernable que supera a su vez los estados de cosas y la conciencia. LA inmanencia *es una vida que lo convoca y unifica todo*: actos de creación y destrucción, formaciones y partículas que se deshacen, pero también efectuaciones determinables en composiciones o *consistencias* (como el fluido de sangre que en un proceso de coagulación no deja de expresar la condensación de un fluido sanguíneo). Es en este sentido que LA inmanencia afirma en su unificación, afirma lo múltiple y heterogéneo en tanto se producen en sí misma y dentro de sí: “Así pues entre una mesa, un niño, una niña, una locomotora, una vaca, un Dios, la diferencia es únicamente del grado de potencia en la realización de un único y mismo ser”. (Deleuze 2005c: 286). Las expresiones de las que nos habla Deleuze, estados de cosas, organismos y personajes mantienen entre ellas diferencias de grado, de cantidad de fulguración y, sin embargo, dicha intensidad que fulgura pertenece a la única y absoluta intensidad reinante que es LA inmanencia. Precisamente, sobre estas relaciones entre lo uno (LA inmanencia) y lo múltiple (las expresiones) que escapan a la representación (lo múltiple representa lo Uno) y totalitarismo (Lo Uno se impone sobre lo múltiple) se construye una ontología particular (incluso una imposibilidad de ontología en tanto un ser definido⁸⁹) que Deleuze llamará, a propósito de Duns Escoto, *la univocidad del ser*. Lo unívoco del ser (una sola voz ontológica) no se refiere a una sola forma de darse el ser, lo cual concretaría un sistema ontológico fijo, sino que el ser se da en un solo sentido expresando sus diferencias en *distintas*

místico no refiere a una experiencia trascendental o transpersonal sino como movimiento potencial de la propia experiencia y de lo vivible. Si bien Deleuze nunca identifica al pensamiento con el misticismo si lo propicia como condición del pensamiento mismo. Este acercamiento se puede apreciar en el trabajo sobre Bergson (Cfr. Deleuze 2017) donde lo místico no solo es una intuición que modula el instinto y la razón, sino un tipo ideal de vida humana orientada por su impulso vital. De aquí la consideración especial que tenemos sobre Deleuze como un metafísico cuyo materialismo no suspende una dimensión espiritual.

⁸⁹ Autores como François Zourabichvili (2012: 36) han aseverado las mismas advertencias que nosotros contemplamos para esta investigación: La tendencia suplantarse lo ontológico con la noción de caosmosis o LA inmanencia no es ya que al ser esta un desbordamiento no se inscribe en términos de la ontología clásica. Si hay una orientación ontológica en la filosofía de Deleuze, esta sin duda es la extinción del término "ser" y, por lo tanto, del discurso ontológico canónico.

modalidades que comparten *su naturaleza*; LA inmanencia es distinta a sus componentes (lo abarcado)⁹⁰, y sin embargo, estos últimos son parte de LA inmanencia.

Esto no supone pensar una introducción dialéctica entre lo Uno (LA inmanencia) y lo Múltiple (su expresión); por el contrario, se trata de cómo lo múltiple puebla lo uno conteniéndolo y cómo este es expresado en lo múltiple. Con ello, se piensa LA inmanencia fuera del registro de la representación que hace de las partes elementos que ocupan el lugar de un todo absoluto y ausente que las abarca. Por el contrario a esta figura representativa, LA inmanencia es instancia virtual y real (no ausente) que se encuentra expresada en las partes que a su vez la componen y realizan. Con ello, LA inmanencia no es una instancia atemporal preexistente, como lo sería desde el punto de vista representativo, sino que se produce y dinamiza en las mismas expresiones de vida.

Podemos decir, junto con Deleuze, que la filosofía se enfoca precisamente en el *encuentro* con esta inmanencia, en la negociación con lo *no-filosófico* y lo *no pensable*⁹¹, con lo que aún no se piensa hasta que se produce un encuentro: “Prefilosófico no significa nada que preexista, sino algo que no existe allende la filosofía aunque ésta lo suponga. Son sus condiciones internas.” (Deleuze y Guattari 2013: 45). Ciertamente, que la filosofía piense sobre el dolor, por ejemplo animal, no hace que el filósofo sea la única voz y el único plano de pensamiento de la vida inmanente. La vida no es exclusiva de la filosofía, lo no-filosófico no es un territorio al que se puede gobernar y construir mediadores filosóficos para darlo a conocer, como lo sugiere el relato de la caverna platónica. Si la filosofía implica lo no filosófico es en la medida en que no construye un formalismo lógico ni mesiánico sino en tanto compone un plano de pensamiento que no pierde nada de esta vida, de su sensibilidad e intensidad ingobernable. El pensamiento filosófico no representa la vida a distancia, es la filosofía que se acerca a LA inmanencia como aquello que desea un encuentro, que late y vibra tras un encuentro y no como una facultad que se

⁹⁰ Cfr. Deleuze 2009d: 52-53

⁹¹ En palabras de Heidegger lo grave, lo que ha de ser pensado y que continuamente se nos sustrae. Cfr. Heidegger 2005.

topa contra el muro que marca el límite de lo pensable (*noúmeno, cosa en sí*), una facultad que pretende reconocer lo no reconocible. Si el pensamiento vibra es porque considera su acercamiento a LA inmanencia no como una instancia posible, ya que lo posible es aún un elemento esperado, una proyección formal y modal, sino -dirá Deleuze- como una interpelación violenta e inesperada que rehúye excediendo las categorías del entendimiento. Por ello, Deleuze invierte el par *real/posible* por el de *virtual/actual*, ya que la virtualidad de la inmanencia es real⁹². Como inmanencia pura que se refiere a sí misma, la vida, LA inmanencia, lo contiene todo sin ser propiamente una *cosa en sí* a la cual se aproxima una facultad que busca determinarla con conceptos *a priori como condición posible*. Para Deleuze, la filosofía piensa continuamente lo no pensado no como posibilidad sino como ***experiencia real*** que dispone y habilita un plano de pensamiento, sin dejar, en esta actividad, el ritmo y vibración intensa de LA inmanencia como tal.

En este sentido, la permanencia en esta vida es solo posible en la medida en que se construyen constantemente *nuevos mundos o territorios de pensamiento*; es sobre esta vida absoluta, inmanente y afirmativa, desde este infinito indeterminado y caótico, que continuamente componemos nuevas secciones y mundos de pensamiento. Deleuze llamará a estas composiciones y mundos inmanentes *planos*. Un *plano* es la construcción de pensamiento que nace desde lo no-pensable (LA inmanencia), una creación que se produce a partir del encuentro con aquello que desborda nuestra comprensión, un territorio de pensamiento que se gesta desde lo indeterminado e indefinición de un acontecimiento productor. Así, habrá planos de pensamiento, planos políticos, planos éticos, planos revolucionarios que se organizan sin perder este fondo indefinido de vida o inmanencia absoluta. Para construir un plano o criba de inmanencia, es importante que la composición no sea de otra naturaleza distinta a la de su compuesto indeterminado; es decir, la composición del plano permite acercarnos a lo impensable de LA inmanencia de “fondo” que es a su vez la génesis de su formación. Con ello el plano vibra, ya que compromete en su creación a LA inmanencia. Para Deleuze, el plano mismo es pura *virtualidad* mientras

⁹² “la materia no tiene virtualidad ni potencia escondida (...)” (Deleuze 1989: 39).

que lo construido en él es todo *actual*, de aquí que el plano adquiera una doble naturaleza, por un lado pensamiento (virtual, noético, en la medida que se asocia a LA inmanencia) y, por el otro, naturaleza física (*actual*, en la medida que compone esta inmanencia caótica)⁹³. El plano es una extracción, una sección de LA inmanencia, un corte o segmento desde el cual se producen los conceptos que la expresan sin agotarla en las infinitas expresiones, plano actual –pensamiento- y virtual –de naturaleza intensiva- que realizan un concepto deforme para la tradición, un producto virtual y actual, intensivo y material: “El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración” (*Ibid*, p, 45).

Si bien *LA inmanencia* no se reduce a un *plano de inmanencia*, nos aproximamos a aquella a través de estos planos e imágenes de pensamiento que la expresan. Un plano será entonces una sección del caos, un tamiz⁹⁴ y una criba de la vida, una habilitación expresiva del todo: “(...) para hacer que surja algo del caos, incluso si ese algo difiere muy poco de él, es preciso que intervenga una gran criba (...) (Deleuze 1989: 101)⁹⁵. De aquí la denominación de LA inmanencia como *caosmos*, unidad de caos (indeterminación) y *cosmos* (composición), unidad que se forma siempre atravesada por una materia informal, una composición de planos transitoria de lo indeterminado⁹⁶.

“Por el contrario, un plan de inmanencia no dispone de dimensión suplementaria alguna: el proceso de composición debe captarse por sí mismo, a través de lo que da, en sus datos. Es un plan de composición, no de organización ni de desarrollo. Tal vez los colores indiquen el primer plan, mientras que la música, los silencios y los sonidos pertenecen a éste otro. Ya no hay forma, sino tan sólo relaciones de velocidad entre partículas ínfimas de una materia no formada. Ya no hay sujeto, sino tan sólo estados afectivos individuales de la fuerza anónima. Aquí, el plan sólo retiene movimientos y reposos, cargas dinámicas afectivas; se percibirá el plan con lo que el plan nos hace percibir, y progresivamente. No vivimos ni pensamos ni escribimos de la misma manera sobre uno y otro plan.” (Deleuze 2009d: 156)

⁹³ “El plano de inmanencia tiene dos facetas, como Pensamiento y como Naturaleza, como *physis* y como *nous*” (Deleuze y Guattari 2013: 42).

⁹⁴ Cfr. Deleuze y Guattari 2013: 46

⁹⁵ En la meseta 10, “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, Deleuze insiste, ahora desde la literatura, el registro de LA inmanencia como un registro de vida que lo engloba todo, así dice: “Lejos de reducir a dos el número de dimensiones de las multiplicidades, el plan de consistencia las engloba a todas, efectúa su intersección para hacer coexistir otras tantas multiplicidades planas de cualesquiera dimensiones” (Deleuze y Guattari 2012:256) LA inmanencia es pues aquello que en su realización muestra todas sus sombras, sus aspectos y dimensiones.

⁹⁶ En la música, por ejemplo, LA inmanencia resulta ser la explosión de sonidos de pura heterogeneidad que tienden a su composición en el ritmo⁹⁶ y los *planos* de duración que los acoge.

Como indica Deleuze, a diferencia de las organizaciones y sistemas de pensamiento, de las lógicas de la razón y las formas de un sujeto que piensa intencionalmente, el *plano de inmanencia* se construye como una disolución de toda forma, un movimiento de pensamiento inaprensible, afectivo y vivible desde el cual se ejecuta una creación de pensamiento. Un plano de inmanencia se asemeja al ejercicio de relectura de una obra que rehúye al reencuentro de aquella experiencia de la primera lectura o a la admiración de aquella obra por el contenido de lo que ‘quiso decir el autor’. Por el contrario, releer un autor y su obra supone arrojarse a un nuevo aprendizaje, a un nuevo encuentro con la lectura que interpela al lector y compromete a una experiencia distinta que encuentra otras perspectivas de creación en la obra aparentemente inmutable, en suma, comprometer al lector a la constitución de un *plano de inmanencia*⁹⁷. Ahora bien, la filosofía ha acostumbrado siempre a imponer cierta aproximación a la inmanencia para tratar de asignarle reglas de definición a su naturaleza indefinida, condiciones que nos permitan anticiparla o abordarla desde nuestras categorías del entendimiento. A esta aproximación la tradición la denomina “trascendental”, donde un conocimiento *a priori* sirve para delimitar lo indefinido. Para Deleuze, estas condiciones introducidas por la historia de la filosofía y la filosofía del entendimiento son incompatibles con LA inmanencia y el plano, por lo que, al referirse como naturaleza de lo viviente, liberan al fenómeno del condicionamiento del entendimiento.

2.3. Campo trascendental y empirismo superior

¿Cómo aproximarnos a lo indefinido prescindiendo de la condición y la ley? En la filosofía medieval, lo trascendente-trascendental era el territorio opuesto a lo inmanente. Mientras esto último era todo lo creado, los fenómenos dados en la naturaleza (lo mundano), lo trascendente apelaba a una región suprema

⁹⁷ “El libro -y, por tanto, el sistema- están constituidos por una diversidad numéricamente indefinida de planos inconmensurables que no se pueden totalizar a priori: la totalidad -el sistema- no está “fuera” de esos planos ni “planea” por encima de ellos como una dimensión ulterior y trascendente que se añadiera a éstos para efectuar su síntesis, sino que la totalidad (el pensamiento como repetición y el ser como diferencia) está “toda entera” en cada uno de los planos (lo que explica la fascinación filosófica de Deleuze por Leibniz, para quien el universo infinito estaba también en cada una de sus mónadas) y, sin embargo, su faz cambia por completo según sea el plano desde el que se la observe o reconstruya.” (Pardo 2014: 195)

(Dios) fuera del registro inmanente (lo sagrado). Posteriormente, Kant introduce una definición para lo “trascendental” que no solo permite alejar de lo sagrado la palabra “trascendente” e involucrarla en la misma inmanencia, sino distinguirla de “trascendente”⁹⁸ para poder hablar no de dioses supremos que subordinen el pensamiento, sino de sujetos cognoscentes arrojados al mundo. Kant hace que el concepto “trascendental” pase de ser un sinónimo de lo “trascendente” y de la universalidad para convertirse en la condición de posibilidad *a priori* de la experiencia posible de un sujeto, es decir, “las condiciones en las que el pensamiento hace una experiencia” (Zourabichvili 2011: 62). Lo trascendental en Kant es el modo reflexivo de un sujeto que busca, a través de su entendimiento y facultades, la *condición de posibilidad del conocimiento* en el fenómeno dado o inmanente.

La referencia a Kant no solo es importante para desarrollar de qué modo la postura deleuziana reacciona críticamente frente a esta herencia en la historia de la filosofía⁹⁹, sino cómo Deleuze es propositivo al intervenir el concepto de ‘trascendente’ para crear su propio concepto de *campo trascendental*¹⁰⁰ que será la propuesta que permitirá hablar de ‘*génesis*’ del sentido y aparición del signo.

En principio, para Deleuze, el concepto de ‘trascendental’ en la filosofía kantiana se edifica sobre la base de un modelo estatal en el que pensar sobre las condiciones de la experiencia no es más que juzgarla, subsumirla y reprimirla¹⁰¹. Deleuze observa el desarrollo de un entendimiento legislador en Kant citando pasajes de la *Crítica de la razón pura* (Kant 2006) respecto a la analítica de los conceptos donde el uso

⁹⁸ Como lo señala Rosemary Rizo-Patrón (2012), si bien se establece en Kant la distinción entre “trascendente” y “trascendental”, el filósofo incurre también en diversas inconsistencias terminológicas ya que conserva en muchos pasajes de la crítica (“La estética, analítica y dialéctica”, “Dialéctica trascendental”, etc.) el uso antiguo de *trascendente*. (Cfr. Rizo-Patrón, *loc cit.*)

⁹⁹ “Trazar un plano de inmanencia, trazar un campo de inmanencia: esto es lo que han hecho todos los autores de los que me he ocupado (incluso Kant, cuando denuncia el uso trascendente de las síntesis, aunque él se atenga a la experiencia posible y no a la experimentación real).” (Deleuze 2006: 232)

¹⁰⁰ Concepto desarrollado en “Empirismo y subjetividad” libro escrito a los 26 años que establece lo que el propio Deleuze llamará “*Empirismo trascendental*”.

¹⁰¹ Schérer 2012: 28

lógico del entendimiento en general posibilita su propia práctica legisladora¹⁰²: la producción de conocimiento resuelve, para Kant, en las distintas representaciones *a priori* gracias a las cuales juzgamos y producimos juicios sobre la experiencia. Deleuze identifica¹⁰³ tres aspectos de este carácter apriorístico sobre lo indeterminado. Primero, el aspecto de lo no dable en una experiencia (contra el empirismo), segundo, el aspecto de lo universal y necesario y, tercero, el aspecto condicional de la experiencia posible¹⁰⁴. Precisamente, es sobre este último punto que el *a priori*, en tanto formal y categórico¹⁰⁵, se realiza como condiciones de la experiencia posible, formas de predicados universales que se le atribuyen a cada cosa y permiten, asimismo, *la identidad del fenómeno*¹⁰⁶, en otras palabras, lo trascendental como condiciones exteriores a lo condicionado¹⁰⁷. La definición de signo en Deleuze es reaccionaria a la definición kantiana de lo trascendental, que más bien se aproxima a los fenómenos sujeta de la mano de las categorías del entendimiento y el control de la imaginación. En este sentido, Deleuze abandona lo trascendental en tanto forma anterior a la experiencia, para insertarlo en la vivencia misma. Así, lo trascendental no es *a priori* y condición de la experiencia posible, sino composición de la experiencia fenoménica, región o plano del ser de lo sensible que trasgrede la propia condición¹⁰⁸ del entendimiento.

¹⁰² “Kant pregunta ante todo: ¿cuál es el hecho del conocimiento (*quid facti*)? El hecho del conocimiento es que tenemos representaciones *a priori* (gracias a las cuales juzgamos).” (Deleuze 2011b: 28)

¹⁰³ Lecciones sobre Kant sostenidas en la Universidad de Vincennes entre el 14 de marzo y el 4 de abril de 1978. Cfr. Deleuze 2008

¹⁰⁴ Ibid, p 19-25

¹⁰⁵ Universales, necesarias y programadas “cada vez que ponga el agua a 100°, hervirá”

¹⁰⁶ El término “categoría” que se recoge desde Aristóteles y que Kant aborda en la tercera sección “*Del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento*” busca hacer universal un predicado sobre todo objeto posible de la experiencia. Es sobre este punto que relacionamos el concepto de “categoría”-“condición de la experiencia posible” con el concepto de *identidad* que Deleuze expone en el pensamiento dogmático de la representación. “De esta forma, surgen precisamente tantos conceptos puros referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas surgidas dentro de la anterior tabla en todos los juicios posibles. En efecto, dichas funciones agotan el entendimiento por entero, así como también calibran su capacidad total. De acuerdo con Aristóteles, llamaremos a tales conceptos *categorías*, pues nuestra intención coinciden primordialmente con la suya, aunque su desarrollo se aparte notablemente de ella.” (Kant 2006 p, A 80 / B 106)

¹⁰⁷ Cfr. Deleuze 2002: 129

¹⁰⁸ No son, por ejemplo, los pre-juicios hacia una performance artística (lo trascendental kantiano) lo que configura una relación con el arte, sino la experiencia misma y real con la obra en tanto rebasa las condiciones de la experiencia general de lo posible. No son (nos adelantamos) los criterios definidos y las regulaciones políticas las que legitiman un signo de otro (como se legitima por la razón una expresión política de otra), sino las prácticas semióticas que surgen en la experiencia social como fuerza inapresable que amplifican la vida política.

Deleuze critica el campo trascendental clásico en Kant por no favorecer la experiencia real del cual, además, denuncia que para componer lo trascendental, este ha calcado de la experiencia (lo empírico) las formas que la constituyen¹⁰⁹. En otras palabras, lo *trascendental*” (Kant) se constituye porque ha copiado y reproducido la singularidad de la formas y los caracteres propios de lo empírico. Con ello, lo trascendental kantiano no es más que el calco a un sujeto psicológico del mundo empírico y observable. Si lo trascendental calca de lo empírico, es en la medida que pretende una armonía y homogeneidad como objetivo de este calco; calcar significa copiar, buscar la *semejanza* en la armonía de lo trascendental con lo empírico, hacer del lenguaje y sus signos, los movimientos condicionantes de toda experiencia¹¹⁰. Nada más nocivo para el pensamiento que lo trascendental copie la imagen y semejanza de lo que pretende fundar¹¹¹, como sucede en Kant, donde las síntesis de la conciencia trascendente se derivan de las síntesis psicológicas del sujeto empírico: “En cualquier caso, cada vez que se interpreta la inmanencia como inmanente a Algo, se puede tener la seguridad de que este Algo reintroduce lo trascendente” (Deleuze y Guattari 2013: 49). Es en este sentido que se presenta el campo trascendental en Deleuze, no como perteneciente a una conciencia fija y fundamental que reconoce objetos empíricos, sino, más bien, reaccionaria al modelo kantiano en tanto despliegue a-subjetivo y pre-reflexivo, no un campo trascendental que calca para condicionar la experiencia, sino aquel movimiento que se constituye en la vivencia.

¹⁰⁹ Sobre este punto, citamos a Deleuze en la “*Lógica del Sentido*” en la *decimocuarta serie “De la doble causalidad”*: “No es sólo la dimensión de significación la que se da ya completamente hecha en el sentido concebido como predicado general; y no es sólo tampoco la dimensión de designación, que se da en la relación supuesta del sentido con un objeto cualquiera determinable o individualizable; es también toda la dimensión de la manifestación, en la posición de un sujeto trascendental que conserva la forma de la persona, de la conciencia personal y de la identidad subjetiva, y que se contenta con calcar lo trascendental de los caracteres de lo empírico. Lo es evidente en Kant, cuando infiere directamente las tres síntesis trascendentales de las síntesis psicológicas correspondientes, y no lo es menos en Husserl cuando infiere un «Ver» originario y trascendental a partir de la «visión» perceptiva.” (Deleuze 2011: 130). En el artículo “*La idea de génesis en la estética de Kant*” agrega: “En el caso del interés práctico, la razón se torna legisladora. En esa medida, es ella que determina al entendimiento a ejercerse de un modo original, conforme aún nuevo interés. El entendimiento extrae de la ley natural el “tipo” de la naturaleza suprasensible: El entendimiento es el único que puede desempeñar esta tarea, pero no podría cumplirla si no estuviera determinado por la razón bajo el interés práctico.” (Deleuze 2005b: 79)

¹¹⁰ Calcar sería, como sucedía con Lacan, hacer que el inconsciente (virtualidad) se estructure *como* lenguaje.

¹¹¹ “El error de todas las determinaciones de lo trascendental como conciencia estriba en concebir lo trascendental a imagen y semejanza de lo que está llamado a fundar.” (Deleuze 2011a: 139).

Si bien lo trascendental en Deleuze refiere a lo empírico, no lo hace para calcar de este con el fin de incorporarlo en una gramática virtual (como posibilidad), sino para describir la constitución de la experiencia misma, real y directa, sin recurrir a la figura de un sujeto trascendental constituido. Con ello, lo trascendental es la producción de la sensibilidad¹¹², del mismo ser de lo sensible, es decir, la propia *diferencia* (singularidad, *hecceidad*) de lo dado y viviente:

“Sentimos con un cuerpo, en un plano, con una organización: nuestra sensibilidad es empírica. Pero cuando aprehendemos inmediatamente en lo sensible a aquello que solo puede ser sentido, es decir, aquello que solo pertenece a un orden sensible, intensivo, virtual, sin nada formado que sentiría a otro, entonces entramos en el campo diferencial e intensivo donde el empirismo se hace trascendental y lo nuevo se crea” (Barroso 2008: 100)

Tanto lo empírico como lo trascendental operan en distintos sentidos, hablan ambos distintos idiomas. Si bien comparten la misma naturaleza, crean una *brecha* en tanto hablan en lenguas ajenas, fulguran en distinto movimiento. Ahora bien, si lo trascendental no adopta la forma de aquello que fundamenta¹¹³ (la experiencia), sino de su dación inmanente (y, por tanto, virtual) a partir de la cual es sentida, ¿cómo configurar entonces un campo trascendental?¹¹⁴

Para François Zourabichvili, el reproche de Deleuze a Kant se debe al hecho “(...) de haber descripto [sic] el campo trascendental de un pensamiento que reflexiona pero no piensa, que reconoce objetos pero no distingue signos (...)” (Zourabichvili 2011: 63). Esto significa que el problema de Kant es semiótico (en el sentido deleuziano) ya que, al trabajar la experiencia posible, reduce el pensamiento a la reflexión y al ‘re-conocimiento’, desecha de este modo la posibilidad de un encuentro en la experiencia real y con ello al signo como continente de la *diferencia* y singularidades de ese encuentro. Precisamente, de aquí surge la importancia del signo para Deleuze, en términos generales, **el signo es presentado como**

¹¹² Cfr. Barroso 2008: 100

¹¹³ “La equivocación de todas las determinaciones de lo trascendental como conciencia es concebir lo trascendental a imagen y semejanza de lo que se supone que fundamenta” (Deleuze 2011a: 128).

¹¹⁴ Las ideas expuestas sobre este punto aparecen en 1995 en el último texto escrito en vida por Gilles Deleuze, “La inmanencia: una vida” (1995) publicado en la revista “Philosophie” Nro 47. (Cfr. Deleuze 2007a: 347-351)

fenómeno¹¹⁵ efectuado del acontecimiento que disloca las facultades y la seguridad de las categorías del entendimiento respecto al mundo, componiendo un plano de inmanencia del cual surgirá pensamiento: “Lo que fuerza a pensar es el signo” (Deleuze 1995: 189).

Para Deleuze, una génesis como la expuesta por Kant en las dos primeras críticas¹¹⁶ (*La crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*) no se enfrenta al movimiento intenso de los signos en la propia experiencia, ya que es indiferente a la violencia de su acontecer y a la impresión y quiebre que efectúa el signo cuando impacta al cuerpo y a la facultad. Con ello, la emergencia del signo permite el desborde del *a priori* y el quiebre de la mirada de lo posible, es decir, busca ante todo interpelar a la filosofía del entendimiento que ha colocado en la palestra a la condición como forma y posibilidad de conocimiento. El signo es el elemento vivo que golpea al cuerpo y, al hacerlo, lo inunda en el latido delirante de la naturaleza inmanente que este arrastra, la naturaleza del único acontecimiento que agrieta las identidades: LA inmanencia. La propuesta de Deleuze, por tanto, no se encuentra en los estatutos de una semiótica general que funcione como gramática de reconocimiento del sentido y la significación, como mapa dado que indica las zonas y territorios posibles o condiciones generales de la posibilidad de significación. Funciona más bien en la génesis viviente de producción de signos, la experiencia y composición misma de los signos disruptivos que amenazan al propio sentido entendido como coherencia, homogeneidad y armonía. El signo para Deleuze es lo heterogéneo y beligerante que perturba las facultades y condiciones del conocimiento, y permite así la gesta de pensamiento.

Hasta aquí, se ha tratado de preparar un diálogo con la filosofía (precisamente kantiana) para presentar los matices particulares de los conceptos deleuzianos de **LA inmanencia, plano de inmanencia y campo**

¹¹⁵ “El fenómeno es un signo” (Deleuze 2009c: 333)

¹¹⁶ En “*La filosofía crítica de Kant*” (2011b), Deleuze expone estos mismos argumentos, dando cuenta que en las dos primeras críticas Kant solo organiza una génesis que funciona con la jerarquía de una facultad superior sobre otras (el entendimiento sobre la imaginación, la razón sobre el entendimiento). Sin embargo, no es, sino en la última crítica (*Crítica de la facultad de juzgar*) que sugerirá una “inversión a Kant” en la medida que propone el juego libre de las facultades (tanto en la analítica de lo bello como en la analítica de lo sublime) que procuran un concepto de génesis que no había aparecido en las primeras críticas.

trascendental. Reculamos sobre este último concepto en cuatro características: (i) el campo trascendental ya no refiere a una representación, sino a la experiencia intensiva, (ii) no un reencuentro, sino un encuentro que compone dicho campo, ya no un *a priori* posible, sino una experiencia actual y virtual, (iii) el campo ya no se define por un calco de lo empírico en lo trascendental, sino por su génesis plástica diferente a lo dado y, sobre todo, (iv) ya no un sujeto trascendental, sino una disolución del sujeto, un sujeto larvario, diluido por el encuentro con el signo.

2.3.1. El campo trascendental como matriz intensiva y extensiva

Ahora bien, ¿cuáles son los principios inmanentes que definen el campo trascendental que desarrolla Deleuze y que convienen a una renovación y propuesta de una lógica del signo? ¿Qué es eso que permite que los fenómenos y los signos sean heterogéneos en el acontecimiento, aquello que permite que lo dado sea dado? Si el campo trascendental implica “puntos de vista heterogéneos” y nuevos signos que no reducen al campo¹¹⁷ es porque lo trascendental es un campo de fuerzas¹¹⁸ e intensidades, dicho de otro modo, el campo es *génesis interno-plástica intensiva*, poblada de singularidades anónimas y nómadas, impersonales y pre-individuales, es decir, el *campo de intensidades*.

El término *intensidad* se presenta a primera vista como cuerpo extraño¹¹⁹ a la filosofía¹²⁰ y, desde luego, en la historia de la reflexión sobre el signo. Sin embargo, resulta ser la bisagra que permitirá a Deleuze plantear el enlace trascendental entre este último y el plano de inmanencia. En principio, se podría decir

¹¹⁷ “La inmanencia es un campo trascendental que no se asemeja a los campos empíricos correspondientes” (Barroso 2008: 94).

¹¹⁸ Cfr. Zourabichvili 2011: 62

¹¹⁹ El concepto de intensidad ha sido trabajado en una línea teoría iniciada con Kant en las “Anticipaciones de la percepción” de la “Crítica de la razón pura”, como en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de Henri Bergson, la “Síntesis asimétrica de lo sensible”, capítulo guía sobre el concepto intensidad marcado en *Diferencia y repetición* de Gilles Deleuze. Por otro lado, los estudios de la individualidad que Gilbert Simondon traza en *Curso sobre la percepción* y *La individuación* donde el concepto de intensidad se constituye en la filosofía de la individuación. Asimismo, Pierre Klossowski en el texto nietzscheano “Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même” y recientemente, Brian Massumi en *Parables for the Virtual*.

¹²⁰ Al filósofo, diría un joven Deleuze, le importa poco pensar sobre los átomos, la materia indeterminada y la intensidad. (Cfr. Deleuze 2016: 318)

que el concepto de intensidad es el resultado de un diálogo, un encuentro interdisciplinario con la ciencia física¹²¹, un concepto recuperado y aplicado dentro de una fina reflexión sobre los fenómenos dentro de la filosofía. La definición filosófica de la intensidad como resultado de este encuentro con la ciencia física encuentra su primer diálogo dentro del castillo de la representación a la que Deleuze combate, precisamente en la poca explorada sección, en la *Crítica de la razón pura*, de las “Anticipaciones de la percepción” y en los cursos de *Lógica*¹²², ambos textos de Immanuel Kant. Es en las “Anticipaciones de la percepción” que Kant inicia homologando la percepción con la conciencia empírica desde la cual se experimenta a su vez sensaciones múltiples. Esto le permite la definición del fenómeno (en tanto aparición) no como una intuición pura (formal)¹²³ en comparación al espacio y tiempo, sino como una realidad sensible, es decir, perteneciente a la *materia* relativa de los objetos en general. Este punto es importante, porque lo que hará Kant aquí es separar las cuestiones de la materia de las cuestiones de la forma. Por tanto, la materia sensible, a la cual refiere Kant, permite representar lo existente en el espacio y tiempo “llenándolo”. Los fenómenos entonces incluyen una realidad sensible (materia) en tanto representación subjetiva que permite dar cuenta de la afección de un sujeto y la referencia a un objeto en

¹²¹ Cuando Deleuze trabaja el concepto de intensidad la relaciona directamente con ciertos principios de la física de comienzos del siglo XX, “el principio de Carnot lo dice de una manera; el principio de Curie, de otra” (Deleuze 2009c: 333)

¹²² “(...) intensiva, si se trata de su valor, de su importancia o su fecundidad lógica, en tanto que puede ser principio de grandes y numerosas consecuencias.” [la traducción es nuestra] (Kant 1982: 42)

¹²³ La discusión sobre la interpretación de este primer punto es aún más problemática. Para Caimi la anticipación a la cual refiere Kant no trata de una temporalidad previa (prevista) respecto a la materia misma de la sensación, sino de la forma, es decir de la intensidad. “La sensación no puede ser anticipada como materia; es precisamente “lo que no puede ser anticipado”. Por tanto, Kant buscará apoyo en el conocimiento *a priori* de la forma [las cursivas son nuestras] de la sensación (...) esta forma de la sensación resultará ser la intensidad (...)” (Caimi, 1985: 8.) La postura de Caimi es sin duda interesante y toma coherencia si sumamos un elemento trabajado en esta sección, la referencia al grado, resulta un grado de intensidad. Sabemos por Kant que a toda sensación corresponde un grado y que esta aprensión depende de la conciencia empírica, que si bien no se puede precisar las distintas variaciones intensivas de la materia si podríamos mantener un conocimiento fundamental sobre estas. Pero queda la siguiente pregunta: ¿Esta intensidad gradual es la *forma* que tenemos del fenómeno o pertenece más bien a la *materia* sensible del mismo? Para Caimi, la relación resulta lógica, la propia materia no posee grados de intensidad, sino resulta de la conciencia empírica que formaliza el fenómeno entendiéndolo como un grado. La temperatura como materia sensible no posee grados, sino es cierta cualidad cuantificada de la misma a través de cierta conciencia empírica la que permite esta aprensión y anticipación, de manera similar para el dolor, la felicidad, etc. Esta idea permite reducir a Kant en un particular esquema hielomórfico donde la materia sensible, libre de grados de intensidad, se cualifica en una medida gradual en la forma. Podríamos continuar con Simondon diciendo que el grado de intensidad (*morphé*) preforma la materia pasiva (*hylé*) desde su exterior y de manera trascendente. Sin embargo, observaremos que si se trabaja la propia lectura de Kant en esa sección, el filósofo es preciso, la materia contiene grados de intensidad y la misma no se presenta como una forma, sino pertenece a la propia materia. Esta última apreciación es precisamente la postura que se sostendrá durante la investigación.

general. Ahora bien, para Kant, esta materia de sensación que compone lo real posee una *magnitud intensiva*, a la cual denomina también *grado*¹²⁴. Por ejemplo, podríamos decir *a priori* un grado de calor del fenómeno, un grado de frío; es decir, existe una pretensión de anticipar el calor en tanto su grado de intensidad, un grado de calor determinado o un grado de frío anticipable se convierten en reglas del entendimiento que le permiten al sujeto entender la afección. En suma, para Kant, el grado o la magnitud intensiva no se encuentran al nivel de la forma, sino de la misma *materia sensible* y será aquello que llena el espacio y tiempo (ambos vacíos *a priori*). En otras palabras, el grado pertenece al fenómeno real en tanto sensible y no a un cálculo formal del entendimiento. En palabras de Kant, *aunque extraño, es lo que sucede*¹²⁵.

La propuesta deleuziana sobre la intensidad será más aguda y por ello diferente a la comprensión kantiana. Deleuze parece insistir en un problema: “El error de Kant, en el mismo momento en que niega al espacio, como al tiempo, una extensión lógica, consiste en conservarle una extensión geométrica y reservar la cantidad intensiva para una materia que llena una extensión en determinado grado.” (Deleuze 2009c: 346). Deleuze argumenta que el hiato kantiano entre la materia sensible (intensiva) y la forma extensiva del fenómeno (el espacio y el tiempo) no solo provoca una separación del espacio y lo que

¹²⁴ En la edición A de la “Crítica de la razón pura”, de 1781, Kant estipula el principio de anticipación de todas las percepciones en cuanto tales: “El principio que anticipa todas las percepciones en cuanto tales es como sigue: en todos los fenómenos, la sensación -y lo real que ella corresponde en objetos (*realitas phaenomenon*)- posee una magnitud intensiva, es decir, un grado”. En la edición B de 1787, sintetiza: “Su principio es: En todos los fenómenos, lo real que sea [es] un objeto de la sensación posee magnitud intensiva, es decir, un grado”. En ambas ediciones la referencia a una anticipación de la sensación mantiene un correlato con la realidad (*Realität*) en una definición precisa ya que se debe entender aquí lo real en tanto relativo a la sensación, lo real como objeto de la sensación. Por otro lado, el énfasis en la primera edición (A) parece centrarse sobre la sensación, mientras que en la segunda edición (B) se trataría de lo real, es decir de los objetos de la sensación. Kant propondrá una prueba [Beweis] trascendental que pretenda demostrar que, a través de un principio del entendimiento puro podemos anticipar (temporalmente) ciertas posibilidades de la cualidad de la naturaleza de nuestras percepciones. Kant retoma de Epicuro el término *πρόληψις* (Prolepsis) para designar la anticipación que no es más que el *a priori* del conocimiento empírico, es decir, el sujeto anticipa la percepción puesto que mantiene una determinación respecto al fenómeno.

¹²⁵ “Si suponemos que existe en toda sensación, en cuanto sensación en general (prescindiendo de que se dé una en concreto) algo cognoscible *a priori*, ese algo debería llamarse anticipación en sentido excepcional, ya que parece extraño que nos anticipemos a la experiencia precisamente en el terreno relativo a su materia, la cual sólo puede surgir de dicha experiencia. *Pero esto es, de hecho, lo que ocurre.* [las cursivas son nuestras]” (Kant 2006: B209)

“llena ese espacio”, es decir, la intensidad. Asimismo, si se considera a la *cualidad*¹²⁶ como modo único de aprehensión de la intensidad ya actualizada en la cantidad extensiva, se afirmaría que un conocimiento de la intensidad solo se daría en la medida que esta *se expresa* en la extensión (el lenguaje, la forma del tiempo y espacio): “*Esto es más fuerte*”, “*esto me duele mucho*”, “*hace mucho calor*”. Así, Deleuze considera que la intensidad en sí misma se resiste a su representación y captura de toda categorización, por lo que la conocemos solo, aparentemente, en su despliegue en la extensión, como grado que es preciso describir e interpretar en tanto decae.

Dicho esto, la filosofía kantiana se aproxima a la intensidad como huella mas no como fuerza plástica, como desplegada en la extensión y la cualidad, mas no como diferencia que se expresa en-sí-misma. Para Kant, si la intensidad se desarrolla en el régimen de la cantidad, es porque su propia naturaleza es fugaz, compuesta en la caducidad del instante por lo que solo puede importar en tanto *un grado efímero*. En otras palabras, si la intensidad vive un instante, un breve momento, una frescura imperceptible, ella misma, por tanto, tiende a su suicidio, a lo pútrido y caduco, tiende a su explicación en la extensión (así como un sentimiento de sorpresa prontamente se desvanece en el tiempo). Para Deleuze, la definición kantiana de una intensidad que tiende a negarse en la extensión como vía única para su conocimiento y aprehensión es limitada, ya que reduce el peso de la vivencia del fenómeno al considerarla como cantidad medible y subjetiva de este.

2.3.2. La intensidad como diferencia que tiende a negarse

Para Kant, son los grados los que manifiestan las magnitudes de la sensación desde su comienzo como intuición pura = 0 hasta una magnitud cualquiera. El cero (=0), en este esquema kantiano, representa la ausencia de la sensación, cero realidad que puede desplegarse a nivel de sensaciones en progresión (0 a

¹²⁶ La cualidad y la cantidad son las formas actualizadas de la diferencia -la intensidad- que Kant trabaja como parte constitutiva de la intensidad y por tanto anticipable. Sin embargo, la apuesta de Deleuze es respecto a la virtualidad de la intensidad es decir, la experiencia real, la experiencia viva de la intensidad y la sensibilidad.

X). Este es el camino que Deleuze rescatará de la reflexión kantiana. Si, por un lado, Kant señala que “toda sensación es susceptible a la reducción” (Kant 2006: B210, p, 205), Deleuze complementa: “La intensidad es diferencia, pero esa diferencia tiende a negarse, a anularse en la extensión, y bajo la cualidad.” (Deleuze 2009c: 335). En *Francis Bacon. Lógica de la sensación* continúa este argumento: “Toda tensión se experimenta en una caída” (Deleuze 2009b: 85) y precisamente ese es su estado viviente. Una sensación, una intensidad, se desarrolla en un instante y como tal tiende a su modulación en una caída de la sensación, caída en niveles y en instancias distintas, caída como contracciones pero también, caída libre y desequilibrada de la sensación en el espacio-tiempo.

Para Deleuze, el espacio y el tiempo no subsumen la comprensión de la ‘extensión’. Si extendemos la caída de la sensación (intensidad) al espacio-tiempo (extensidad), podemos precisar también la producción de una caída de sensación en el lenguaje y en su enunciación¹²⁷. El discurso, como producto de una actividad del lenguaje, es un estado del acontecimiento (*événement*) y una captura de la fulguración de la intensidad al que Deleuze le atribuirá el rol productor del “buen sentido” (*Bon sense*) o sentido común: “El buen sentido [al igual que el sentido común] es por naturaleza escatológico, profeta de una buena compensación y de una uniformización finales” (Deleuze 2009c: 337). El buen sentido o el sentido común, el discurso, el lenguaje sedimentado, se construye capturando y anulando la diferencia de intensidad para enunciar desde su formalidad y consonancia un lenguaje sin excesos, una lengua hegemónicamente correcta: “todos somos iguales ante la muerte”, “todos tenemos iguales oportunidades ante la vida” “ambos son hermanos, no se deben pelear”.

Si nada le impide a la intensidad un cambio de dirección (un “repunte” o “redoblamiento” en el lenguaje, una oportunidad para que la intensidad quiebre la palabra) entonces esta mantendrá su naturaleza efímera hacia su opacidad. Sin embargo, cabe otro problema, ya que si esta opacidad se compromete a un eventual

¹²⁷ Sobre el lenguaje como vía única para comprender en la semiótica el acontecimiento, dice Zilberberg: “(...) el evento gana en legitimidad, en inteligibilidad lo que insensiblemente va perdiendo en intensidad. De ahí que el historiador que decide escribir para el “gran público” y no solo para sus colegas cae con frecuencia en la tentación de usar y de abusar de la hipotiposis” (Zilberberg 2006: 185)

repunte (un alejamiento de la opacidad), este, al parecer, solo puede ser entendido y manifestado en tanto se expresa en la extensidad¹²⁸. Es decir, cambiamos el lenguaje comandados por una intensidad solo para ser devueltos a las mismas reglas del lenguaje, a las mismas reglas del juego de las que solo hemos alterado su posición. Para Deleuze, interactuar con la intensidad no implica devolverla a la extensidad y entender que su naturaleza es siempre su absorción o caída en el lenguaje. Para nuestro filósofo, la intensidad no decae exclusivamente en la extensidad, sino que es ella misma quien implica el *desenvolvimiento como caída*, pero, en vez de entender dicha caída como algo negativo que se uniformiza en el buen sentido, será una variación afirmativa de su propia naturaleza.

La intensidad se encuentra en constante vibración, por lo que su ser no se define en su “suicidio” en la extensión, sino en la *afirmación* de sus variaciones, las mismas que pueden ir de mayor a menor, de lo más “pequeño” y de lo más “grande”¹²⁹, Deleuze llamó a esto ‘*síntesis asimétrica*’: “Todo es como un vuelo de águila, todo es desplome, suspensión y descenso. Todo va de arriba abajo y, por ese movimiento, afirma lo más bajo, síntesis asimétrica” (Deleuze 2009c: 351). La síntesis asimétrica es la afirmación de lo menor o lo mayor que no implican grados de jerarquía, sino implicaciones de variaciones de intensidad, vaivén de vibraciones ondulatorias que no se presentan como negativas, sino afirmativas en tanto implica el propio desarrollo de la intensidad.

La noción de intensidad de Deleuze es mucho más precisa y, por eso, contraria a la idea de intensidad en la ciencia y en la semiótica; si toda tensión y sensación se experimentan en una caída y encuentran en ella

¹²⁸ Dice el semiotista Claude Zilberberg: “La intersección, en cuanto de regla constitutiva del objeto [semiótico] proporciona al análisis y a la definición que lo resume una complejidad que hay que desenmarañar. La intersección “mística” de la intensidad y de la extensidad en [S] permite al analista proponer [s1] y [s2] como definientes de [S].” (Zilberberg 2015: 27). Entiéndase aquí como s1 a la intensidad y como s2 a la extensidad, donde S resulta ser el valor que ambas valencias forman.

¹²⁹ Esta misma apreciación la sostiene Pierre Klossowski que llama al movimiento de fluctuación de la intensidad como “*movimiento de alza y caída*”: “Al volver sobre sí misma, la intensidad se interpreta: ¿pero cómo puede interpretarse a sí misma? Haciéndose ella misma contrapeso: para eso tendría que dividirse, desunirse y reunirse; ahora bien, eso es lo que le sucede en lo que podemos llamar momentos de alza y de caída (...)” (Klossowski 1986: 67) Debemos acotar que Kant en la *Lógica* (1982) introduce esta misma apreciación sobre la intensidad respectiva a lo específico, al *detalle* y a lo *pequeño*.

su propia actividad, su propio ser activo de la intensidad: “(...) no es [esta actividad] forzosamente un descenso en el espacio, en extensión. Es el descenso como paso de la sensación, como diferencia de nivel comprendida en la sensación” (Deleuze 2009b: 84). El *clinamen*, la caída, el vacío (y no la carencia¹³⁰ que sería la falta de intensidad) es una determinación de la propia intensidad que define su movimiento activo, donde su disminución también es parte del desarrollo de la propia diferencia de intensidad. La disminución, por ejemplo, una sensación de tristeza, no permanece como trascendente a este proceso inmanente. La intensidad, la sensación, afirma su diferencia de nivel incluyendo su propia caída, su propio desgarrar y degradación que conforman una experiencia real: “activo y reactivo son las cualidades de las fuerzas” (Deleuze 2002: 64). Por tanto, la caída no determina una muerte, sino un desarrollo de la intensidad¹³¹, *amor fati*, en palabras de Nietzsche¹³²: “los bloques [de sensación, en una pintura, por ejemplo] necesitan bolsas de aire y de vacío, pues hasta el vacío es sensación (...)” (Deleuze y Guattari 2013: 166). La caída es la naturaleza misma del fulgor intensivo que permite el movimiento y el cambio de los cuerpos, la migración de un nivel de intensidad a otro que supone un cambio en el todo, una transformación de un cuerpo en otro que perturba y remece LA inmanencia: “la caída de un cuerpo supone otro que lo atrae, y expresa un cambio en el todo que los comprende a los dos” (Deleuze 2015: 22). En este sentido, la naturaleza de la intensidad se expresa en las actualizaciones de LA inmanencia, sin embargo, ambos fulgores son estrictamente distintos.

Cuando Deleuze habla sobre esta caída de la sensación, no se encuentra discutiendo sobre las relaciones de la extensidad y de cómo, gracias a ella, la intensidad se actualiza. Deleuze se encuentra, por el

¹³⁰ El vacío no es sinónimo de carencia. El primero es un movimiento de la intensidad mientras que el segundo es una operación de sustracción que considera eso que se sustrae como un objeto, un algo: “el vacío propio al cuerpo sin órganos anoréxico no tiene nada que ver con una carencia, sino que forma parte de la constitución del campo de deseo recorrido por partículas y por flujos (...) el desierto es un cuerpo sin órganos que jamás ha sido contrario a las tribus que lo pueblan, el vacío jamás ha sido contrario a las partículas que se agitan en él.” (Deleuze y Parnet 2013: 102)

¹³¹ “La luz no se divide, cae. Y al caer captura aquello sobre lo que cae. En pintura lo primero es la luz. Prometo por relación a las líneas, primero por relación a los colores. Los colores y los trazos derivan de la luz, y no a la inversa.” (Deleuze 2013b: 98)

¹³² “Tienes en tu mano lograr que todas tus vivencias: las tentativas, yerros, faltas, ilusiones, pasiones, tu amor y tu esperanza, sean absorbidos sin residuos por tu meta.” (Nietzsche 2007: 182)

contrario, pensando la sensación en sí misma, de sus variaciones independientes del material donde se efectúa¹³³: “(...) la sensación pertenece a otro orden, y posee una existencia en sí mientras los materiales [de otro orden] duren” (Deleuze y Guattari 2013: 195) El problema de la intensidad no es su relación con la extensión, sino la reducción en ella. Si este privilegio se instituye y formaliza, deviene entonces una *ciencia reactiva*, un punto de vista científico fijo desde la extensión¹³⁴.

La estética de la intensidad para Deleuze no debe ser leída desde un punto de vista reactivo que consideraría a la extensión como regente o, en términos nietzscheanos¹³⁵, mirar desde lo pequeño el vuelo del águila: “La diferencia no es la negación; por el contrario, la negación es la diferencia invertida, vista desde el lado pequeño.” (Deleuze 2009c: 852). Del mismo modo, podemos considerar también como “vista reactiva” el tratamiento de la intensidad por la *semiótica tensiva*: “(...) la ciencia, por vocación, entiende los fenómenos a partir de las fuerzas reactivas y los interpreta desde este punto de vista” (Deleuze 2002: 68), la “ciencia” semiótica, en este caso, entiende el fenómeno como cantidad¹³⁶, como intensidad y sensibilidad capturadas en el discurso, anulando con ello la diferencia misma: “Porque la caída no debe ser interpretada del todo de manera termodinámica, como si se produjera una entropía, una tendencia a la igualdad de más bajo nivel.” (Deleuze 2009b: 85), sino como variaciones de intensidad, altos y bajos de vibración sensible. Por el contrario a Deleuze, es el punto de vista semiótico-tensivo el

¹³³ “What comes out here is that there is no correspondence or conformity between *qualities* and *intensity*. If there is a relation, it is of another nature.” (Massumi 2002: 24)

¹³⁴ “Los enemigos próximos son G.B.R. Riemann y Albert Einstein; estos pensadores pueden concebir multiplicidades, pero meramente multiplicidades numéricas, cuantitativas, que sólo consiguen comprender diferencias de grado” (Hardt 2004: 55)

¹³⁵ En el pasaje “El árbol de la montaña”, Nietzsche enfrenta a Zaratustra a esta asimetría de lo sensible cuando encuentran a un joven en el bosque en la ciudad “La Vaca Multicolor”, el joven dice: “Mi desprecio y mi anhelo crecen juntos; cuanto más alto subo, tanto más desprecio al que sube ¿Qué es lo que quiere este en la altura?” (Nietzsche 2008: 77). El vuelo, la altura, son figuras estéticas de la afirmación mientras que la resignación, la “mala conciencia” y la *fuerza reactiva* lo serán del paso llano.

¹³⁶ En la sintaxis intensiva, que se define como los movimientos de la intensidad dentro del discurso, la intensidad se realiza en la extensión y como tal permite ser “medida” por el análisis semiótico. Así, los hermeneutas pueden disponer de cantidades excesivas, aceleraciones euforizantes, instantes, impacencias, esperas, etc: “En relación al análisis precedente, la cantidad [$\Delta 1$] está modalizada como excesiva y reclama una aceleración euforizante que sea capaz de abreviarla; la cantidad [$\Delta 2$] ya no es añadida, sino más bien, en ese caso, sustraída: [$\Delta 1 - \Delta 2$]. Nos encontramos ante una semiótica de la impacencia, que tiene por abyecto el retraso que la agobia, y por adycto la realización del programa proyectado (...)” (Zilberberg 2006: 121).

que observa esa “intensidad regente” desde la *extensidad reactiva*, entendiendo su despliegue y caída desde el punto extensivo en tanto expresión, es decir, en lenguaje (extensión) que la contiene, en un *texto* que diseña la intensidad y la hace “fácil de notar”¹³⁷, en un material que la realiza. Con ello, el semiotista habla de la intensidad no solo como proceso subjetal, sino también como medida empírica, como *cualidad empírica*¹³⁸ presta al análisis. Pero así como la diversidad no es homologable a la cantidad de personas, así también la intensidad no le pertenece a la energía. La intensidad, por el contrario, es diferencia en sí misma: “[el concepto] Carece de energía, sólo tiene intensidades, es anergético (la energía no es la intensidad, sino el modo en el que ésta se despliega y se anula en un estado de cosas extensivo).” (Deleuze y Guattari 2013: 26). La aproximación virtual de la intensidad (la intensidad en sí) tiene efectuaciones distintas en su actualización (en la extensidad), por lo que, si bien el signo expresa en su singularidad la naturaleza intensiva y virtual de LA inmanencia, esto no quiere decir que dicha expresión repita o calque exactamente sus fulguraciones intensivas. Siempre habrá en la expresión una brecha, un intervalo entre la intensidad del acontecimiento y su modulación en el signo.

2.3.3. Dos implicaciones de la intensidad

Si, por un lado, Kant introduce el concepto de “magnitud intensiva” para referirse a una intensidad manifiesta en la extensión, por otro, Deleuze interviene el concepto denominándolo “diferencia de intensidad”, es decir, cantidades-grados intensivos *propios de la diferencia misma*¹³⁹. Con ello, Deleuze no propone una medición cuantitativa de la intensidad sino una diferencia de intensidad que permite, secundariamente, una cuantificación (extensión). Si bien la intensidad es inexplicable (lo pre-filosófico, lo

¹³⁷ “Si la intensidad del afecto es fácil de notar puesto que tiene por plano de la expresión la exclamación, el plano del contenido es difícil de constatar y de desenmarañar: ¿Cuál es la receta, es decir, el análisis de esa culminación, de ese éxtasis? (Zilberberg 2016: 25)

¹³⁸ “(...) la lógica de las cualidades sensibles es ya una fórmula demasiado teórica. Despreciamos algo que es lo “puramente vivido”. Se trata quizá de lo que vive el niño, de lo vivido por el primitivo, por el esquizofrénico. Pero “lo vivido” no significa “las cualidades sensibles”, sino lo intensivo.” (Deleuze 2005b: 304)

¹³⁹ “La expresión “diferencia de intensidad” por tanto es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia *en sí misma*.” (Deleuze 2009: 334)

no-semiótico) permaneciendo conocida solo por las magnitudes extensas y los sistemas que la hacen explicable en la ciencia¹⁴⁰, eso no concluye que su carácter *sea* medible y cuantificable. Adscribimos pues la misma preocupación de Eric Landowski frente a esta definición de la intensidad en la ciencia semiótica:

“El tratamiento semiótico del sentir no puede, en efecto, reducirse al registro, en forma de modulaciones, de las variaciones de intensidad (o de “tensividad”) susceptibles de afectar cuantitativamente las condiciones de nuestra percepción del mundo exterior (...) no es la cantidad mensurable la que está primero, sino la cualidad sensible y significativa de las cosas; y es esa cualidad la que puede, secundariamente, ser objeto de todas las “modulaciones” cuantitativas que se quiera, y no a la inversa” (Landowski 2008: 59).

La crítica de Eric Landowski a la *semiótica tensiva* marcha en paralelo con el pensamiento deleuziano respecto de la intensidad; más que realzar, suspendemos a la intensidad si es que la consideramos como una cantidad expresada en grados o en extensión, en tanto subsumida a los registros de la ciencia reactiva. Sin embargo, pese a que la crítica de Landowski es válida, ¿esto supone pensar, como lo sugiere el semiólogo, a la intensidad como una cualidad sensible? Para Deleuze, esta apreciación continua entrapando el pensamiento sobre la diferencia en los registros reactivos de la representación. En la obra deleuziana, la intensidad no es expuesta como una cualidad de lo Uno que se expresa en la cantidad de lo múltiple, por el contrario, Deleuze rechaza esta dialéctica hegeliana para apostar por la potencia de la heterogeneidad atravesada por una matriz intensiva. Se trata de hacer que LA inmanencia suponga esa instancia de no-pensamiento que revele ‘lo vivido’, la experiencia real y no la reproducción de una cualidad sensible, de percepciones para una conciencia: “Pero «lo vivido» no significa «las cualidades sensibles», sino lo intensivo. Siento...« Siento...» quiere decir que algo está pasando en mí, que lo vivo como intensidad, y la intensidad no es lo mismo que las cualidades sensibles, incluso es enteramente distinta.” (Deleuze 2005b: 304). Lo que se pone en cuestión son las condiciones fundamentales

¹⁴⁰ El estudio de la cantidad en la intensidad no es rechazado, sino tomado como síntoma de un análisis previo sobre la cualidad misma: “En resumen, lo que le interesa a Nietzsche no es nunca la irreductibilidad de la cantidad a la calidad; o mejor dicho, esto le interesa sólo secundariamente y como síntoma” (Deleuze 2002: 65), y más adelante en esta misma obra: “El que ambas génesis sean inseparables significa que no podemos calcular las fuerzas abstractamente; en cada caso debemos valorar concretamente su respectiva cualidad y el matiz de esa cualidad” (*Ibid*, p, 66)

representativas que pretenden definir la actividad del pensamiento a través del número y la cualidad sensible, por el contrario, pensar significa crear en un plano de intensidad regente, pensar desde lo no-pensable, desde la experiencia viva: “Pues, con lo idéntico, se piensa con todas las fuerzas; pero sin tener el menor pensamiento; en lo diferente, por el contrario, ¿no se tiene el más alto pensamiento pero no se lo puede pensar?” (Deleuze 2009c: 340). Si la intensidad es medible o expresada en grados o cualidades sensibles para la ciencia semiótica, esto no quiere decir que su naturaleza sea tal. Recuperando a Bergson¹⁴¹ en su disertación sobre “La intensidad de los estados psicológicos”¹⁴², Deleuze enfatiza en esta crítica de la intensidad vista desde la ciencia en tanto conocida por sus efectos y no como producción inmanente de la *diferencia*. El pensamiento piensa atravesado por algo que no puede pensar, que no puede categorizar, que hace explotar la armonía de las facultades para brotar planos de pensamiento y acción. Si el signo expresa algo, será precisamente esto no-pensado e inmanente que compone creación.

Para Deleuze: “La diferencia sólo es de grado en la extensión donde se explica: sólo es de naturaleza bajo la cualidad que viene a recubrirla en esa extensión. Entre las dos hay todos los grados de la diferencia, *bajo las dos está toda la naturaleza de la diferencia: lo intensivo.*” [Las cursivas son nuestras] (Deleuze 2009c: 359). Por tanto, la intensidad no es un concepto ni la categoría de un sistema, mucho menos un aspecto, una valencia (un sub-valor) o una cualidad sensible. Explicar y medir la intensidad es anularla y situarla en una sección de su comprensión, siempre en estado filosófico, en estado semiótico. Lejos de este, su carácter subjetivo interpretativo, la intensidad es disparidad pre-filosófica, y por tanto, vivencia inmanente, condición del acontecimiento y no cualidad sensible. Es considerando los argumentos sobre el

¹⁴¹ La crítica de Deleuze con Bergson se enfoca en lo poco convincente de la idea bergsoniana de intensidad, debido a que ésta propone cualidades completamente hechas y extensiones ya constituidas. Para Deleuze, Bergson reparte la diferencia como un mixto-impuro entre las diferencias de naturaleza en la cualidad y las diferencias de grado en la extensión (relación cualidad-extensión) Cfr. Deleuze 2009c: 357

¹⁴² “Pero, en la inmensa mayoría de los casos, nos pronunciamos sobre la intensidad del efecto incluso sin conocer la naturaleza de la causa y aún menos por lo tanto su magnitud: es incluso la intensidad del efecto la que a menudo nos lleva a aventurar una hipótesis sobre el número y la naturaleza de las causas y a reformar así el juicio de nuestros sentidos, que de entrada nos las presentarían como insignificantes.” (Bergson 1999: 17)

concepto intensidad planteados que Deleuze elabora tres características que resumen la originalidad de la intensidad en su pensamiento:

- a) la cantidad intensiva comprende lo desigual en sí
- b) al abarcar lo desigual, (arriba, abajo, mayor, menor, reactivo, activo, brillo y caída) la intensidad afirma la diferencia, *la asimetría sensible*.
- c) la intensidad es una cantidad implicada. Por ejemplo, una cantidad de temperatura no se compone de temperaturas (divisibles), así como una velocidad de velocidades. Por el contrario, implican la diferencia a la que la extensidad pretende atravesar¹⁴³. Esta diferencia será asimétrica en la medida que afirma (a) y (b).

Si Deleuze propone estos tres aspectos es solo para abrir a una idea vital respecto de la reflexión de la intensidad, de la sensibilidad y el afecto. Si la intensidad es (a) y (b), por tanto surge un primer orden de implicación de la intensidad. **(i) Una implicación primaria en la cual la intensidad se implica a sí misma**, esto es, la intensidad como “diferencia de intensidad”, variación asimétrica y oscilación sensible que afirma otras diferencias: afirmación de lo bajo y lo alto. En suma, la intensidad en sí misma, pura vivencia y experiencia real. Por otro lado, si aceptamos (c), aparece entonces, dentro de toda esta reflexión, la emergencia e importancia del concepto de signo: **(ii) una segunda implicación que muestra una intensidad implicada en la cualidad y la extensión (cantidad)**, la intensidad como *implicada* en la cantidad y en la cualidad sensible. Esta última es la intensidad que tiende a su modulación y despliegue en grados, extensión, o en lenguaje (discurso). Considerando que estos dos puntos, tanto (i) como (ii) son los componentes del campo trascendental:

“Únicamente el estudio trascendental puede descubrir que la intensidad permanece implicada en sí misma, y continua envolviendo la diferencia, en el mismo momento en que ella se refleja en la

¹⁴³ Desde un punto de vista artístico, se presenta un cambio radical de pensamiento, no es la sensación o la intensidad la que se realiza en el material artístico, o en la extensidad, sino es la extensidad y los materiales los que penetran en la intensidad, en la sensación (Cfr. Deleuze y Guattari 2012: 195-196); en este sentido, no es un problema de representación de fuerzas, sino de encuentro entre fuerzas.

extensión y en la cualidad que crea, las que a su vez, sólo la implican *secundariamente* [el subrayado es nuestro], justo lo necesario para "explicarla" (Deleuze 2009c: 359).

Debemos mantener esta doble dirección de la intensidad para componer posteriormente una lógica del signo que permita encontrar un diálogo con la compleja conceptualización a este concepto en la obra de Gilles Deleuze. Por tanto, esta *doble implicación* (como llamaremos a la junción de los puntos i) y ii) refiere el pensamiento de la intensidad no solo en lo que respecta a su actualización en la extensidad, sino en su virtualización, en aquello que no ha sido pensado aún, que irrumpe y deviene sensiblemente en la extensidad. Por un lado, la propia experiencia real, aquello simple, invisible y microscópico: “La intensidad es, a la vez, lo insensible y lo que solo puede ser sentido” (Deleuze 2009: 345), un campo presubjetivo y prereflexivo (prediscursivo). Por otro lado, una intensidad que se desarrolla y desenvuelve, que no se confunde con una “anticipación”¹⁴⁴ al ser estable, sino una *metaestabilidad* intensiva implicada en la cantidad¹⁴⁵, disimétrica y meta-estable (en continua variación). El signo, por tanto, es una efectuación vibratoria, latente que expresa la naturaleza de la intensidad y la diferencia, y a su vez, se distancia de ella en su modulación.

En este sentido, la cantidad extensiva y la cantidad intensiva no son dos hiatos validados por la oposición (oposición entre intensidad y extensidad, o entre afecto y cognición), sino una relación; más que fundición resulta un fundir¹⁴⁶. Si, por un lado, Kant enfatiza la idea de un llenado de la intensidad que tiene un grado y que solo se presenta en su actualización en la extensidad (la intensidad subordinada a la

¹⁴⁴ “En suma, sólo conocemos la intensidad ya desarrollada en una extensión y recubierta por cualidades. De allí procede nuestra tendencia a considerar la cantidad intensiva como un concepto empírico y todavía mal fundado, mixto impuro de una cualidad sensible y de la extensión, o hasta de una cualidad física y de una cantidad extensiva” (Deleuze 2009b: 335)

¹⁴⁵ Simondon propone comprender una organización formal (individuación) como un proceso relacional en el que se encuentra inmerso un campo intensivo preindividual. Esto es lo más cerca de lo que consideraremos aquí como el plano de emergencia del signo: “La vida psíquica no es por tanto ni una sollicitación ni una reorganización superior de las funciones vitales, que continúan existiendo bajo ella y con ella, sino una nueva inmersión en la realidad preindividual, seguida de una individuación más primitiva.” (Simondon 2009: 242)

¹⁴⁶ De la misma manera, el tiempo se funde en la intensidad: “(...) cada presente actualiza una dimensión temporal cuya consistencia es puramente intensiva (nivel, grado, o bien plano, punto de vista).” (Zourabichvili 2011: 104).

extensidad, reducirla a la síntesis del entendimiento¹⁴⁷). Por otro, Deleuze contrapone una concepción alterna de lo trascendental, interesada por la naturaleza de la intensidad inmanente que vincula universalmente a sus efectuaciones. Es desde este punto que podemos pensar en componer una *lógica del signo*, partiendo de esta doble implicación que reconozca su virtualidad intensiva como su actualización expresiva: su diferencia en sí misma y su efectuación y expresión en grados, caídas y modulaciones en la extensidad.



¹⁴⁷ Por ejemplo, el enunciado “*siento muchísimo amor por ti*” sería la única manera de aproximarnos a la intensidad, partiendo de este concepto “muchísimo” en este caso no implica la intensidad sino es mera intensidad representada en una cantidad, una representación del afecto. Aquí el lenguaje cumple con su rol representacional, aún no explota, ni baila sobre un volcán.

3. CAPÍTULO III. SIGNO EN LO HETEROGÉNEO

3.1. Lo intensivo como heterogeneidad del signo

Asumir a la intensidad, modo sensible del fenómeno, como elemento que compromete una propuesta metafísica y ontológica del signo es asumir una perspectiva disruptiva y contrahistórica no solo para el estructuralismo sino para el pensamiento dogmático en la filosofía. El compromiso a lo intensivo, como vimos, rompía con el pensamiento representativo del signo, en tanto altera su búsqueda de homogeneidad, coherencia y pretensión de instalar una armonía o sentido¹⁴⁸ en los fenómenos. Para Deleuze, el valor beligerante del signo en el pensamiento histórico se debe a la perspectiva intensiva que suponía atender lo no-pensable o virtual contenido por el signo. Era este resto no-filosófico del signo aquello que lo hacía compatible con la vitalidad del mundo, LA inmanencia.

Nos encontramos ahora en un nivel de la reflexión que pretende asumir las implicancias de una ontología del signo que atiende a la intensidad como regente. El signo aparecerá ya no en la representación (experiencia ausente¹⁴⁹), sino entendido como *fenómeno heterogéneo* que amplificará y nos abrirá a otros campos de pensamiento. Apunta François Zourabichvili: “la vida no es un absoluto indiferenciado, sino una multiplicidad de planos heterogéneos de existencia” (Zourabichvili 2007: 109). Asumiendo a lo intensivo como componente de una ontología del signo, el presente capítulo pretende desarrollar y

¹⁴⁸ La relación entre la homogeneidad y la semiótica se presenta en los primeros niveles de definición de la disciplina. Por un lado en la comprensión de la significación como articulada y el sentido como direccionado. La búsqueda por una homogeneidad sustenta la teoría. (Cfr. Fontanille 2006: 24)

¹⁴⁹ En palabras de Michael Hardt (2004), la semiótica estructural era incapaz de reconocer al ser del signo como una dinámica productiva presente, sino entendiéndolo como cascaron que representa una “causa ausente”: “La insistencia de Deleuze en la temática de la expresión constituye una polémica contra la semiología sobre bases ontológicas. Un sistema de signos no reconoce al ser como una dinámica productiva; no nos ayuda a comprender al ser a través de su genealogía causal. La "causa ausente", que sustenta gran parte del discurso estructuralista y semiológico francés de la década de 1960, niega un fundamento ontológico positivo. En cambio, una teoría de la expresión procura que la causa esté presente, procura hacernos retornar a un fundamento ontológico exponiendo claramente la genealogía del ser.” (Hardt 2004: 140)

complejizar dicha asunción en tanto heterogeneidad del signo en tres sentidos (Deleuze 2009c: 52): (i) en tanto el signo comporta y *expresa* (no representa) las sensibilidades o intensidades producidas por un encuentro o acontecimiento. (ii) En tanto pierde homogeneidad con su referencia-causa, sus sensibilidades son distintas a las sensibilidades originarias del acontecimiento. El signo tiene densidad y peso distintos a los de su causa productora. (iii) Finalmente, en tanto la respuesta que tienen los individuos que interactúan con lo intensivo del signo, sea diversa, abierta y múltiple. “La respuesta no se parece al signo” (Deleuze 2009c: 52). Estos tres aspectos concretan la heterogeneidad del signo como concepto en el sistema de pensamiento deleuziano y compondrán los siguientes apartados por desarrollar.

3.2. La intensidad y el campo de fuerzas: radicalidades del signo

Sobre la disquisición del signo como expresión de una sensibilidad o intensidad del acontecimiento, es importante una siguiente precisión previa al desarrollo de su *heterogeneidad*. Si bien parecen estar emparentados en el sentido común, el concepto de *fuerza* (encuentros) y el de *intensidad* (efectos) implican tareas específicas y, por tanto, distintas¹⁵⁰ dentro de la *lógica del signo*: “(...) porque el signo es sensación o afecto, surgimiento de un nuevo punto de vista, ejercicio sobre un sujeto cualquiera. La noción misma de afecto remite a una lógica de fuerzas” (Zourabichvili 2011: 54-55). Por un lado, la *intensidad* es la sensibilidad como aquello no-pensable o virtual que es parte de la vivencia con el fenómeno. Por otro lado, *la fuerza* es la efectuación o actualización de lo no-pensable orientada a la coalición que compondrá el *acontecimiento*.

Las **fuerzas** se entienden solo en relación de coalición con otra fuerza¹⁵¹. Dicha violencia produce efectos de sentido o signos que permiten descomponer los cuerpos no con el propósito de aniquilar su

¹⁵⁰“The term can be differentiated from force in that forces engender the relations that produce bodies, while intensities concern fluctuations or thresholds *within* bodies.” (Genosko, Watson & Young 2013: 167)

¹⁵¹ Cfr. Deleuze 2002: 14-15

constitución, sino con la orientación de construir nuevos *organismos*¹⁵² y pensamientos. La brecha que antes del encuentro existía entre los cuerpos es orientada a una relación por fuerzas que los comunica y vincula. De aquí la importancia del signo en esta interrelación. Deleuze insiste que el signo es aquello que recorre la interacción de las fuerzas y los cuerpos permitiendo una comunicación, un tránsito. Si un cuerpo crea una sombra al estar frente a mi cuerpo, por ejemplo, dicha sombra no solo indicará la acción de una fuerza intrusiva sobre la mía, sino también *marcará* el límite mismo del cuerpo del otro sobre el mío. En este sentido, la sombra es un signo en tanto expresa el límite, linde y brecha de los cuerpos. Los signos funcionan por tanto como fenómenos que “actúan en una superficie de los cuerpos, siempre entre dos cuerpos. La sombra siempre está en el linde (...)” (Deleuze 2009a: 195). Si la fuerza es la orientación de los cuerpos, estos, al encontrarse y coalicionar, componen un signo.

Pero la sombra es ante todo un efecto de luz, de intensidad. Conciérne a la *intensidad*, variación sensible y virtual, la dación de singularidad al signo en este proceso de encuentro de *fuerzas*. Es lo intensivo, como sensibilidad y variación, lo que construye, por asimetría y por vibración, *umbrales-niveles* dentro de los cuerpos, es decir, la intensidad hace del organismo una fluctuación y fulguración: “El cuerpo sin órganos [el cuerpo en la experiencia del acontecimiento] se opone menos a los órganos que a esa organización de los órganos que se llama organismo. Es un cuerpo intenso, intensivo. Está recorrido por una onda que traza en el cuerpo los niveles o los umbrales de acuerdo a la variación de su amplitud. El cuerpo ya no tiene órganos, sino umbrales o niveles” (Deleuze 2009b: 51). Pero la intensidad no solo singulariza a los cuerpos. La diferencia, como diferencia de sensibilidad o intensidad de lo vivible, es aquello que singulariza también al fenómeno que aparece por el encuentro de cuerpos y fuerzas, dotándolo de una dinámica de niveles y vaivenes que explican su orientación y estética. En otras palabras, es la intensidad lo que permite el movimiento del signo. Regresando al ejemplo de la sombra, y habiéndola definido como efecto de la superposición de un cuerpo sobre otro, asentíamos que también era un efecto de luz. Esto

¹⁵² “Aquí está lo que hay que comprender: la onda recorre el cuerpo; en tal nivel se determinará un órgano, según la fuerza encontrada; y este órgano cambiará, si cambia la propia fuerza, o si se pasa a otro nivel” (Deleuze 2009b: 54)

implica que el signo, la sombra, tiene una sensibilidad, una intensidad variable (muy opaca o muy débil, por ejemplo) diferente a la del cuerpo que la genera y, por tanto, poseedora de su propia estética, su propia negrura, materialidad y composición.

Un encuentro de fuerzas, un acontecimiento, puede producir un signo que permitirá ampliar el pensamiento y abrir la creación solo en la medida en la que este exprese la intensidad de lo no-pensable, experiencia viva que lo singulariza de otras huellas o fenómenos. En este sentido se vinculan *fuerza e intensidad*. Ahora bien, la distinción entre ambos conceptos nos habilita a responder sobre su relación con lo heterogéneo. Deleuze vincula la *heterogeneidad* con el signo en tanto este no solo implica a las fuerzas que lo componen, sino a la intensidad que expresa. Desarrollemos a continuación esta relación.

Por un lado, **en relación a la intensidad, lo heterogéneo del signo se encuentra en su disparidad**, aquello que llamaba Deleuze *asimetría de lo sensible* (ut supra. Cap. II). Decíamos, en primer lugar, que el signo implica lo heterogéneo en tanto *expresa* las sensibilidades o intensidades de un encuentro o acontecimiento. Esto significa que existe una relación entre lo heterogéneo y las intensidades que caracterizan la expresión y que es explicada por Deleuze a través de los conceptos de *metaestabilidad*, *disparidad*, *asimetría* o *'diferencia de intensidad'*. En la filosofía deleuziana, como hemos apuntado en los capítulos precedentes, no importa el reconocimiento de los signos y sus referentes lógicos, ni mucho menos ahogarlos en aras de la significación presupuesta como sinónimo de respuesta del signo (Capítulo I); lo importante es la aproximación a la sensibilidad que se encuentra animando a los signos, su estética intensiva 'invisible' o imperceptible que posibilita la efectuación de un signo (Capítulo II). Ahora bien, dicha intensidad o sensibilidad no puede ser abordada desde la homogeneidad o uniformidad de la *forma* y del *entendimiento* en tanto que anularía su naturaleza cambiante. Se trata más bien de acercarnos a la intensidad teniendo en cuenta que esta se encuentra en constante *modulación* de su propia heterogeneidad; es decir, lo intensivo no es más que las diferentes tensiones y violencias entre sus variaciones, entre lo alto y lo leve, lo fuerte y lo débil, lo definido y lo indefinido, en otras palabras, no el *caos* y *cosmos* en

irresoluble contrariedad, sino del *caosmos*¹⁵³ como campo que acoge la tensión entre ambos. Así, se habla de un binarismo en Deleuze no en tanto dialéctica o lógica de opuestos, sino como *asociación*, como fenómeno que acopla una heterogeneidad: “Las máquinas deseantes son máquinas binarias, de regla binaria o de régimen asociativo; una máquina siempre va acoplada a otra. La síntesis productiva, la producción de producción, posee una forma conectiva: «y», «y además»” (Deleuze y Guattari 1998: 15). Dicho esto, signo es aquello que comporta lo dispar de la intensidad.

Deleuze no señala que el desarrollo de la intensidad acogida en el signo se resuelva en la dialéctica de una indefinición *opuesta* a la determinación o definición del fenómeno. El filósofo piensa más bien en *modulaciones, flujos o ritmos* intensivos expresados por el signo: “(...) el ritmo se plantea entre dos medios, o entre dos entre-medios, como entre dos aguas, entre dos horas, entre perro y lobo, *twilight* o *zweilicht*” (Deleuze y Guattari 2012: 320). El ritmo, sea como intensidades musicales, poéticas o pictóricas, es la figura o movimiento de la intensidad que *asocia lo dispar*. A propósito de esto, dice Alfredo Gonzalez Prada comparando la versificación clásica de *rima perfecta*, respecto del *polirritmo sin rima*, antecesor del *verso libre* presente en la poesía moderna de su padre Manuel:

“En el **polirritmo** de González-Prada, la **armonía** total no proviene, como en el poema clásico, de la repetición de las **melodías semejantes** de cada verso, sino de una sucesión de **melodías diferentes**. Quiere decir: versos de distintos metros, cuya artística disposición constituye la armonía total del poema” (González Prada 1977: 112).

Asumimos la interpretación de González Prada como un ejemplo de lo que pretende Deleuze al decir que el signo comprende lo dispar de la intensidad. Si, por un lado, la armonía entendida como la repetición de semejantes nos conduce a lo homogéneo, al acomodo del signo (palabras rimadas) por su sonido similar en la rima perfecta, la armonía en la poesía simbolista, la del *verso libre*, por otra parte, es la sucesión o repetición de lo diferente, la heterogeneidad acogida por las palabras-signos en la poesía que van formando un verso libre de rima y apoderado por el ritmo. Así también, en la pintura, la de Gustav

¹⁵³ Cfr. Deleuze 2011: 212

Klimt¹⁵⁴, por ejemplo, se revela la figura como fenómeno de lo diverso, conteniendo una definición del rostro, de los detalles faciales realistas de una mujer que prontamente son diluidos en trazos que se pierden fundiéndose en el fondo dorado. La figura, el signo, en estos ejemplos, comporta así lo diverso, la tensión de lo determinado e indeterminado. Dicho de otro modo, si la *estabilidad* es el registro de la identidad, de la permanencia y la quietud que permiten un acercamiento al signo como categoría formal presta al análisis del discurso, la *metaestabilidad*¹⁵⁵ es, por el contrario, el principio del devenir, la transformación y creación en tanto su variación implica un cambio, una vibración de intensidad que continuamente nos revela distintos ritmos y *tempos* conforme se desarrolla, en suma, una *heterogeneidad de lo vivo*.

Por su carácter representacional, la semiótica estructuralista no puede atender esta realidad sensible, heterogénea y *metaestable* del signo, por lo que este es definido en tanto relación de representación lógica de opuestos entre un significante y un significado¹⁵⁶, entre la cosa y su representación-signo, entre lo nouménico y lo fenoménico o finalmente como dato estadístico de un fondo social. Ante esto, la vida (LA inmanencia) se propone como matriz de intensidad que produce al signo en tanto *efecto y expresión* en movimiento dispar por su fulguración sensible pero también como elemento que nos permite pensar en futuras asociaciones. **De aquí la otra heterogeneidad del signo sea relativa a la fuerza.** El signo actualiza un acontecimiento que compone, finalmente, un *plano de inmanencia*, una respuesta de pensamiento y acto que han germinado por la violencia de un signo. Si la sensibilidad o intensidad es un registro que, durante todo el proceso productivo del signo se han convertido en punto de partida de una

¹⁵⁴ Tenemos en mente a *La dama de oro* (Adele Bloch-Bauer I, 1907, Óleo sobre lienzo 138 x 138 cm.).

¹⁵⁵ “En primer lugar, las singularidades-acontecimientos corresponden a series heterogéneas que se organizan en un sistema ni estable ni inestable, sino «metaestable», provisto de una energía potencial en la que se distribuyen las diferencias entre series. (La energía potencial es la energía del acontecimiento puro, mientras que las formas de actualización corresponden a las efectuaciones del acontecimiento.)” (Deleuze 2011a: 136)

¹⁵⁶ “Existen grandes diferencias entre semejante lingüística de los flujos y la lingüística del significante. La lingüística saussuriana, por ejemplo, descubre claramente un campo de inmanencia constituido por el “valor”, es decir, por el sistema de las relaciones entre elementos últimos del significante; pero, además de que este campo de inmanencia supone aún la trascendencia del significante (...) (Deleuze y Guattari 1998: 249)

ontología distinta, también permite una serie de otras conexiones y construcciones que amplifican nuevas formas de pensamiento en resonancia a una vida sensible e intensa.

Con ello, expresión es también violencia. Para amplificar el pensamiento, los signos se producen como parte de un acto violento o disruptivo que hace sensible al cuerpo¹⁵⁷ permitiendo al pensamiento fundir su identidad en la variabilidad continua de la intensidad de una experiencia vivida. Si el signo expresa una intensidad inmanente no es porque por-sí-mismo se comprometa a ser una fuente ininterrumpida de expresión, sino, por el contrario, su emergencia (o actualización), su ser-signo, responde a una constitución violenta que lo ha compuesto. Apuntamos dicha violencia en dos sentidos: en tanto se presenta en la creación del signo como en el pensamiento que el signo posibilita. Por un lado, signo no es un fenómeno dado *ex nihilo*, sino elemento efectuado por el choque de *fuerzas* que pueblan el mundo. El signo permite la comunicación entre los cuerpos que se encuentran (y, por consiguiente, sus series y mundos), por lo que será considerado como fenómeno que cose la brecha entre estos permitiendo el tránsito dinámico de sus mundos. Así, el fenómeno comprende la *heterogeneidad* porque vincula y comporta las fuerzas de los cuerpos que producen un acontecimiento: “El fenómeno es un signo, es decir, lo que fulgura en ese sistema a favor de la comunicación de los elementos dispares (...) todo fenómeno es compuesto, porque las dos series que lo bordean no solo son heterogéneas, sino que cada una está compuesta por términos heterogéneos” (Deleuze 2009c: 333) Es debido a esta consideración que el signo (una cicatriz, figura o palabra, por ejemplo) es registro vivo de un encuentro de cuerpos que se expresan en él, cuerpos que tras un encuentro violento, un acontecimiento, logran conectarse y ensamblarse. Pero también, como segundo movimiento, la condensación de estos choques violentos o acontecimientos le permite al signo crear otros eventos, otras posibilidades de pensamiento. De aquí su otra implicación de heterogeneidad: no solo lo que el signo comporta es heterogéneo, la *intensidad*, sino también la respuesta

¹⁵⁷ En la ‘Unión obrera’ (2011) Flora Tristan nos enseña que, para lograr la unión o agrupación, los signos no deben halagar, sino ser francos, severos, radicales y violentos. Es preciso ser violentado por los signos y por los acontecimientos que estos implican para destruir la identidad hegemónica y hacer-diluir el propio cuerpo en las voces que transporta el signo femenino. Dice Flora Tristán; “Cuando se quiere curar una llaga, uno la descubre para examinarla bien; luego se corta por lo sano y ella se cura”. (Tristán 2011: 73).

de los individuos en tanto *fuerzas* que interactúan con el signo se compromete a la diversidad, apertura y multiplicidad.

Para Deleuze, la violencia del signo contra un cuerpo no tiene una connotación negativa o moral *a priori*; el pensamiento violento supone siempre la ruptura positiva que permite pensar, el encuentro de fuerzas que permite no solo la creación de conceptos, sino la emergencia de otros signos y de una estética alterna a aquella que fue perturbada. Así, la violencia del signo sobre otro cuerpo permite la emergencia de un *Cuerpo sin Órganos*¹⁵⁸, cuerpo desorganizado, irreflexivo, anárquico, improductivo y por tanto intensivo, sensible y turbado. Queda entonces pensar si dicha heterogeneidad implicada en el signo no altera su propia estética, en otras palabras, si al ser un transportador de intensidad y fuerza ligadas a lo heterogéneo, el signo llega a distorsionarse y, por tanto, a adquirir una estética diferente a la intensidad y fuerza que comporta.

3.2.1. Pliegue, movimientos del signo

Para aproximarnos a este concepto de *plegamiento*, consideraremos una imagen extraída de una intervención (en sentido deleuziano) a Saussure que efectúa Jean-Claude Milner, quien deforma un ejemplo dado por Saussure en el *Curso de lingüística general*:

“(…) en ausencia de viento, la superficie de una napa de agua es absolutamente lisa; pero basta un poco de viento (…) para que unos pliegues se dibujen en ella (…) Podemos extremar la analogía: sostener que la onda tomada en sí misma se descompone para el pensamiento en brisa y en agua (relación necesaria entre la existencia del viento y la existencia del agua: no hay onda si uno de los dos elementos falla). En cambio, la brisa tomada en sí misma sopla generalmente en línea recta y no de manera ondulatoria; en cuanto al agua tomada en sí misma, tiende a la inmovilidad; en síntesis, la forma de la onda no es análoga ni a la “forma” del viento ni a la “forma del agua

¹⁵⁸ En el concepto de ‘germen’ del filósofo peruano Antenor Orrego, se concreta esta misma ontología del encuentro como un proceso de desgaste, dice el filósofo: “Hemos afirmado, asimismo, que como decantación vital de esta doble desintegración, ha surgido la presencia dinámica de dos clases de gérmenes históricos (…)” (Orrego 2004: 270). Para Orrego, el encuentro entre culturas o cuerpos, supone la desintegración de estos solo en la medida que sus esquilas se orientan a nuevas composiciones culturales, a creaciones siempre vitales.

(relación arbitraria). Es más: es ilusorio creer que una onda pueda existir aisladamente; hay que considerar el conjunto (...)” (Milner 2003: 37)

En la *lógica del signo* de Gilles Deleuze, mar y viento son fuerzas dinámicas de LA inmanencia¹⁵⁹, ambos, en su extrema virtualidad, son materia intensa en movimiento; por un lado, el viento tiende hacia múltiples direcciones y ritmos (fuertes y débiles) que se componen finalmente en una; por el otro lado, el mar es tormenta de altos y bajos que tiende a su anulación temporal. De no existir el encuentro, la superficie de una napa se mantendría lisa, imperturbable, una línea recta en la topología, sin un encuentro o fuerza que forme una onda, un pliegue: “(...) por sí solo, el cuerpo seguiría la recta tangente.” (Deleuze 1989: 22). Con ello, el encuentro entre ambas fuerzas heterogéneas y disímiles (mar y viento) produce una multiplicidad de pliegues y *ondas de movimiento intensivo* en la superficie (ondas) que se comunicarán con otras ondas o pliegues. Así, el signo, la onda, es un pliegue porque, al acoger en su naturaleza el encuentro entre mar y viento, su forma se distorsiona, se encorva en una onda, en una vibración que consume tiempo y espacio. El signo *implica* o *alberga* el acontecimiento, ya que si representa, tanto onda y viento, onda y mar, tendrían una relación ausente, como análoga (la ola es al viento), semejante (la ola es metáfora del encuentro) y/o recíproca lógicamente (la ola se encuentra determinada inevitablemente por el encuentro). Lo mismo podríamos decir de las palabras, signos lingüísticos que se encorvan porque *engloban* un sonido más o menos intenso, o una cantidad (silábica, métrica, extensiva) que se *arquea* porque envuelve una intensidad (acento, por ejemplo, encorva las sílabas en largas o breves). El plegamiento se entiende como un embarazo del signo que, como toda gestación, altera la estética del portador. Por tanto, un signo no es algo fijo ni teórico. **Es el fenómeno en movimiento intensivo que envuelve un encuentro.** Queda por preguntarse por las implicancias de considerar al signo como continente o envoltura.

¹⁵⁹ La metáfora del océano y las olas nos parece pertinente en la explicación de la intensidad y el signo ya que tiene precedencia filosofía no solo en autores como Milner y Deleuze sino también en Nietzsche y Klossowski: “(...) se trata siempre de la misma fluctuación: es decir, la onda en el sentido concreto (recuérdese, de paso, la importancia del espectáculo de las olas de mar para la contemplación nietzscheana)” (Klossowski 1986: 68)

Si el signo expresa lo no pensable, la sensibilidad, es porque implica la intensidad del encuentro, enrolla y envuelve a la intensidad del acontecimiento, lo cual implica que su materialidad adquiere una estética particular. Deleuze ejemplifica esto con el dibujo claroscuro¹⁶⁰. En este tipo de trabajo artístico, “los signos son efectos de luz en un espacio atestado de cosas que van chocando al azar” (Deleuze 2009a: 196). Así, si el signo no es una sombra como ausencia de luz, sino en tanto *efecto de luz*, es decir, en tanto la luz provoca variaciones de esclarecimiento como oscurecimiento, Deleuze dirá que este proceso del claroscuro en el que la sombra indica, retiene o engloba la potencia de luz hace de la sombra misma un *pliegue* en tanto que la luz contraída en la sombra le otorga una singularidad, le da tonos, niveles; en suma, la convierte en ritmos o inflexiones de intensidad. Con ello, un pliegue es en principio una diferencia o acento, pero también, un doblez creado por el acontecimiento, el resultado del encuentro de fuerzas y cuerpos. Pensemos en el viento y la superficie del mar que forman un doblez, una onda. Pensemos que esta onda es una diferencia que se encuentra en movimiento de la cual brota una intensidad marítima, fuerzas reactivas y activas del mar (conocemos ondas fuertes como débiles orientadas a una orilla). Plegar, por tanto, es un proceso de efectuación y no de representación de una diferencia; es decir, se busca expresar en el despliegue de la onda de agua (como naturaleza, pero también de un cuerpo, de un sujeto, de un recuerdo) una intensidad de fondo que recorre el horizonte de una topología, en este caso, oceánica.

Deleuze introduce el concepto de pliegue dentro de las investigaciones sobre Leibniz y el barroco donde el plegamiento se lleva al infinito en dos direcciones concretas, un plegamiento de la *materia y otro del alma*. Por un lado, los *pliegues de la materia* son organizados en LA inmanencia pura, lugar de vida no orgánica, materia informe y de fuerzas mecánicas. Ahora bien, un encuentro de dos masas heterogéneas o corporalidades inorgánicas que envuelven plegamientos (“Pliegues de los vientos, de las aguas, del fuego y de la tierra, y pliegues subterráneos de los filones en la mina.” (Deleuze 1989: 15)) provoca distintas formaciones orgánicas productos de estos encuentros, formaciones que no se asimilan a los pliegues

¹⁶⁰ Cfr. Deleuze 2007c

productores: “Inorgánica y orgánica, la materia es la misma pero las fuerzas activas que actúan sobre ella no son las mismas.” (Deleuze 1989: 16). Dicho de otro modo, las fuerzas activas o plásticas intervienen en la indeterminación o materia inorgánica y hacen devenir organismos, materia orgánica que se actualiza por la provocación de fuerzas exógenas o, como decíamos, plásticas: “(...) siempre hace falta una determinación externa, o la acción directa del ambiente, para pasar de un nivel a otro (...)” (Deleuze 1989: 17). Dichas fuerzas externas son orientaciones de cuerpos exógenos a nosotros (y a los otros) que nos interpelan abruptamente produciendo en el organismo pliegues o signos, conectando y construyendo nuevas composiciones y pliegues.

Expresar algo no es sinónimo de representar sino de plegar implicando lo no pensable, lo indeterminado e indefinido. La figura del pliegue le permite a Deleuze tener un contacto más próximo al movimiento y a la vinculación del fenómeno con el todo (sustancia al modo de Spinoza). El pliegue, lo vemos, no se opone al todo, sino que se produce de este, lo expresa (como aquel atributo de Spinoza), lo arrastra en su plegamiento, lo extrae. En este sentido, un relámpago, como signo-fenómeno, es un pliegue en la medida en que se conecta con su “fondo” indeterminado, con las nubes grises que se expresan sin hacer del relámpago un hijo análogo y determinado representativamente a su movimiento.

Si consideramos en principio al signo como pliegue, lo es no solo en tanto que el signo implica o pliega (y se pliega por) una indeterminación, sino también en la medida que permite y estimula la comunicación entre otros pliegues, entre otros fenómenos-signos. Presentamos entonces dos dimensiones o funciones del signo en Deleuze: por un lado el *signo-pliegue* en tanto expresa, comporta una *diferencia* y, por otro lado, *signos-conectivos* que se producen en la explicación de esa diferencia en otra, permitiendo conectar los pliegues. *Contracción y dilatación* son los dos movimientos del signo. Dicho esto, un signo no solo es pliegue, sino que principalmente, es un *despliegue* que se produce en la comunicación con otros plegamientos, comunicación y agencia de los signos unos con otros. Es esta relación intensiva y conectiva la que produce el pensamiento creativo. El sentido del signo es la *expresión* no porque envuelva y retenga

la indeterminación de la vivencia, sino porque la expresión es *desplegamiento*. En la medida que se despliega, el signo-pliegue se hace acto, deviene en una expresión y acción, acto de desplegarse que motiva un nuevo plano de inflexiones (plano de inmanencia) posterior: “(...) [el despliegue] no es, ciertamente, lo contrario del pliegue, ni su desaparición, sino la continuación o la extensión de su acto, la condición de su manifestación” (Deleuze 1989: 51) En otras palabras, no solo el signo mismo es pliegue, sino, en tanto deviene (entra en movimiento o se despliega) se convierte en un pliegue particular, uno que emana signos permitiendo otro tipo de comunicación con otros pliegues.

Las ondulaciones o despliegues del signo no recorren el espacio solos, sino, podríamos decir, en manada, plegándose de muchas maneras y conectándose con otros pliegues (“Se dice que un laberinto es múltiple, etimológicamente, porque tiene muchos pliegues” (Deleuze 1989: 11)). Si, como dice Deleuze, el laberinto es múltiple, lo es en tanto *el despliegue* de las singularidades expresadas en los signos *se entienden como movimientos intensivos que apuntan a su heterogeneidad, en la medida que convoca una construcción simultánea y heterogénea con otros signos*. Por tanto, si un pliegue-signo se complica y explica en otro pliegue, no lo hace en un movimiento lógico. Su conexión no es secuencial ni de sucesión formal cuantitativa (1+1+1...), pues de ser así el signo sería solo un número y herramienta lógica predispuesta a una mecánica y operatividad. Por el contrario, en tanto implica una variación intensiva, el signo dispone una construcción ecléctica, relación de la sensibilidad que compone sin restricción un plano de pensamiento. Dicho de otro modo, el signo expresa una diferencia (sensibilidad) no cuantificable en cantidades extensivas ni aprehendidas en sucesión (*partes extra partes*; 1+1+1), sino *ondulaciones intensivas* aprehendidas en la instantaneidad de una experiencia o acontecimiento: “No obstante, un simple cambio orgánico métrico no explicaría la diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico (...)” (Deleuze 1989: 18). Plegar no es un acto fijo medible en la extensión que desembocaría en una pertinencia técnica del signo en las ciencias o en la propia filosofía, sino el movimiento de una experiencia que invoca otros movimientos o plegamientos. Desde esta perspectiva, el signo se nos

presentaría como un fenómeno que no solo ejercita la tensión y la distensión de una intensidad ingobernable, sino como un fenómeno que posibilita el acto, la acción y la construcción.

3.3. Intervalo: nacimiento y despliegue del signo

Al ser pliegue de lo vivible, el signo expresa y contiene una diferencia e intensidades que lo empujan a desplegarse y conectarse con otros pliegues, otros signos. El relámpago que se produce como pliegue de electricidad tras el choque de nubes en un fondo tormentoso e indeterminado rebota y se conecta con la tierra, la onda en movimiento en la superficie del mar que golpea la roca, la meseta que surge en el desierto que crea vida y, finalmente, la subjetividad larvaria sin sujeto como forma plegada y producida por un acontecimiento. El pliegue es la forma o el producto del encuentro de fuerzas que propicia a su vez otras inflexiones, otros plegamientos y despliegues. Ahora bien, si el signo se pliega es porque engloba y expresa una indeterminación del acontecimiento y, por tanto, podemos decir, que su naturaleza *es* la de dicho acontecimiento productor. Dicho de otro modo, el signo contiene la intensidad del acontecimiento. Si el signo es lo que es –dice Deleuze–, se debe a que expresa la intensidad del acontecimiento inmanente, ya que engloba su encuentro, su producción. Desde su perspectiva ontológica el signo es efecto del acontecimiento ya que se encuentra en él como “inmanado”¹⁶¹. Si en una experiencia estética, por ejemplo, el cuerpo es violentado y forzado a pensar por una obra artística, lo es en tanto esta última implica y expresa un plano de potencias de la producción de la obra. Dicho de otro modo, es la sensibilidad de su producción y el proceso de creación los acontecimientos intensivos que se encuentran contenidos y potencialmente expresados en la materialidad estética de la obra y de sus signos.

¹⁶¹ Deleuze rechaza la *causa emanativa* para adscribir la *causa inmanente* de Spinoza: “Una causa es inmanente, al contrario, cuando el efecto mismo es «inmanado» en la causa en vez de emanar de ella. Lo que define la causa inmanente, es que el efecto está en ella, sin duda como en otra cosa, pero está y permanece en ella. El efecto no permanece menos en la causa que la causa permanece en ella misma. Desde este punto de vista, jamás la distinción de esencia entre la causa y el efecto será interpretado como una degradación.” (Deleuze 1978: 167)

Por ello, Deleuze no asume una dialéctica entre el todo y la parte, sino propone una relación entre contenido-continente como continuo entre lo virtual y lo actual. En otras palabras, lo absoluto indiferenciado o LA inmanencia, sus intensidades y materias no-pensables son aquello *contenido* por el signo que, en función de *continente*, no pierde nada de dicha vida. Al asumir la relación todo-parte o causa-efecto en la filosofía de Gilles Deleuze, estaríamos desconectando a los signos de este fondo que opera como un todo de sensibilidades e indeterminaciones. Entonces, en vez de apreciarlos como *partes* de dichos procesos, comenzaremos a considerarlos como un *todo* acabado que es preciso formalizar y que en sí mismo (autorreferencial) dará las directrices de su sentido. Empero, el signo no es un *todo-contenido*, sino una *parte-continente*, expresiva de una totalidad múltiple y dinámica, *parte-continente* de un *todo-contenido* que permite, en su expresión, experimentar con la naturaleza de la causa indefinida y no solo indicarnos la afección de nuestro propio cuerpo violentado. Ahora bien, si el signo expresa la inmanencia y el pensamiento capta el movimiento de LA inmanencia a través de los signos. ¿Esto quiere decir que el signo recae nuevamente en su condición referencial? ¿Podemos decir que el valor del signo es lo que ‘guarda’ y que su rol es ser cascara de una esencia indeterminada que lo valida? Deleuze parece provocar una respuesta:

“Cuando una parte vale por sí misma, cuando un fragmento habla en sí mismo, cuando un signo se alza, puede ser de dos maneras muy diferentes: o bien porque permite adivinar el todo del que está extraído, reconstituir el organismo o la estatua a los que pertenece, y buscar la otra parte que se adapta a él; o bien porque, al contrario, no existe otra parte que le corresponda, ni totalidad en la que pueda entrar, ni unidad de la que haya sido arrancado y a la que pueda ser devuelto.” (Deleuze 1995: 117)

Siguiendo a Deleuze, un signo habla por sí mismo, es decir, tiene valor, cuando posee una estética – plegamiento– que expresa el todo como su ineludible irreductibilidad, sin embargo, también puede valer por sí mismo en otro sentido: cuando es arrancado de aquello que lo unificaba al *todo-contenido* para convertirse en efecto autónomo y autorreferencial. Lo que se discutirá en la presente sección es que pese a esta naturaleza indeterminada compartida entre el signo y el acontecimiento, entre el signo y la vida inmanente, se guarda una distancia entre ambos, una brecha que hace desemejante la producción del producto: “El concepto es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente

no se confunde con el estado de cosas en que se efectúa.” (Deleuze 2013: 26). Si bien lo contenido y lo continente comparten la indeterminación, la sensibilidad y lo no-pensable, entre ambos persiste también una disparidad. Entre signo y acontecimiento se comparte una sola naturaleza más no se confunden en la medida que persiste un *intervalo* que los aleja de un determinismo de uno sobre otro. Así, a través del concepto de *intervalo* nos ocuparemos en esta sección de las modulaciones de estas diferencias entre el signo y el acontecimiento con el fin de pensar el valor y estética del signo, su condición de pensamiento pero también de su autonomía y autoreferencialidad cuando es radicalmente separado del acontecimiento.

Hemos abandonado a lo largo de los primeros capítulos sobre la concepción del signo como aquello que representa un referente¹⁶² (naturaleza distinta) para aproximarnos a un fenómeno que expresa y hace legible una potencia (una sola naturaleza) con la que se confunde. Si en la tradición representacional, la naturaleza del signo y la del referente difieren; es decir, son instancias de distinta índole y de distinta naturaleza, el signo en Deleuze asume otra dirección. El filósofo presenta al signo como fenómeno que expresa y se funde con la naturaleza del acontecimiento productor sorteando *correspondencia*, *determinación* y *lógica de causa-efecto* entre ambas instancias. Deleuze apuesta por la singularidad de cada evento: “Solo el estado [la afección] pertenece a la esencia, en cuanto que expresa una cantidad absoluta de realidad o de perfección que no es posible comparar con la de otros estados” (Deleuze 2009c: 52). Por ejemplo, pese a que la expresa, la obra artística no es igual al acto preciso de creación que desorganizó al artista creador ni lo será respecto de los planos de pensamiento que, como oleajes, surjan de su experiencia:

“En este sentido, la obra de arte constituye y reconstituye siempre el comienzo del mundo, pero también forma un mundo específico absolutamente diferente de los otros, y envuelve un paisaje o lugares inmatrimales por completo diferentes del lugar de donde los hemos tomado.” (Deleuze 1995: 115)

¹⁶² Dentro de este proceso semiótico peirciano, es el referente (objeto, mundo real) el que determina al signo y a la representación, mientras que el signo determinará posteriormente al interpretante o significado (Cfr. Niño 2008: 33), tal como lo comenta el peirciano colombiano Douglas Niño: “Ha habido alguna controversia acerca de lo que significa aquí determinar (...) sin embargo, pienso que ese ‘determina’ hay que entenderlo en el sentido propuesto por Hulswit (...): El objeto es condición necesaria para el Representamen [signo], es decir, no habría Representamen si no hubiese habido Objeto.” (Niño 2008: 33).

Si el signo en la representación, aquel que le debe al referente su ser cascarón, es considerado un fenómeno ligero, sin peso ni valor en sí mismo¹⁶³, ya que su única función es señalar un referente. En la lógica deleuziana, por el contrario, el signo ‘pesa’ porque su materialidad implica la intensidad, tiene densidad porque en la técnica que lo efectúa se encuentra su crepitación. Tiene valor porque sus modulaciones estéticas acogen vida plegada y contenida en el signo que se deja escuchar, vida que explota y estimula la vibración en el cuerpo que él mismo interpela o interviene. La representación diluye al signo hasta su inutilidad, mientras que Deleuze lo rescata al hacerlo *materia de expresión*. No obstante, dicha expresión no subsume al signo al determinismo de una causa productora. Si el signo se nutre y respira del todo inmanente es porque a su vez difiere de este, en tanto implica una variación de intensidad que no pertenece como tal a LA inmanencia. Nos referimos a que la fulguración expresada por signo es *distinta* a la fulguración de LA inmanencia ya que marcan sus distinciones en tanto difieren de tamaño cuantitativo, de cantidad cualitativa y de régimen o topología.

La relación contenido-continente es reaccionaria a una correspondencia íntima entre la causa-referente y el efecto-signo, entre realidad y saber, entre los cuerpos y el lenguaje. Hegel, por ejemplo, llama *idea* a la confluencia entre el concepto y la realidad [*reellste*], funcionando “como unidad del concepto y la realidad efectiva” (Hegel 1982: 246). Así, dirá que entre el *concepto* y el *objeto real* se vinculará indefectiblemente una *idea* que será aquella correspondencia que revela lo verdadero, legítimo y válido de la adecuación entre el objeto y el concepto¹⁶⁴. La pretensión de una adecuación entre una dimensión y otra (entre el concepto ontológico de hombre, por ejemplo, y la realidad social y corporal de hombre) es un

¹⁶³ Insiste la semiótica, esta vez con Coquet, sobre la falta de valor del signo: “(...) un signo aislado (o como dice el mismo Saussure, por provisión, una palabra (...)) no tiene valor en sí mismo, sino solamente por relación con los otros signos (palabra) del sistema” (Coquet 2011: 11)

¹⁶⁴ “No es difícil ver que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el concepto y el objeto, el ser para otro y el ser en sí mismo, caen de por sí dentro del saber que investigamos, razón por la cual no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación nuestros pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lograremos considerar la cosa tal y como es en y para sí misma.” (Hegel 1997: 57 - 58)

presupuesto de validez y legitimidad. Para enfatizar en la distancia y no en la adecuación, Deleuze provoca el concepto de *intervalo*. Para Deleuze no hay *adecuación* entre la causa y el efecto, entre la naturaleza conceptual y la realidad efectiva. Tampoco hay analogía, formalidad lógica *a priori* ni determinación previa (condiciones de posibilidad de sus causas) entre el acontecimiento y los efectos-signos. Los signos están en el acontecimiento expresando y compartiendo su naturaleza siempre en el intervalo y disparidad. Pensar que los acontecimientos condicionan y determinan al signo ignora no solo las variedades sensibles (la *diferencia*) y la singularidad del encuentro y su producción, sino la pertinencia del continuo entre lo *virtual* eventual y lo *actual* signico. Hay intervalo porque lo actual fulgura en distinción con su virtualidad; pero no hay polaridad, porque entre la efectuación y su irreductibilidad (virtual) hay un flujo continuo que los hace inseparables. Si el intervalo es relevante para este punto del estudio es porque hemos señalado la presencia de una intensidad que atraviesa lo contenido y lo continente, una *diferencia de intensidad, disparidad, metaestabilidad o desemejanza* entre el acontecimiento y los signos¹⁶⁵ que puede mantenerlos en relación contenido-continente como también desligarlos al punto de disociar su naturaleza.

Al introducir el concepto de *intervalo* en la presente investigación como una manera de dar cuenta del hiato entre acontecimiento y signo, nos hemos preocupado por pensar en las singularidades de los procesos, en cómo *acontecimiento, signo y pensamiento* constituyen engranajes de indistinta variación, de distinta materialidad comunicada a su vez por la misma intensidad de la producción. Como aquel ejemplo kantiano en que el sol endurece la arcilla pero al mismo tiempo, funde la cera¹⁶⁶, así también el intervalo produce la singularidad o diferencia entre el acontecimiento y el signo comunicados ambos por la vitalidad. Las fuerzas que entran en coalición y que pliegan los cuerpos, por ejemplo el sol y la cera, el sol

¹⁶⁵ Tal como se lo presenta en el tercer capítulo de la *Ética* de Spinoza, se habla de la afección como efectuación (inflexión, doblez) de un encuentro con alguna causa externa o fuerza. El signo-pliegue sería aquí una percepción o afección (*affectio*) que en su inflexión expresa directamente la fuerza de un cuerpo sobre otro, el acontecimiento productor en una duración en presente vivo.

¹⁶⁶ “La cera se derrite al ser iluminada por la luz solar, mientras que esta misma luz endurece la arcilla.” (Kant 2006: 606 / A 766-B 794)

y la arcilla, mantienen procesos distintos y responden a aspectos de organización disimiles. Decía Milner arriba que “la forma de la onda no es análoga ni a la “forma” del viento ni a la “forma del agua”; el intervalo supone diferencias y heterogeneidad distinta entre todo-contenido y parte-continente.

Pero no solo se presenta un intervalo entre el acontecimiento y los signos, también habrá un intervalo entre los signos y lo que ellos producen. Hay una brecha en el encuentro entre la fuerza-viento y la fuerza-órgano (cuerdas vocales) que no es ni análogo ni semejante a la materialidad y torsión de la voz, así también entre la voz y el pensamiento que esta puede producir. Una sombra, por ejemplo, en tanto signo, marca el linde y borde de un cuerpo con otro en tanto su oscuridad o esclarecimiento distan de la materialidad de los cuerpos que producen la sombra, así también el pensamiento que crea la sombra dista de ella misma: “(...) conocemos los cuerpos por su sombra sobre nosotros, y nos conocemos a nosotros mismos y nuestro cuerpo por nuestra sombra” (Deleuze 2009a: 196). Si el signo transita los límites e intervalos del encuentro de los cuerpos, así también entre el pensamiento y el signo que ha forzado a pensar hay una desemejanza, una no-familiaridad. No solo se presenta una brecha entre el signo y su causa productora, los planos de pensamiento que crean los signos en sus despliegues no encuentran homologación y correspondencia con la violencia del signo que forzó a pensar.

No se trata de que el intervalo desconecte al signo de esta corriente del todo inmanente. LA inmanencia como absoluto indiferenciado no tiene una pretensión de monopolio o colonización¹⁶⁷ sobre los múltiples planos de existencia. Por el contrario, la lógica del intervalo nos permite la distinción de las modulaciones de intensidad entre ambos procesos, fulguraciones y distribuciones de las intensidades que dotan de autonomía a los procesos. Solo expresando sus singularidades, las manifestaciones de existencia, los signos pueden ser heterogéneos y convocar con ello la heterogeneidad. En otras palabras, así como el signo surge del acontecimiento persistiendo en este intervalo para violentar al cuerpo, para des-

¹⁶⁷ El retrato de Badiou en “*El clamor del ser*” juzga a la filosofía de Deleuze por presunción de una instauración de lo Uno como colonizador o productor de lo múltiple. Sin embargo, la distinción de lo uno y lo múltiple, como vemos, no mantiene una relación dialéctica (todo-parte), como lo asegura el maoísta, sino en una relación contenido-continente regulada por el *intervalo*.

organizarlo, así también el pensamiento se gesta en intervalos entre el acontecimiento productor y los signos que lo producen, por lo que la producción de pensamiento rehúye a una determinación por un fundamento. De ser determinada por una causa, solo se reiteraría un saber predeterminado, una condición *a priori* de conocimiento y no aquello que permite al pensamiento aparecer disruptivo siempre a la *mitad* de una experiencia. Así, una brecha, un silencio ruidoso e hinchado surge augurando la creación de pensamiento a la *mitad*: “La esencia de una cosa no aparece nunca al comienzo, sino hacia la mitad” (Deleuze 2015: 15), es el estupor, el mal funcionamiento del organismo como intervalo creado por la violencia de un signo lo que permite un respiro, una no-determinación lógica entre este signo y el pensamiento venidero, la construcción de un plano de pensamiento. A esto Heidegger llamaba ‘*interés*’ de pensamiento, es decir, la capacidad para gestar pensamiento desde el intervalo y lo que posteriormente se gesta: “*Inter-esse* significa: estar mezclado y entre las cosas, estar en medio de una cosa y quedarse en ella”. (Heidegger 2005: 14). Así, el ‘hombre’ transita el intervalo por el signo antes de efectuar la creación y acción de pensamiento.

Decía el excelso filósofo peruano Antenor Orrego hablando de González Prada, “cuando estalla la voz potente de Prada se produce una suerte de vacío, de colapso o de estupor”. (Orrego 2004: 76) Primer intervalo: pensamiento-voz, la voz preñada del pensamiento creador y que, a su vez, difiere de este por sus entonaciones, modulaciones y tonicidades. Segundo intervalo: voz-pensamiento; la voz, como signo, permite en la expresión de la sensibilidad del pensamiento, el estupor en otros, la interpelación en otros cuerpos que generarían distintos planos de pensamiento heterogéneos. La voz de Prada, como insinúa Orrego, compuso planos distintos de pensamiento: plano-Vallejo, plano-Mariátegui, plano-Orrego, los cuales expresaron este mundo inmanente pradiano en la generación de los 20 y que, a la vez, difieren con este por la diferencia de intensidad, la singularidad de los pensamientos venideros. Así pues, brecha, vacío, fulgor, colapso, caída, anti-producción y estupor son las relaciones del signo con el encuentro de los cuerpos (la voz, el gesto, la palabra), *intervalos* que suponen la semejanza entre signo con el

acontecimiento productor, de aquí que Deleuze pueda ver en Lucrecio, Spinoza, Hume y Nietzsche¹⁶⁸ el mismo acontecimiento inmanente de una preocupación de vida que se ejecuta en diversos planos de pensamiento que difieren por su singularidad y efectuación.

Y, sin embargo, la *lógica del intervalo* no supone una desintegración del signo como parte de un todo inmanente. Al introducir un intervalo entre el efecto y la causa, no se desconecta al signo de la fuerza plástica y la materia que produce. De ser así, solo tendríamos un *intervalo negativo* que, en vez de reconocer diferencias de intensidad entre el signo y el acontecimiento, separa y aísla al signo de la sensibilidad productora. Siguiendo los estudios de Deleuze sobre Spinoza (Deleuze 2009a), *signos indicativos* los efectos físicos o sensoriales que solo indican la propia naturaleza del efecto, es decir, signos que nos impresionan y afectan, pero que no revelan su causa productora (Spinoza los denominará *causa inadecuada*). Los signos, desde esta perspectiva, serían puros efectos e impresiones que alteran a los cuerpos (mandatos, consignas, órdenes) en tanto se aíslan de la naturaleza intensiva de LA inmanencia al ser autónomos. La conciencia que se topa con esos signos será solo facultad que registra huellas e impresiones, mas no potencias del acontecimiento. Así el *intervalo negativo* toma a los signos para separarlos de lo intensivo contenido.

Hacer, por tanto, una gramática semiótica que se concentre solo en los efectos autorreferenciales del signo en el discurso solo insistiría en la formalización de una ciencia reactiva, en la construcción de un proyecto científico especializado en las huellas tomadas como un todo y no como una parte. Deleuze rechaza la ciencia reactiva, al encadenamiento lógico y al análisis contrafáctico de signos que anulan *intervalo* y tratan al signo como todo y no como parte¹⁶⁹. La lógica ontológica deleuziana insiste más bien en su

¹⁶⁸“(…) hay para mí un vínculo secreto entre Lucrecio, Hume, Spinoza o Nietzsche, un vínculo constituido por la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y las relaciones, la denuncia del poder, etc. (Deleuze 2006: 13)

¹⁶⁹ En su investigación sobre los *tocapus incas* presentada en el libro “*Los signos del imperio. La escritura pictográfica de los incas*” la antropóloga Gail Silverman señala que los signos incas refieren a un referente (blanco y negro refieren a la mazorca del maíz del mismo color). Partiendo de ello, vincula este proceso representativo

propia arenga, que pretende romper la lógica de la ciencia reactiva: al expresar la causa, el efecto-signo no es semejante a ella en tanto no es una copia o calco de la causa (fuerza). Si el cuerpo, por ejemplo, se enfrenta a un signo terrible, una tragedia que lógicamente podría disminuir posiblemente la potencia de ese cuerpo, el intervalo permite precisamente anular dicha correspondencia lógica¹⁷⁰, apostar por las potencias que fulguren distintas a las intensidades de la esencia: el intervalo es también espacio de creación y no de reproducción lógica: “Si se da un intervalo entre acción y reacción, ya no tiene encadenamiento directo de la acción sufrida y de la reacción ejecutada.” (Deleuze 2001c: 34) Es decir, la reacción no se encadena inmediatamente con la acción sufrida, siempre hay un abismo entre un signo y el acontecimiento que no los hacen comparables. Siempre un golpe y un acto creativo que no se confunden pero que pueblan en un movimiento orientado: “como las tribus que pueblan el desierto sin que deje por ello de ser un desierto.” (Deleuze 2006: 233).

Así pues, el signo no establece una cadena de secuencias de conocimiento lógico en su expresión; más bien, abre una estética de estupor que pretende comunicar y amplificar su intensidad en su conexión y construcción de pensamiento. El estupor y la no-producción del cuerpo, su reverberación o su silencio telúrico son intervalos que vibran hasta su conexión con un siguiente signo, brechas que se comunicarán con otros microuniversos y mundos por venir de pensamiento. El intervalo es, entonces, eso que quiebra la correspondencia lógica (por ello, es asignificante), el mal funcionamiento de la armonía, la antiproducción, el quiebre del organismo, en suma, efecto de la violencia de un signo y causa de signos

presuntamente incaico al hecho que todas las escrituras del mundo han desarrollado un sistema análogo a los chinos y egipcios. Así, la antropóloga valida a los tocapus como formas de escritura pictográfica. Si introducimos el concepto de intervalo de la lógica del signo deleuziana, podemos afirmar que el análisis de Silverman parte de una ontología negativa del signo que considera no intervalos de producción sino relaciones *a priori* entre una cultura y otra (entre los chinos, los egipcios y los incas), así como determinaciones externas como la escritura que le otorgarían valor al signo como tal, no por una cosmogonía particular o una materialidad incaica concreta, sino por una metodología contrafactual que los legitima. Así los signos incaicos son, a pesar de ellos, según Silverman, escritura.

¹⁷⁰ Dice Deleuze en su trabajo sobre Spinoza: “Por el contrario, cuando el estado exterior conlleva una disminución, solo puede encadenarse con otros estados inadecuados y dependientes, a no ser que nuestra potencia haya alcanzado aquel punto en que ya nada puede ponerla en peligro. En otras palabras, los estados de la esencia son siempre tan perfectos como pueden serlo, pero difieren según su ley de producción en la existencia (...)” (Deleuze 2009d: 52-53).

venideros¹⁷¹. No hay analogía ni semejanza entre el signo y el encuentro de fuerzas. Es más bien una expresión, una huella del encuentro que envuelve a su vez el sentido que se desplegará posteriormente. El signo no *representa* la causa, sino *expresa* el efecto, el acontecimiento del encuentro de cuerpos.

Al introducir lo que hemos denominado *lógica del intervalo*, Deleuze constituye una ontología del signo que rechaza todo relleno forzado que podamos hacer para construir una congruencia entre el acontecimiento y el signo, entre la causa productora y el efecto intensivo. El intervalo es la ontología vitalista que, en su indefinición, es incompatible con aquella concepción representacional del signo, que busca, por el contrario, completar las brechas. Esta es precisamente la diferencia de composición del signo en Deleuze frente a la '*contraciencia*' del psicoanálisis estructuralista. Para Lacan, la relación entre los signos es una *cadena significativa*¹⁷² que lleva del S1, al S2, al S3, en tanto relaciones metonímicas¹⁷³ y de metáfora¹⁷⁴, la conexión de palabra a palabra (signo a signo, sintagmático) y la sustitución de palabras (paradigmático), respectivamente. Si existe una conexión entre un significante y otro, si se presentan chispas significantes de no comunicabilidad en el lenguaje, es en la medida en que estos *tropos* la soportan. Si existe una cadena significativa que forma anillos que se unen a otra cadena como collar, es porque entre el S1 y el S2, entre signos-significantes, existe una relación análoga. Es así como el fonema [pared] se convierte en [padre] o que el enunciado "*quiero partir con un grupo hippie a la india*" haga que el significante "*hippie*" se asocie por relaciones homófonas con "*pipi*" (en francés, *gros pipi*), en que

¹⁷¹ En el mismo sentido que lo expresa el poeta peruano Cesar Moro: "En el mismo corazón de la nieve / Una huella de fuego perdido / Me señala el error mortal (...)" (Moro 2002: 175). No hay pues relación entre la huella con la naturaleza del fuego ya perdido, en su lugar, una brecha glacial que compone el encuentro. Con ello la huella no nos dice análogamente la esencia de la causa ya que solo es un efecto, un modo, una aficción, un pliegue que expresa la naturaleza vibrante de producción del poema.

¹⁷² "Una estructura es una cadena de elementos distintos en su realidad material, pero semejantes en su pertenencia a un mismo conjunto. Estos elementos se denominan significantes." (Nasio 1992: 70)

¹⁷³ En la "instancia de la letra" Lacan dice: "En lo cual se ve que la conexión del barco y de la vela no está en otro sitio que en el significante, y que es en esa conexión palabra a palabra donde se apoya la metonimia" (Lacan 2008: 473)

¹⁷⁴ "Los significantes articulados entre sí, obedecen al doble movimiento de conexión (metonimia) y de sustitución (metáfora). La metonimia es la conexión que mantiene ligados, a la manera de una cadena, un significante con otro, un eslabón con otro. Asegura que, en un determinado momento, la cadena pueda delegar un significante al lugar periférico del Uno. En cuanto a la metáfora, designa el mecanismo de sustitución gracias al cual se produce dicha delegación, es y produce decir, el mecanismo gracias al cual el inconsciente se exterioriza bajo la forma de un significante (significante metafórico)." (Nasio *loc. cit.*)

la interpretación podría ser relacionada por un tema de impotencia sexual direccionada, a su vez, con un caso familiar¹⁷⁵. Para Deleuze, la cadena significativa falla en estos dos tiempos: (i) por presuponer que las relaciones entre los signos se dan como lenguaje (los tropos de la metáfora y la metonimia) y (ii) por establecer un significante privilegiado como fundamento-centro de la cadena: el significante familiar, la castración, el Edipo. No hay pues analogía, semejanza, oposición, homofonía o contigüidad lingüística en la relación de un signo con otro signo cuando estos surgen de la experiencia: “(...) por más que acerquéis al infinito dos instantes o dos posiciones, el movimiento se efectuará siempre en el intervalo entre los dos, y por tanto a vuestras espaldas.” (Deleuze 2015: 14).

Entre un signo y otro no preexiste una condición de unión como un *a priori* metodológico trascendental que nos indique la vinculación de los signos, por lo que el intervalo es preciso para señalar que no hay una vinculación *a priori*, sino *a posteriori*. ¿No es la crítica de Deleuze a Metz sobre la falta de intervalos entre el signo y el lenguaje? ¿No puebla Deleuze al cine de intervalos al separar a la imagen-movimiento del esencialismo narrativo que los cose sin escatimar en la singularidad de la imagen? Precisamente, los signos se unen tras el encuentro con otros signos y solo el encuentro puede anudarlos, contagiarlos, agruparlos o relacionarlos. Es en estas relaciones de la experiencia real intensiva que el sentido se desenvuelve en el despliegue del signo por el intervalo. Precisamente, la reflexión sobre el sentido desarrollado en el despliegue del signo es la tarea de la filosofía. Deleuze no niega las relaciones de *la* oposición, *la* contigüidad, *la* semejanza, sino en tanto composiciones trascendentes *a priori*, por lo que recusa ese ‘*la*’ unificador que compone las relaciones semióticas (condiciones trascendentes de la experiencia real). Si los signos implican, son semejantes y se oponen, lo hacen en la medida en que existe una diferencia inmanente que transita su composición creando intervalos que componen *su propia* desemejanza, *su propia* contigüidad o *su propia* oposición.

¹⁷⁵ “Hay un tipo que me escribió dando un ejemplo típico de lo que Felix acaba de citar como interpretación psicoanalítica. El tipo le dice a su psicoanalista que quisiera partir con un grupo hippie a la India, que tiene ganas de largarse, y el psicoanalista le responde de inmediato ‘*grupo hippie, es gran pipi, ve que siempre se trata de su tema de la impotencia*’. Hay toda clase de sujetos que, en ese momento tienen ganas de levantarse y dar un portazo.” (Deleuze 2016: 217)

El signo se desarrolla como producto de la fuerza de cuerpos, lo cual supone pensar que el sentido entendido como efecto de la violencia del encuentro de fuerzas nos acerca a una reflexión filosófica de la lógica del signo: “Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella (...) Toda la filosofía es una sintomatología y una semiología” (Deleuze 2002: 10). Con esto, la filosofía en el pensamiento sobre el signo esboza sus dos tareas, (i) el pensamiento de lo no pensado aún (la diferencia, la inmanencia absoluta) y (ii) un empirismo superior: cartografiar las relaciones de fuerzas que componen una semiología (trabajar sobre el plano de inmanencia).

3.4. El signo en el plano

Se ha sostenido una doble tensión. Por un lado, el signo implica la intensidad y vinculación con LA inmanencia¹⁷⁶; por el otro, es efecto de un encuentro de fuerzas diferentes y heterogéneas que componen planos o secciones sobre esta. Será la intensidad, sus variaciones de sensibilidad, vibraciones vitales como aquello no pensable y más bien sustraído al entendimiento lo que unifica a LA inmanencia y al plano. Concretamos que, al ser intensiva, la naturaleza de LA inmanencia no deja su naturaleza en sus composiciones y creaciones ligadas aún a su fondo sustancial, de aquí que el signo, al ser efecto de un acontecimiento, de un encuentro de fuerzas, resulta un elemento expresivo de las intensidades que contienen su variación, vibración y metaestabilidad. Producto de este ejercicio de contención al que Deleuze denomina *pliege*, el signo adquiere estética (porque la fulguración de intensidad del acontecimiento crea un ritmo, tono, temporalidad y espacialidad en la superficie del signo) y valor

¹⁷⁶ En el tratamiento de los signos del amor, en Proust, se puede decir que los mundos que envuelve el sujeto amado forman parte de LA inmanencia virtual, mundos intensivos y temporales ajenos a una subjetividad que se efectúan en su conformación: “En efecto, es inevitable que los signos de un ser amado, desde que los explicamos se manifiesten engañosos. Dirigidos y aplicados a nosotros expresan, sin embargo, mundos que nos excluyen, y que el amado no quiere, y no puede, hacernos conocer.” (Deleuze 1995: 17)

particular respecto al acontecimiento que lo ha efectuado. En otras palabras, si hay un pliegue o signo es porque se produjo un encuentro de fuerzas que permitieron el plegamiento del fondo (LA inmanencia) que permite la composición de un plano, una sección orientada de acción y pensamiento.

Desarrollamos los elementos de esta lógica del signo en un ejemplo particular. Cuando el poeta peruano César Moro, por ejemplo, escribe cartas desgarradoras a un indiferente amante llamado Antonio, lo hace en la medida en que se produjo en él un encuentro amoroso, el encuentro de dos fuerzas que provocó una multiplicidad de signos. Así, en la experiencia con lo no-pensable de esa vivencia, la intensidad de ese acontecimiento afecta la identidad, facultad y organismo del poeta. No cabe el Yo, el ego e identidad cuando el encuentro lo violenta, sino el devenir, el ser otro; “Seré tu sombra y el agua de tu sed (...)” (Moro 2002: 436) El Yo de Moro es Antonio, Moro deviene en su amante. El acontecimiento, el encuentro con Antonio, destruye la facultad apriorística del sujeto, pero también los cánones poéticos (gramática) exigidos por la versificación. Moro escribe las cartas con una mano suelta y libre sobre el papel, mano-fuerza que trabaja sobre la materia-fuerza que construye un nuevo acontecimiento, que no se cansa de producir signos. La carta, los signos recorren así el intervalo entre Antonio y el poeta, entre el acontecimiento y el nuevo lenguaje que se crea. Este es el otro movimiento del signo: su desarrollo en un plano de inmanencia. El poeta efectúa la vivencia en un lenguaje, signos que contienen en versos y prosa la intensidad que interpela a su vez al amado: “El amado implica, envuelve, aprisiona un mundo que hay que descifrar (...) Amar es tratar de explicar, desarrollar, estos mundos desconocidos que permanecen envueltos en lo amado.” (Deleuze 1995: 16). Al señalar al signo como fenómeno expresivo de LA inmanencia e intensidad, siguiendo el ejemplo del poeta, pretendemos decir que los signos enrollan, en tanto palabras en el verso, una sensibilidad de lo vivido como aquello no-pensable de los mundos intensos inexplorados por Antonio: “El gran drama en que mi existencia es el zarzal ardiendo” (Moro 2002: 436). Dos movimientos de la lógica del signo, por un lado, su capacidad para expresar el acontecimiento y las intensidades de la vivencia y, por otro lado, su desarrollo con otros signos en cartas, en un plano de pensamiento, plano de lenguaje, en suma, plano de inmanencia.

El plano de inmanencia y sus signos presentan entonces una doble característica, por un lado, vinculadas con lo no-pensable (virtual) y, por el otro, a sus desarrollos (actual). Estos dos momentos o vectores importantes en la lógica del signo: el plano virtual de acontecimientos e intensidades, por un lado, y el plano de la actualización, asociación y construcción de estos signos, por el otro. Habiendo abordado hasta ahora su ontología, es preciso aproximarnos a esta actualización y asociación heterogénea de lo múltiple (actualidad). Al expresar, el signo no solo se pliega conteniendo lo intensivo, sino también se *despliega* provocando formaciones, vinculaciones y composiciones de pensamiento y lenguaje. Apunta Zourabichvili sobre ese despliegue: “Lo propio del signo es implicar. Deleuze dice también: **envolver, explicar, enrollar**. El signo implica su sentido como el propio movimiento del pensamiento; distinto de las significaciones explícitas no emerge, sino en el signo y se confunde con su explicación” (Zourabichvili 2011: 52). Considerando la precisión de Zourabichvili sobre el desarrollo de la intensidad y las fuerzas en el plano de inmanencia que las compone y organiza, precisamos dos sentidos sobre el signo en su conexión con otros signos: (i) el sentido se expresa en el despliegue del signo y, con este, la *diferencia* y las *tensiones* del acontecimiento que permiten **componer** signos vitales que amplifican lo intensivo. Pero, (ii) en su expresión y despliegue, el signo puede también traicionar esta amplificación y la naturaleza misma de la intensidad vital desprendiéndose de estas para **organizarse** en códigos diversos, desplegándose en la extensión para no volver a la intensidad creadora, sino para organizarse como signo sin vida en órdenes sociales (signos publicitarios, signos políticos, signos de consumo). Es decir, el signo permite que la intensidad se despliegue (y, por tanto, se ralentice, reduzca) en la extensión, en el lenguaje, en la política, etc. En suma, si el signo desarrolla su sentido, lo hace para *amplificarlo en la expresión* o, también, para *disolver el sentido en una expresión sin vida que se organiza en distintos códigos y recodificaciones* que conforman un sistema cultural, relaciones de poder, procesos políticos, mandatos y consignas.

Estamos en el punto álgido de la lógica del signo. El presente capítulo ha intentado desarrollar, por un lado, la comprensión del acontecimiento (como encuentro de fuerzas) que pliega al signo fundiéndolo en su naturaleza intensiva y, por el otro, ha considerado una lógica del intervalo que marca la desemejanza entre el acontecimiento y su expresión, entre el encuentro y los signos que se forman a partir de este. Teníamos entonces al signo como pliegue y a su comunicación con el acontecimiento bajo la lógica de un intervalo que los singularizaba como procesos variables. Hemos sintetizado estas reflexiones bajo un primer vector de la lógica del signo, su ruta más ontológica de cara a LA inmanencia que lo asociaba a procesos de intensidad, intervalo y plegamiento. Sin embargo, al abordarlo de cara al plano, hemos trazado una nueva ruta en la investigación, aquella que pretenderá estudiar las formaciones de los signos y su capacidad de asociarse con otros. De aquí señalamos dos orientaciones del plano: por un lado, la **organización**, es decir, en la consideración de formaciones de signos en *planos reactivos* (aquellos que reducen la potencia envolviendo y cerrando la expresión, diluyendo la intensidad en códigos y sedimentaciones sociales) y, por el otro, las **composiciones**, como *planos activos* (aquellos que potencian desarrollando y abriendo la expresión). La reflexión filosófica del signo, entendiéndolo como huella producida por un encuentro de fuerzas que expresa la intensidad indeterminada desarrollada hasta este momento (capítulo II y III), se enrumba ahora a una cartografía de la *organización y composición* de dichas huellas en territorios heterogéneos, empresa que pretenderemos desarrollar en los siguientes y últimos capítulos. Consideramos a este nivel de la reflexión un segundo momento en la filosofía del signo de Gilles Deleuze, orientado hacia lo político, el lenguaje, relaciones de poder, formaciones sociales de su época y la crítica a la ciencia reactiva. Es el paso de *Nietzsche y la filosofía* (1962), *El Bergsonismo* (1966), *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969) al trabajo conjunto con Felix Guattari, en el *Anti Edipo* (1972), *Kafka. Por una literatura menor* (1975) *Mil Mesetas* (1980) y en el trabajo homenaje a *Foucault* (1986). En esta segunda etapa la preocupación por Deleuze se enfocará en esta *organización* de los signos, de la pragmática y de su desarrollo social, el concepto de *resistencia* y la diferencia de lo menor.

4. CAPÍTULO IV. ORGANIZACIÓN Y COMPOSICIÓN SOCIAL: CUERPOS Y LENGUAJE

4.1. Plano de composición y organización

La *lógica del signo* en el sistema de pensamiento en Gilles Deleuze nos ha comprometido a una doble orientación. Por un lado, la presentación de un nivel ontológico que comprende una realidad intensiva no pensable y autónoma de lo humano (en tanto ‘Yo’, lenguaje o facultad de entendimiento) denominada *univocidad del ser* o LA inmanencia. Por otro lado, las instancias que expresan dicha univocidad en multiplicidades relacionales, en infinitos modos creados a los que Deleuze denomina *plano de inmanencia*. Es *plano* aquella formación de conceptos y signos múltiples que, orientados por el acontecimiento, expresan la intensidad unívoca de LA inmanencia. Así, la eventualidad del plano orienta la vida (*une vie*), el pensamiento, la acción y la pregunta, permitiendo el despliegue de los signos hacia otras conexiones y asociaciones de indistinta forma. De aquí que el plano de inmanencia sea definido según su apertura, su *amplificación vital*.

Amplificar quiere decir construir, aproximarse a la filosofía como constructivismo¹⁷⁷, como creación de conceptos y signos, pensamiento y lenguaje expresivo. Sin embargo, hemos precisado que aquella creación, aquellas efectuaciones y construcciones, deben entenderse en función del concepto de *intervalo*. Entre *LA inmanencia* y el *plano* persiste un intervalo. Si bien decíamos que el plano, lo creado, no perdía nada de lo *unívoco* en la medida que lo expresaba, sus actualizaciones, efectos y variaciones sí eran desemejantes. La relación comprendía cierta *equivocidad* que evitaba el determinismo, adecuación y representación entre el signo y su ‘causa’: “La univocidad significa: lo que es unívoco es el ser mismo; lo

¹⁷⁷ Cfr. Deleuze y Guattari 2013: 39

que es equívoco es aquello de lo que se dice (...) aquello de lo que se dice, difiere, aquello de lo que se dice es la diferencia misma” (Deleuze 2009c: 446). El factor unificador de la multiplicidad y la totalidad que ella expresa es el intervalo, la brecha, la frontera y el espacio entre el acontecimiento y su efectuación. La equivocidad expuesta en el concepto de intervalo; es decir, la no familiaridad entre la inmanencia y el plano, la inadecuación entre el signo y el acontecimiento, supone la unificación de las diferencias. Se permite afirmar la singularidad de los fenómenos a través de las *brechas* con otros. Como elemento constructivo, el intervalo se aleja de conceptos como herencia, determinismo y adecuación que instalan la homogeneidad y la representación, para afirmar la creación como lo distinto, heterogéneo y singular de aquello que la ha creado. El intervalo separa la potencia del acontecimiento de la del signo y este, a su vez, del pensamiento bajo la sintonía de la creación, producción y producto en relación equívoca. No obstante, no siempre el plano nos aproxima a una construcción de conceptos y signos. El intervalo que crea diferencia entre lo actual y lo virtual, sin dejar de mantenerlos en la misma naturaleza intensiva, puede también separar y aislar a uno de otro introduciendo incluso un enfrentamiento entre ambos. Por un lado, la multiplicidad del plano podría *amplificar* la vida intensiva, construir conceptos y signos; por el otro, teniendo como regencia a la extensidad, a la separación binaria que aísla plano y univocidad, podría negarla y reducirla en tanto hace al plano organización.

Si comprendemos al signo como un elemento expresivo del acontecimiento, dicha expresión puede *amplificarse* como también *disminuirse* en el tramado de sus conexiones, en la urdimbre que lo interconecta con otros signos y cuerpos. Es propósito del presente capítulo pensar en las diversas trayectorias posteriores a la germinación del signo en un estatuto social, los diversos caminos que comprende después de haber sido expulsado por el acontecimiento. Para Deleuze, dicha orientación o plano de inmanencia de los signos procede en dos sentidos, por un lado como orientación *compone* y amplifica la vida inmanente expresada en el acontecimiento y, por otro lado, en tanto el signo forma parte de regímenes despóticos traiciona dicha composición y se *organiza* en formaciones que reducen lo intensivo del acontecimiento productor provocando otro tipo de eventos, de aquí que consideremos al

plano de inmanencia bajo dos orientaciones, un plano que *compone*, y otro que *organiza* la expresión y los signos.

Por un lado, el *plano de organización* es el espacio del orden formal de los fenómenos. Por otro, el *plano de composición* será el espacio *estético de creación*, orientación que amplifica la expresión. Relacionando *Cuerpo sin órganos* con *LA inmanencia* y el *organismo* con el *plano*, lo indeterminado y lo determinado, Deleuze apunta: “El cuerpo sin órganos [LA inmanencia] se opone, pues, no tanto a los órganos [plano] como a la organización de los órganos, en la medida en que ésta compondría un organismo.” (Deleuze y Guattari 2012: 37). Si hay expresión y naturaleza común entre lo indeterminado (LA inmanencia, CsO) y lo determinado (órganos, el plano) será la *organización* de aquella determinación con la *composición* de lo indefinido lo que anime el verdadero enfrentamiento. A diferencia del *plano de composición* creador de agencias¹⁷⁸ semióticas que apelan a la creación (en la poesía, literatura, el cine, la política, etc.), el *plano de organización* formaliza los signos en códigos que sirven de tensores semióticos que capturan el acontecimiento productor, el deseo y la sensibilidad indefinida. Pese al enfrentamiento, tanto *plano de composición* como *plano de organización* no son dimensiones independientes o aisladas la una de la otra, sino interdependientes en inseparable transversalidad, tensión y lucha. Así, el plano de composición florece y se desmarca *en* un plano de organización y viceversa. La relación es inmanente.

El presente capítulo prestará atención al abordaje de los procesos, relaciones y tensiones de *organización* y *composición* de los signos. Por un lado, la investigación se aproximará a la amplificación y construcción de signos no solo en un plano de pensamiento, sino como creación colectiva y social. Por otro lado, se estudiará el desarraigo de los signos del febril suelo intensivo para insertarse en relaciones de codificación y formación uniforme. Se tratará en lo que sigue de desarrollar los vínculos entre las organizaciones

¹⁷⁸ “El plano de composición del arte y el plano de inmanencia de la filosofía pueden solaparse mutuamente hasta el punto de que retazos de uno estén ocupados por entidades del otro. En cada caso en efecto, el plano y lo que lo ocupa son como dos partes relativamente distintas, relativamente heterogéneas.” (Deleuze y Guattari 2013: 68)

corporales y semióticas socialmente programadas más o menos complejas frente a las interacciones con un plano de composición que las agrieta y recompone.

4.2. Las fuerzas productivas de lo social: máquinas abstractas y sociales

Contrario a la lingüística y a la semiótica que consideran a la *materia* como un residuo de la significación y el lenguaje¹⁷⁹, Deleuze saludará¹⁸⁰ de la lingüística del danés Louis Hjelmslev¹⁸¹ su interés por la *materia amorfa*, vista como aquella sustancia de Spinoza que, vinculada al lenguaje, permite un *plano de composición*. La función de la materia para Deleuze es la de alimentar lo social de masa plástica que permitan su movilidad: expresiones visuales, sonoras, sincronizadas, zigzags de formas, elementos de acción, gestos, siluetas, secuencias asintácticas que se nutren de una materia intensiva¹⁸². Es lo que Deleuze llama “*lenguaje primitivo*”, aquella ebriedad y *pathos* que permite al lenguaje su propio movimiento y heterogeneidad. Bajo esta perspectiva, el propósito del filósofo es totalmente distinto a la aproximación lingüística, en tanto se pretende mostrar no los mecanismos articulados de significación,

¹⁷⁹ “La materia, como tal, no puede por tanto significar nada, y ésta es la razón de que nuestra aproximación fuera provisional. No puede significar más que gracias a desgloses que permitan oposiciones (...)” (Klinkenberg 2006: 115). Asimismo, “La condición mínima para que una materia cualquiera produzca un efecto de sentido identificable es, entonces, que este **sometida** a eso que nosotros llamamos una intencionalidad (sustrato fenomenológico de toda semiosis).” (Quezada 2007: 32) [las negritas son nuestras]

¹⁸⁰ La admiración de Deleuze a esta indeterminación del lenguaje provoca títulos alegres al lingüista como “*geólogo spinozista*” o “*príncipe taciturno descendiente de Hamlet*”.

¹⁸¹ La referencia a Hjelmslev comienza en “El Anti-Edipo” con un ambiguo homenaje por parte de Deleuze y Guattari quienes consideran a la lingüística de Hjelmslev como una superación de la lingüística significativa de Ferdinand De Saussure en 4 puntos precisos: (i) Hjelmslev supera el campo de inmanencia constituido por el valor (inmanencia de algo) (ii) Hjelmslev deshace la trascendencia del significante de Saussure y las oposiciones de valor. Esta postura la compartirá otro deleuziano, Claude Zilberberg: “(...) la operación mayor, el análisis, recae sobre una dependencia y no sobre una oposición como, recomendaban los del Grupo de Praga. En efecto, si uno eligiera como objeto una oposición, el análisis sería superfluo y se convertiría en una suerte de pleonasma” (Zilberberg 2016: 20) (iii) la relación significado-significante de Saussure se convierte en expresión y contenido con sus propios flujos (forma-sustancia) (iv) Si en Saussure el significante comanda y determina al significado (una sustancia fónica que la escritura confiere un privilegio secreto), en Hjelmslev, por el contrario del formalismo binario (Jakobson, Saussure y Greimas), los flujos de sustancia y forma recorren el campo de inmanencia, de intensidad y deseo (Cfr. Deleuze y Guattari 1998: 250) oponiéndose profundamente, según los autores, a la referencia saussuriana, descodificando las lenguas hacia una lingüística de flujos; “la única teoría moderna del lenguaje” (Deleuze y Guattari 1998: 251) “Los enemigos de Hjelmslev consideraban que eso sólo era una manera de rebautizar las desacreditadas nociones de significado y significante, pero en realidad era algo muy distinto.” (Deleuze y Guattari 2012: 51).

¹⁸² Cfr. Deleuze 2012: 213

sino los metabolismos semióticos *no-lingüísticos* que trabajan antes de la significación (lo no-discursivo), sin que por ello se establezcan relaciones deterministas entre una y otra¹⁸³.

Para Deleuze, un discurso social encontraría su *dinamismo, transformación y heterogeneidad* en el relajamiento, la distracción, el delirio, la glosolalia, el lapsus, la agramaticalidad, el lenguaje gitano o el arrebató social y no en la articulación de significación. Estas son producciones que encienden la versatilidad del discurso y los procesos de enunciación colectiva de carácter propositivo. A este enfoque pre-vital de la materia trabajado por Hjelmslev en la lingüística, Deleuze-Guattari lo denominarán *máquina abstracta (machine abstraite)* para aproximarse a la formación de lo social. Esto es el proceso genético que articula todas las conexiones sociales y políticas de un colectivo. La particularidad del uso en los autores del “*AntiEdipo*” con respecto a Hjelmslev sobre la materia será la complejidad de desarrollo, ya que se abandonan las referencias de aquella indeterminación como dependiente al lenguaje (que era la perspectiva de Hjelmslev) para tratarla como gran movimiento de deseo colectivo, inconsciente y virtual.

Como propuesta tangencial respecto del procedimiento formal y representativo de la ciencia estructural, Deleuze-Guattari proponen el concepto de máquina¹⁸⁴ o procesos maquínicos como aspecto genético de lo colectivo. Los autores presentan el concepto de *máquina abstracta* como génesis productiva de los estratos, que permite un *plano de composición* que apostará por otro tipo de desarrollos no deterministas ni condicionantes como las ofrecidas por el estructuralismo (el sujeto como determinación de una estructura). Si el pensamiento solo registrara conexiones de enunciados y corporalidades, se perdería de

¹⁸³ La jerarquía entre una dimensión y otra es la premisa de acción de la semiótica estructural, comenzando con la comprensión del significante como jerárquico respecto del significado. Cfr. Guattari 2013: 163

¹⁸⁴ La primera referencia de Guattari a Deleuze es precisamente al respecto de su concepto “estructura”, en el artículo “*Máquina y estructura*” de 1969. Para desarrollar su concepto de “máquina” Guattari tomará tres criterios del uso de estructura de Deleuze: "1) Son necesarias por lo menos dos series heterogéneas una de las cuales estará determinada como significante y la otra como significada. 2) Cada una de estas series está constituida por términos que sólo existen en las relaciones que mantienen unas con otras. La tercera condición "las dos series heterogéneas convergen hacia un elemento paradójico que es como su diferenciante" (Guattari 1976: 274) Deleuze anuda la pareja “inconsciente- estructura” que en el Anti-Edipo abrigará con Felix Guattari hacia el término “inconsciente maquínico”.

vista aquellas fuerzas activas sociales que han hecho posibles tales relaciones y realizaciones. Se dejaría de lado el proceso de producción, *la máquina abstracta*, para concretar una hermenéutica de meras piezas de una maquinaria mayor y anónima, los discursos. Se registraría la *parte* como *todo* y no como *parte*.

Renovando el concepto de *máquina* trabajado por la tradición filosófica¹⁸⁵, Deleuze-Guattari introducen lo maquinico como la fuerza motriz y producción que permite las conexiones colectivas en la medida que efectúa cortes, secciones, dilataciones y contracciones al flujo material continuo¹⁸⁶ social (*hylè sensible*):

“(…) toda máquina es corte de flujo con respecto a aquella a la que está conectada, pero ella misma es

¹⁸⁵ En su uso canónico en el pensamiento filosófico, el concepto de *máquina* ha mantenido dos vectores que han la han comprometido, por un lado (i) al desarrollo de la técnica (*téchne*) distinta al plano científico y definida como proceder racional de acción que trabaja sobre la materia con vistas a un fin físico (Cfr. Laloup y Nelis 1959: 42) (ii) como desarrollo opuesto al hombre, su ser otro y lo otro de la herramienta de la fuerza de producción artesanal: “(…) la máquina es una potencia que sobrepasa la del obrero y amenaza con hundirla con su fuerza” (Laloup y Nelis 1959: 110). Ambos puntos permanecieron vigentes en los movimientos políticos y de pensamiento durante la gestación del concepto “máquina” por parte de Deleuze-Guattari a finales de los sesentas; la ‘máquina’ había sido el concepto exclusivo del lenguaje político del álgido París del 68. En los fragmentos sobre el concepto de *máquina* desarrollada en los *Grundrisse*, además de las menciones en “*Das Kapital*”, Karl Marx define a la máquina en tanto insurgencia que quiebra, perfecciona y reemplaza la *herramienta* en el trabajo artesanal y la encamina a una pretensión industrial. La máquina en Marx aparece subsidiada al capital como segundo momento de la herramienta, en tanto que permite por un lado *abaratar* la mercancía y *reducir* en parte la jornada laboral del obrero solo para prolongarla, a su vez, en tanto el trabajador cede su jornada gratuitamente al capitalista (la globalización y la industria actual, bajo esta definición, utilizan a la máquina-tecnología para agilizar y simplificar el trabajo pero a su vez para sobreproducirlo –plusvalor absoluto-). Dice Marx: “[la máquina] es un medio para la producción de plusvalor” (Marx 2009: 451), y siendo aún más enérgico, Enrique Dussel reula: “(…) desde un punto de vista *ontológico* [las cursivas son nuestras], la máquina es el *modo capitalista* de subsunción del trabajo vivo (…)” (Dussel 1991: 311). Ontológicamente, como bien refiere Dussel, la máquina introduce una dialéctica entre la producción (bajo el tensor capitalista) y la herramienta, es decir, se presenta a la máquina en el capital como lo otro de la fuerza de trabajo vivo. La máquina deja de ser herramienta y se convierte en dadora de sentido para el trabajador en tanto el obrero se organiza acorde a las necesidades de la máquina, subsumido a ella en medio y como medio. Con ello, no podemos sostener una homologación entre la máquina y la técnica, la *téchne* se encuentra ligada más bien a las fuerzas productivas de las cuales el capital se apropia y desarrolla su necesidad. La máquina, por otro lado incluso ontológico, plantea la subsunción real del trabajo al capital. Marx critica las realizaciones técnicas y a la máquina en el capital con un fin claramente emancipador, considera a la *técnica* parte de la evolución natural del espíritu por lo que criticar su yugo en el capital parte de un movimiento material dialéctico de carácter emancipatorio respecto de la misma. A diferencia del marxismo vigente de su época, Deleuze-Guattari no ven en el concepto de herramienta una visión de progreso optimista respecto al futuro. La técnica no es un medio superior para desarrollar la liberación del hombre, este plano abierto de pensamiento es más bien humanista y abstracto. Al contrario de la perspectiva que crea un antagonismo entre la herramienta y la máquina como momentos de un materialismo histórico (de la misma manera como el signo-herramienta es disuelto e incluso antagónico en el discurso-maquina), la herramienta, para Deleuze-Guattari, se presenta como agente de contacto, aprendizaje, relación y ensamblaje, mientras que la máquina ontológicamente lo es en tanto factor virtual (lo menos probable, lo imposible que se actualiza). En otras palabras, la herramienta, el signo, es pieza de una máquina y de un proceso maquinico (la hoz y el martillo como herramientas que expresan una máquina hombre-trabajo) que la compone transversalmente.

¹⁸⁶ En la metáfora del propio Deleuze, la máquina resulta un Bogavente o una doble pinza, organizando los distintos agenciamientos sociales, el bogavente, la maquina abstracta, (como Dios, *natura naturans*), compone los flujos desplegando y plegando las intensidades.

flujo o producción de flujo con respecto a la que se le conecta” (Deleuze y Guattari 1998: 42). Sabemos que la estructura social o el estrato son procesos establecidos, pero dichos procesos, por ejemplo, discursivos, se han realizado a través de una dinámica virtual, no discursiva, no-enunciable, prefísica y agramatical que se instala como producción misma de los enunciados:

“Llamábase materia al plan de consistencia o Cuerpo sin Órganos-, es decir, al cuerpo no formado, no organizado, no estratificado o desestratificado, y a todo lo que circulaba por ese cuerpo, partículas submoleculares y subatómicas, intensidades puras, singularidades libres prefísicas y previtales” (Deleuze y Guattari 2012: 51)

Así, la *máquina*, la abstracta, la deseante, no es el resultado de un perfeccionamiento de la herramienta como *tekné* (como la máquina calculadora lo es del Abaco), como suele ser definida en su sentido habitual, sino la producción misma de esta.

“Si dependiera del uso, se hablaría de la máquina como de un subconjunto de la técnica. Habría que entender más bien que la problemática de las técnicas se sitúa en dependencia de la de las máquinas y no al revés.” (Guattari 1996: 47).

Distanciándose de esta apreciación, Deleuze y Guattari propondrán, por el contrario, que la producción social misma es maquina y, por tanto, crea una técnica y no al revés. Es decir, la máquina es un entramado de fuerzas autómatas-colectivas, deseo social o flujos de la materia que ya no se muestran independientes a la fuerza de producción del hombre (como sucedía según la premisa marxista¹⁸⁷), sino como producción de intensidades (materia) que rebasa la formalidad de la estructura, el lenguaje y el sujeto como operante de la máquina¹⁸⁸.

La máquina es el despliegue autómatas de deseo e intensidad que engrana lo social en tanto permite una serie de conexiones y relaciones colectivas. Dichas conexiones colectivas son descritas por Deleuze-

¹⁸⁷ “Ya no se trata de enfrentar al hombre y a la máquina para evaluar sus correspondencias, sus prolongamientos, sus posibles o imposibles sustituciones, sino de hacerlos comunicar a ambos para mostrar como el hombre forma una pieza con la máquina (...)” (Deleuze y Guattari 1998: 396)

¹⁸⁸ En este sentido, la tecnología en época de globalización no se comportaría como una *herramienta perfeccionada* al servicio del ser humano (esta sería una lectura representacional), sino como una pieza que funciona conjuntamente con otras piezas-signos (económicos, políticos, etc.) cortados que se comunican conformando una máquina, una máquina-global que precisamente ha gestionado dichos cortes.

Guattari como los cortes o inflexiones (entendidos como discontinuidades, es decir, tartamudeos, improducciones o mal funcionamiento¹⁸⁹) que permiten la propia actualización y organización de la materia (flujo) que la máquina interviene. Sobre este punto, si el discurso o los enunciados colectivos agenciados son tales, es porque se ha producido un corte, una extracción de la materia sensible, de su propia agramaticalidad, por lo que es imprescindible considerar el término “*corte*” como rasgo vital para el concepto de ‘*máquina abstracta*’.

En su crítica a los sistemas de gramaticalidad de Noam Chomsky, Deleuze-Guattari expresan un reproche, cuando escriben:

“A tales modelos lingüísticos no se les reprochará que sean demasiado abstractos, sino al contrario, que no sean lo suficiente, que no sean capaces de alcanzar la *máquina abstracta* que efectúa la conexión de una lengua con contenidos semánticos y pragmáticos de los enunciados, con agenciamientos colectivos de enunciación, con toda una micropolítica del campo social” (Deleuze y Guattari 2012: 13)

¿Qué quiere decir que las gramáticas lingüísticas e, incluimos, los trascendentales semióticos, no son lo suficientemente abstractos (*abstraite*)? Acusar al término abstracto de ser meramente ideal queda descartada, Guattari da una pista: “Cuando hablamos de máquinas abstractas, por “abstracto” podemos entender también ‘extracto’, en el sentido de extraer [*extraire*]” (Guattari 1996: 49). Las máquinas son materiales. Precisamente, la semiótica estructural no es lo suficientemente abstracta porque su formación metodológica no precisa *extraer* de su propia indeterminación, del *pathos* de una pragmática social (una vida) o de intensidades de producción ilegible y potencial los insumos para su propio pensamiento. La semiótica canónica no *extrae*, no hace *cortes* que permitan una aproximación material-intensiva de los signos que adviertan un plano de potencialidades que fulgura en la composición. Toda su gramática es

¹⁸⁹ Si para Marx la máquina ocupa un momento de la producción, en Deleuze la máquina es la comprensión total, el fondo de la producción: “Marx puede basarse en este simple principio para mostrar que el régimen de las máquinas técnicas es el de una firme distinción entre el medio de producción y el producto, gracias a la cual la máquina transmite el valor al producto, y sólo el valor que pierde desgastándose. Las máquinas deseantes, por el contrario, al funcionar no cesan de estropearse, no funcionan más que estropeadas: el producir siempre se injerta sobre el producto, y las piezas de la máquina también son el combustible.” (Deleuze y Guattari 1998: 38)

más bien una constitución universalista y *abstracta* del sentido (ahora sí, en el uso común del término ‘abstracto’).

Extraer supone entonces seleccionar, cortar una sección, pasar el caos por una criba, crear extrayendo y succionando del caos un movimiento sísmico. No es en vano que la palabra ‘extraer’ o ‘extracción’ sea reiterada muchas veces en el estilo delirante de “*Mille plateaux*”; no es incompatible, al menos, precisamente, con el título mismo de esa obra, ‘*plateaux*’, mesetas: “(...) cada máquina abstracta puede ser considerada como una meseta de variación (...)” (Deleuze y Guattari 2012: 520). El sentido de la meseta es la extracción y la selección de una región continua de intensidades. La altitud de una meseta se debe precisamente al resultado de un proceso de succión hacia arriba de fuerzas telúricas invisibles, subterráneas, pero sentidas, superficiales en su ilegibilidad. Considerándola como materia indeterminada (*filum*) continuamente extraída, la ‘*máquina abstracta*’ será el término social del *plano de composición*.

Con la introducción de la *máquina abstracta*, la filosofía deleuziana apunta a elaborar no solo una descripción de las potencias e indeterminación colectiva (deseo, intensidad), sino de sus interacciones. La materia social también es capturada y bloqueada por diversas formaciones del campo social y político, de aquí la importancia de las tensiones como componente colectivo. En el desarrollo de los procesos sociales, persisten diversas *tensiones* entre una energética anárquica o *máquina abstracta* (inconsciente colectivo o deseo social) que luchan dinámicamente frente a diversos sedimentos político-sociales. En suma, la *lógica del signo* se complejiza en tanto la tarea de su reflexión se enrumba ahora a una multiplicidad social que se engarza con lo colectivo, en tanto que los signos se cosen con cuerpos políticos y sociales formando planos de organización en tensión con planos de composición. El objetivo del presente capítulo persistirá en las interacciones entre el plano de *organización* y el de *composición* con la *máquina abstracta*, presentadas como tensiones que forman y componen un cuerpo social; en otras palabras, son las interacciones de los estratos frente a una *máquina abstracta* que los descompone, reorganiza y descarrila lo que dispone una sociedad.

4.2.1. Estratificación de la materia: expresión y contenido

El plano de organización social está compuesto de estratos¹⁹⁰, es decir, condensaciones y sedimentaciones de las intensidades de la *máquina abstracta*:

“Los estratos son fenómenos de espesamiento en el Cuerpo de la Tierra, a la vez moleculares y molares: acumulaciones, coagulaciones, sedimentaciones, plegamientos. Son Cinturas, Pinzas o Articulaciones. Sumaria y tradicionalmente se distinguen tres grandes estratos: físico-químico, orgánico, antropomórfico (o "aloplástico"). Cada estrato, o articulación, se compone de medios codificados, sustancias formadas. Formas y sustancias, códigos y medios no son realmente distintos. Son las componentes abstractas de toda articulación.” (Deleuze y Guattari 2012: 512)

El *Cuerpo de la Tierra* es el nombre etológico para denominar a LA inmanencia, el *pathos* de un *corpo sin órganos* o indeterminación absoluta e imponderable de movimiento infinito. Es en el cuerpo de la tierra (LA inmanencia) como superficie infinita que las sedimentaciones se constituyen en aparatos de control de fugas o intensidades, líneas de reposo, estabilización y codificación que coagulan la indeterminación. En otras palabras, la sociedad no es por naturaleza estratificada ni formalizada; por el contrario, es pura intensidad indeterminada, *máquina abstracta*: “En el fondo de toda sociedad, el delirio, puesto que el delirio es el investimento del *socius* como tal (...)” (Deleuze y Guattari 1998: 375). Sin embargo, los *estratos* son diversas formalizaciones inhibitoras que obligan a plegar y replegar esos flujos de intensidad de la *máquina abstracta* para formar relaciones de otro tipo maquinico, uno relacionado a la organización¹⁹¹. Así, el estrato es la organización maquinica, en tanto procesos múltiples de la institución, discursos sociales legibles en la ley, el sentido común (*doxa*), los comportamientos sociales de los cuerpos, la intercorporalidad social, etc. Dicho de otro modo, un estrato es un proceso de coagulación que forma o aprisiona la intensidad, la materia que fluye en el colectivo.

¹⁹⁰ El término *estrato* viene de la prosa geológica utilizada por el sistema deleuziano en *Mil Mesetas* haciendo referencia a sedimentaciones, concreciones o endurecimientos de la intensidad y vitalidad.

¹⁹¹ “Hemos visto particularmente que si bien es verdad que hay máquinas abstractas que abren los agenciamientos, también máquinas abstractas los cierran” (Deleuze y Guattari 2012: 522)

Para Deleuze-Guattari, estos procesos de estratificación son dobles; es decir, tienen doble aspecto o faz: por un lado, un estrato relativo a las **tensiones y modos de los cuerpos** y, por otro lado, uno respectivo a las **expresiones y organizaciones de signos**. Mientras a nivel de pensamiento y composición creadora los signos expresan el acontecimiento, a nivel de los estratos, los cuerpos y los signos operan en engranajes totalmente distintos, como sistemas que se relacionan de maneras diversas, sin privilegio de una sobre la otra. En el *plano de composición*; el acontecimiento se condensa en el signo que lo expresa para permitir nuevas construcciones vitales. En el estrato o *plano de organización*, por el contrario, se distribuirán y motivarán formaciones semióticas que implican la regulación de la intensidad expresada. La organización se independiza de la naturaleza del acontecimiento para constituir su propia existencia autónoma que separa cuerpos y signos. El estrato anula las fuerzas productivas colectivas de los signos para imponer y mandar sobre los cuerpos, para regularlos, distorsionarlos y orientarlos a una programación (signos patriarcales que regulan el cuerpo de la mujer). A estos procesos de *organización* de signos y cuerpos se los denominará **plano de la expresión y plano del contenido**, respectivamente.

Será **CONTENIDO** el estrato que pone en relación los cuerpos estados de cosas y cualidades físicas que se relacionen en encuentros. El contenido manifiesta las tensiones entre las fuerzas, las acciones y pasiones en el encuentro de los cuerpos¹⁹² a nivel no solo químico o biológico, sino también al marco social y político. Deleuze llama al régimen del contenido un régimen maquínico corporal, es decir, encuentro de cuerpos¹⁹³ y fuerzas que forman una multiplicidad, conectada, extraída y creada en un campo social: “Como en Spinoza, todo cuerpo es un cuerpo colectivo, un cuerpo compuesto de cuerpos” (Lapoujade, *Ibid*). Asimismo, se denomina **EXPRESIÓN** al régimen de signos colectivos. Es decir, corresponde a la expresión todo lo relativo al estudio de los regímenes de signos, a su organización en el lenguaje y composición en enunciados colectivos: “Así como todo cuerpo es colectivo (multitud, manada o población), todo régimen de signos es colectivo (grito, glosolalia, rumor)” (Lapoujade 2016: 202-203).

¹⁹² Cfr. Deleuze 2011a

¹⁹³ “Todos los cuerpos son causas unos para otros, los unos en relación con los otros (...)” (Deleuze 2011a: 30)

Sin embargo, los signos no solo se organizan con el lenguaje, sino también son compuestos heterogéneos (gestuales, vestimentarios, militares o económicos). Es decir, el estrato de expresión es pragmático, apela a los usos diversos de los signos más que a su dimensión semántica o lingüística¹⁹⁴.

4.2.2. Agenciamiento: molaridad y molecularidad

La construcción de conexiones en un organismo o estrato es llamado por Deleuze *agenciamiento* (*agencement*). Conectar en los estratos quiere decir aquí vincular signos y cuerpos, conectar fenómenos indistintos en urdimbres específicas. Pero también conectar se refiere a un acto de coser o crear uniones a comisuras existentes, brechas o intervalos entre un signo y otro, entre un cuerpo y un signo. Así, cuando nos referimos a agenciamientos en la lectura, por ejemplo, estos refieren a la construcción de conexiones semióticas que hacen operativo el proceso de leer. Habrá, por tanto, un agenciamiento mano-papel, ojo-letra y un agenciamiento cuerpo-silla, por ejemplo. Siendo el agenciamiento el acto de coser, vincular, destacamos su primer rasgo: todo agenciamiento se produce únicamente en un territorio semiótico y/o corpóreo. Agenciar supone conectar signos y cuerpos para producir *códigos* y *realizarlos*, conectar relaciones corporales (órgano ojo-letra, en la lectura) y semióticas (silencio, las palabras) creando códigos de comportamientos instituidos (códigos de lectura, receptividad, inactividad). Por ejemplo, se presentarán agenciamientos de *enunciado* patriarcales (reglas, discursos, dichos) que construyan a la mujer como subjetividad, así como agenciamientos *corporales* que disponen a la mujer en espacios domésticos en una vivienda¹⁹⁵. Esto quiere decir que el sujeto¹⁹⁶ deja de formar un binomio frente a un

¹⁹⁴ “There are more “regimes of signs” than the one centred on the signifier. The tyranny of the signifier is historicised, linked to the capitalist mode: those are important themes of Capitalism and Schizophrenia” (Lecerle 2002: 15)

¹⁹⁵ “Esa es, pues, la primera división de todo agenciamiento: por un lado, agenciamiento maquínico, y por otro, a la vez e inseparablemente, agenciamiento de enunciación. En cada caso hay que encontrar uno y otro: ¿qué se hace y qué se dice?” (Deleuze y Guattari 2012: 514)

¹⁹⁶ “Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza (las leyes de combinación aumentan, pues, con la multiplicidad). Los hilos de la marioneta, en tanto que rizoma o multiplicidad, no remiten a la supuesta voluntad del artista o del titiritero, sino a la multiplicidad de las fibras nerviosas que forman a su vez otra marioneta según otras dimensiones conectadas con las primeras (...)” (Deleuze y Guattari 2012: 14)

objeto, frente a un otro y se convierte en red, agenciamiento maquínico, urdimbre de un telar, multiplicidad conectada en un estrato, territorio o plano de organización.

Empero, el agenciamiento no supone solo la organización de la materia social, el deseo e inconsciente colectivo. Es decir, sabemos que los signos se codifican, se normalizan, se hacen mundanos, se sedimentan, pero también reconocemos devenires descodificados del signo, rupturas asignificantes, agramaticalidades, glosolalia semiótica y quiebres indeterminados. Si, por el contrario de observar estos procesos intensivos de la *máquina abstracta*, el pensamiento se vuelca sobre el registro discursivo, sobre su articulación y formalidad, estos entonces implicarán procesos de organización, los cuales prescinden de la máquina abstracta y se construyen, más bien, como agenciamientos sedimentados que componen otras máquinas sociales: Hombre-caballo-arco son agenciamientos que componen una *máquina guerrera*, escritorio-filosofo-ojo una *máquina dogmática de pensamiento*, palabra-silencio-mujer, una *máquina falocéntrica*, etc. En conclusión, la máquina abstracta no solo funciona como materia maquínica que desintegra toda formalización, como procesos de desestratificación que se proyectan como materia-luz que anula colores¹⁹⁷, como estallido sonoro que anula notas musicales, sino también como proceso colectivo que habilita agenciamientos, *máquina social* que organiza lo colectivo.

Consideramos pues dos funciones de la máquina abstracta: (i) la *extracción* (composición) y (ii) la *implantación* (organización). La primera *potencia los agenciamientos de desterritorialización*, implosiona los planos de organización (extracción, *filum*). La segunda condiciona la organización de agenciamientos

¹⁹⁷ En las clases sobre pintura dictadas en Vincennes, Deleuze introduce un concepto propio de la producción creadora del artista, dice: “¿Qué hay en un cuadro? (...) supongo que en un cuadro hay actualmente o virtualmente (...) un diagrama” (Deleuze 2007c: 90). A lo que refiere Deleuze es que todo ejercicio de producción y agenciamiento (que eventualmente efectuará en un objeto artístico realizable) se efectúa en un plano de potencia que supone génesis y caos. El diagrama en la pintura pertenece a aquella actividad virtual e indeterminada que, como proceso de creación disruptiva en el arte, extrae de esa indeterminación o caos creativo un germen, una figura que se desliza desencadenada (agenciada) en el lienzo (Deleuze piensa en los estudios de Francis Bacon sobre la figura-mancha, podemos agregar también la poesía mecánica, maquínica, de Cesar Moro): “Es como el surgimiento de otro mundo. Porque esas marcas y esos trazos son irracionales, involuntarios, accidentales, libres, al azar. Son no representativos, no ilustrativos, no narrativos. Pero tampoco son significativos ni significantes: son trazos asignificantes” (Deleuze 2009b: 102).

de territorialización (implantación). Estas dos funciones de la máquina abstracta -*extracción* y la *implantación*- promoverán a su vez dos tipos de agenciamiento¹⁹⁸: lo *molecular* y lo *molar*. Por un lado, (a) **agenciamientos moleculares**, refieren a agenciamientos locales o menores (de aquí el término ‘molecular’), los cuales se encuentran como pequeñas irregularidades dentro de estos discursos hegemónicos, así como disrupciones del sentido común a nivel preciso: discursos ocultos, el lenguaje artístico de minorías, la poesía callejera e integral, la singularidad de una lucha imperceptible. Por otro lado, (b) **los agenciamientos molares** son conexiones que se construyen a través de códigos de estructuras sociales (formalizaciones institucionales, en estructuras de poder instituidas, por ejemplo) que definen al estrato de manera relativamente estable. Dichas molaridades son presentadas como territorialidad o líneas duras, agenciamientos del tipo familia-profesión, trabajo-vacaciones, escuela-trabajo, ejército-fábrica, mujer-madre, etc. Serán agenciamientos molares los que organicen los discursos instituidos, las formaciones corporales del Estado, las programaciones binarias de saberes instituidos encarnadas en las instituciones, etc. Así, *agenciamientos molares* que **organizan** signos y cuerpos femeninos (trenzas, formas de vestir, interior de una vivienda, un cuerpo hombre dominante) son desorganizados por una máquina abstracta, por la indefinición de una lucha imperceptible que **compone** *agenciamientos moleculares* (independencia económica, reconquista del espacio público, signos no patriarcales, etc.). En la máquina abstracta como producción, el signo expresa sus fuerzas indefectiblemente vinculadas a las condiciones sociales, asentándose en la significancia o haciéndose *asignificante* fuera de los eslabones del estrato. Con ello, en el plano de organización, el signo no es herramienta en la estructura o de lenguaje, sino en tanto deviene maquínico a nivel pragmático; su lógica es enteramente dinámica y mutante en lo colectivo. Desde esta perspectiva, trabajaremos dos problemáticas de la relación de los estratos: por un lado, su *tensión con la materia* o máquina abstracta y, por el otro, *la autonomía que caracteriza a ambos estratos*.

¹⁹⁸ Cfr. Zourabichvili 2007: 16

4.2.3. La tensión con la materia: sustancias y formas

La tensión de la cual nos ocupamos en este capítulo entre lo virtual, la máquina abstracta y lo actual, la composición y organización, se registra a nivel de los estratos. Regresando a Hjelmslev, Deleuze acompañará el interés del lingüista por la materia sobre la formalización. Para el danés, la materia amorfa interactúa o entra en tensión con la *forma*¹⁹⁹ en el lenguaje (los signos lingüísticos) presentando un nuevo concepto de ese entrecruzamiento al que denomina *sustancia*, es decir, *materia formada* que presenta al lenguaje ya no mera forma lingüística como unidad discreta, sino más bien expresión cargada de sensibilidad e intensidad. Así, el lenguaje no es un sistema lógico formal, sino dimensión cargada de *sustancias* o *materias formadas* (por ejemplo, el ladrillo es la sustancia de la arcilla formada en las medidas del ladrillo²⁰⁰) que se encuentran desplegadas en su superficie. Para Deleuze, interviniendo y replanteando a Hjelmslev, aquella materia que atraviesa la *sustancia* y *forma* en los estratos de expresión y contenido será la *máquina abstracta*, el movimiento intensivo que subsiste en los estratos y que enfrenta indistintas tensiones con las formas. Así, los autores llamarán *forma de contenido* a las relaciones de *agenciamiento molar* que entran en tensión con la fuerza energética colectiva, la materia. Aquí el término *forma* del contenido no tiene que ver con la ‘forma’ en el estructuralismo. Si en la corriente estructuralista de la lingüística la *forma* corresponde a las organizaciones de oposición de las unidades mínimas de significación (como sucede en la lingüística: bueno se opone a malo; blanco, a negro), en Deleuze, se trata más bien de organizaciones sociales fuertemente sedimentadas, en suma, un *agenciamiento molar*. Cuando la forma -es decir, lo molar y sus conexiones hegemónicas- controla, modula o se impone al deseo como materia social, entonces se hablará de una ‘materia formada’ o *sustancia*, sea esta de contenido o expresión. En el caso de la *forma de contenido*, su imposición sobre la materia social, los cuerpos, formará *sustancias de contenido*. Son *sustancias de contenido* los códigos espaciales y de

¹⁹⁹ Forma signifiante y forma de significado que componían la propuesta científica de la semiótica.

²⁰⁰ Cfr. Klinkenberg 2006: 114

vestimenta social, códigos de arquitectura, formas gestuales despóticas (una mirada, una rostridad) y otro tipo de regulaciones institucionales al cuerpo como sustancia. Así también, serán '*forma de expresión*' las diferentes regulaciones del lenguaje a nivel social, no las oposiciones de nivel significante (rojo se opone a azul) como era utilizado por Hjelmslev desde el lenguaje, sino a las relaciones de agenciamiento *de signos* colectivos de indistinta organización (enunciados y signos de ley, mandato). Por otro lado, se entenderá a la *sustancia de la expresión* aquella materia escogida o formada en el campo social, los signos institucionales forman *doxa* o sentido común como discurso formado por un mandato o *forma social*. Así, los signos instituidos en el lenguaje (forma de expresión) forman discursos hegemónicos en el sentido común (sustancia de expresión) de la sociedad civil que pueden ser interpelados por discursos moleculares cuando la máquina abstracta interviene (el discurso feminista como enunciación potencial y en continua creación).

Y, pese a esta captura de la heterogeneidad y diferencia, para Deleuze, el enfoque de una filosofía que piense en lo político-social no se encuentra en el estudio de una formalización de la sustancia (como suele hacer la lingüística y la semiótica estructural), sino en la intervención-semiotización de numerosas *materias* (plano de consistencia / plano de inmanencia, máquina abstracta) que posibilitan la creación de otras *sustancias* de expresión y contenido, heterogeneidades que permiten el dinamismo del estrato y también de otras composiciones: “Las formas implican un código, modos de codificación y de descodificación. Las sustancias como materias formadas, se refieren a territorialidades, a grados de territorialización y de desterritorialización.” (Deleuze 2012: 49). El trabajo de la materia o la *máquina abstracta* es importante en la *desformalización* que pretende Deleuze, ya que genera la tensión social en tanto interactúa con la determinación de una forma (lo *hielomórfico*). La máquina abstracta permitiría producir en diversas *composiciones* enunciativas (lenguaje) un número indefinido de sustancias de

expresión molecular²⁰¹ (salidas artísticas, lenguaje estético poético, discursos menores), no solo políticas o lingüísticas, sino de distinta naturaleza pragmática (musicales, artísticas, etc.).

No podemos confiar en una filosofía del lenguaje que afinca las relaciones de signos en preformaciones y formas trascendentes²⁰², en la vigencia de un *imperialismo lingüístico* o “*dictadura del significante*”²⁰³. En suma, no podemos confiar en el punto de vista instituido del lenguaje como dimensión ontológica que explica incluso lo indeterminado (al punto de hacer al inconsciente estructurado *como* lenguaje, como diría Lacan). Deleuze, por el contrario, cree en la emergencia de la máquina abstracta que se produce transversal a la estratificación, en un inconsciente colectivo e intensivo que entra en tensión con el plano de organización y que conforma así el dinamismo de lo social. Ahora bien, una complejidad más se suma: las relaciones entre los estratos y sus respectivas formas y sustancias frente a la máquina abstracta no son de naturalezas opuestas; al contrario, entre la *máquina social*, ligada a la organización y la máquina abstracta, respectiva a la composición, recorre una misma naturaleza, la del plano de inmanencia: “Deleuze y Guattari no cesan de afirmar que existe una identidad de naturaleza entre la producción inconsciente y la producción social, que las dos producciones son inmanentes una a la otra” (Lapoujade 2016: 159). Pese a compartir una misma naturaleza inmanente, la máquina abstracta, la materia o producción inconsciente y colectiva, singulariza los procesos maquínicos sociales, los estratos de expresión y contenido. Es decir, la máquina abstracta permite que el estrato no sea solo forma y código sin inconsciente colectivo. De ser así, habría una relación meramente formal entre un código-forma y otro, de ser así, la sociedad se resumiría en el cálculo lógico de una teoría preformada. Por el contrario, la estratificación se resuelve en la tensión entre la materia y la forma, entre la máquina abstracta y la máquina social (organizada), de aquí la importancia de la *sustancia* en el estrato, materia formada que se convierte en la *manifestación* y *evidencia* de estas tensiones. Sustancia de contenido (cuerpos codificados)

²⁰¹ Cfr. Guattari 1996: 38

²⁰² Cfr. Sauvagnargues 2006: 27

²⁰³ Cfr. Guattari 2013: 22

como sustancia de expresión (doxa, sentido común de la sociedad civil) es pues aquello que permite el movimiento del estrato y también su singularidad.

4.3. La autonomía de los estratos

Deleuze rechaza las relaciones de determinación del contenido respecto de la expresión, en la medida que entre ambos estratos no se presenta una relación de representación reductible, de reducción a la correspondencia. De ser así, las fuerzas sociales (contenido) producirían una ideología o signos (expresión) en relación determinada de causa-efecto. La idea de Deleuze y Guattari es otra, entre contenido y expresión existe una relación tomada nuevamente de Hjelmslev, relación de *isomorfía* que hemos denominado en el plano ontológico del signo como *intervalo* (*ut supra*, Capítulo III):

“Entre el contenido y la expresión nunca hay correspondencia ni conformidad, sino únicamente isomorfismo con presuposición recíproca. Entre el contenido y la expresión la distinción siempre es real, por diversas razones, pero no se puede decir que los términos preexistan a la doble articulación” (Deleuze y Guattari 2012: 51)

En esta cita encontramos la mayoría de conceptos que se han trabajado en los capítulos anteriores: (i) la no representación entre contenido y expresión, (ii) la relación de *intervalo* entre ambos estratos y (iii) la no reductibilidad entre contenido y expresión. Deleuze agrega, por tanto, el principio de *isomorfismo* (intervalo)²⁰⁴ como un principio de *presuposición recíproca* que se construye en la experiencia misma y no preexiste a esta (como sí sucede en el caso de Althusser –infraestructura y supraestructura²⁰⁵– y el de

²⁰⁴ Deleuze y Guattari hacen una intervención nueva a la lingüística. El principio de isomorfía (iso=igual, morfía =forma) se usa en la lingüística para establecer correspondencia de presuposición entre el plano de la expresión y el plano del contenido. Así, si yo, en el plano de la expresión realizo una descomposición fonética [p]-[a]-[d]-[r]-[e], esta, *a priori*, será también la forma de descomposición en unidades mínimas: /masculinidad/ - /adulthood/ - /procreación/, etc. Claramente, no es la postura de Deleuze y Guattari.

²⁰⁵ Para Deleuze y Guattari, la infraestructura en el marxismo estructuralista (principalmente althusseriano) solo se comprende en la medida que posee una forma específica *a priori*, de la misma manera, es lo que sucederá también en la supraestructura. Lo interesante de esta apreciación es que, creemos, Deleuze no se encuentra rechazando una apreciación de la lectura directa de Marx sino combatiendo cierto determinismo que los marxistas althusserianos realizaban respecto a esta definición de supraestructura e infraestructura. Si bien existen puntos de conexión entre Deleuze y Althusser respecto a la lectura de Marx (el más importante quizá la relación Spinoza-Marx que influencia a otros postmarxistas como Tony Negri), existe también el rechazo por parte de Deleuze respecto a la concepción de

Saussure –significante y significado–). Pero, si a nivel ontológico existe un intervalo entre los signos y el acontecimiento, existe también otro intervalo entre el signo y el pensamiento producido sin dejar, en ambos procesos, de expresar la misma naturaleza intensiva de LA inmanencia. A nivel social, de los estratos, la *isomorfía* es más bien un desacuerdo de naturaleza, una brecha, una relación de disconformidad que dota de naturalezas diferentes a los cuerpos y los signos libres del condicionamiento de la causa-efecto: “Lo que está operando, ante todo, es una separación completamente nueva de la relación causal” (Deleuze 2011a: 32). Por ello, *contenido* y *expresión* son estratos agenciados de distintos modos, de distinta naturaleza, que a su vez se pueden afectar, pero no estáticamente determinar *a priori*; es decir, no hay conformidad, ni correspondencia por semejanza, ni forma común, ni correspondencia biunívoca entre expresión y contenido²⁰⁶. Llamábamos ‘*intervalo negativo*’ (Capítulo III) a lo que ahora, en el plano social, Deleuze-Guattari denominan *isomorfismo*. El isomorfismo complejiza las relaciones sociales de contenido y expresión en tanto que su estudio exige variables distintas de comprensión para cada estrato. Con ello, se evita que los procesos de aproximación a lo político-social sean los mismos para el estudio de los cuerpos y los signos como también afirmar *a priori* una causalidad entre ambos. Así, lo que acaece en el territorio de los cuerpos (la violencia cotidiana, la corruptela, la disposición de un espacio que acoja diferencias) no siempre se resuelve por la habilitación de signos (leyes, enunciados estatales, órdenes) y viceversa. Los siguientes puntos se encargarán de desarrollar las complejidades de interacción-tensión entre la expresión y el contenido así como desarrollar la autonomía entre uno y otro. Para ello, desarrollaremos las *organizaciones* y *composiciones* dentro de los propios estratos (el contenido, sus relaciones forma-materia y lo propio en la expresión) bajo la ruta del isomorfismo y la relación no determinista entre los elementos.

ideología compuesta por Althusser y sus discípulos, respecto al resto ideológico que se produce en las relaciones de contenido-infraestructura y expresión-supraestructura.

²⁰⁶ Cfr. Deleuze 2013b: 29

4.3.1. Cuerpos sociales y registros de visibilidad

El *plano del contenido*²⁰⁷ presenta dos elementos: por un lado, los *estados de cosas* y, por el otro, los *cuerpos*. Las relaciones que vinculan a ambos conceptos se encuentran en la actualización de una virtualidad indeterminada; es decir, tanto las cosas (un libro) como los cuerpos (una araña) extraen de lo virtual -la materia- una potencia²⁰⁸. Sin embargo, la diferencia entre las *cosas* y los *cuerpos* radica en el movimiento y modulación de ambos en tanto se relacionan con otros elementos. Respecto al ‘estado de cosas’ (que pueden ser biológicos, matemáticos, químicos) sus relaciones siguen variables específicas; es decir, interactúan con otros elementos bajo un sistema de coordenadas, de relaciones con otras variables y estados de cosas (por ejemplo, la variables matemáticas: $a = 2b$ o dy/dx). Un estado de cosas se encuentra asociado en un espacio con otras cosas. Así, un libro se encuentra englobando otras cosas dentro de sus mismas coordenadas: lapiceros, más libros, hojas en relaciones secuenciales. Sin embargo, las cosas no actúan ni padecen, ya que su fin es relacional, al contrario de los cuerpos que, si sufren, se transforman y se comunican entre ellos: “No confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un estado de cosas.” (Deleuze 2011a: 50).

Los encuentros que determinarán los cuerpos son de tipo transformativo, es decir, acontecimientos que no buscan la relación simple, sino un grupo de transformaciones y devenires que permiten heterogeneidades: “La diferencia entre el cuerpo y el estado de cosas (o de la cosa) estriba en la individuación del cuerpo, que procede mediante actualizaciones en cascada” (Deleuze y Guattari 2013: 123), La cascada a la que refiere Deleuze no es más que la comunicación no en sistemas cerrados o acoplados (como sucede en los estados de cosas), sino en las relaciones transformativas que ponen en devenir al cuerpo, la cascada como

²⁰⁷ La primera referencia al *plano del contenido* aparece en la teoría del sentido de Deleuze en la segunda paradoja de la “*Lógica del sentido*”, dice: “Los cuerpos, con sus tensiones, sus cualidades físicas, sus relaciones, acciones y pasiones, y los “estados de cosas” correspondientes. Estados de cosas, acciones y pasiones, están determinados por mezclas entre cuerpos.” (Deleuze 2011a: 30).

²⁰⁸ Un libro como cosa extrae una potencia de pensamiento del acto creador, como también una araña (como nos enseña Spinoza) guarda una potencia que persevera en su ser: “Toda potencia es en acto, es decir, efectiva” (Suhamy y Daval 2016: 12)

devenir. La distinción entre cuerpo y estado de cosas, es más técnica y pretende solo servir a la descripción del *plano del contenido* como aquel espacio no solo conformado por cosas, sino, y más importante, como registro de los distintos padecimientos y movimientos de los cuerpos a nivel social, sus transformaciones múltiples y encuentros.

A diferencia de los enunciados, del decir, del hablar y de los signos, el cuerpo no posee naturaleza lingüística ni se encuentra estructurado como lenguaje. Más bien su registro pertenece a la visualidad²⁰⁹, al acto de ver y al espacio óptico. Decir que los cuerpos y las imágenes se encuentran en registro de un espacio óptico quiere decir que es la luz, la materia, la que se modulará en dicho espacio, es la máquina abstracta (o la señaléctica, como la llama para efectos del estudio sobre el cine) la que se expresa en el movimiento de los cuerpos y las imágenes. Este mismo apunte es el sostenido por Deleuze no solo en su reflexión sobre el cine, sino también sobre la pintura²¹⁰.

En una carta a Kuniichi Uno sobre el lenguaje, Deleuze extiende el concepto de cuerpo y da un salto intrépido: “En primer lugar, el lenguaje no tiene ninguna autosuficiencia, según me parece. En este sentido, no tiene nada de signifiante. Está hecho de signos, pero los signos son inseparables de un elemento completamente distinto, no lingüístico, que podría llamarse “los estados de cosas” o, aún mejor, las imágenes” (Deleuze 2007a: 185). Desde el *plano de composición*, se aprecia a las imágenes como estados de cosas agenciados en un plano cinematográfico que muestra el movimiento particular de cuerpos (y signos) y su desplazamiento por el mundo²¹¹ permitiendo al espectador amplificar y crear pensamiento: “El cine es un dispositivo [agenciamiento] de imágenes y de signos (...)” (Deleuze 2007a:

²⁰⁹ Presentamos aquí una restricción del cuerpo a la visibilidad ya que estamos describiendo un eje molar determinado, el plano del contenido: “Cuando se olvida la teoría de las visibilidades, se mutila la concepción que Foucault tiene de la historia, pero también se mutila su pensamiento, su concepción del pensamiento. Se lo convierte en una variante de la filosofía analítica actual, con la que no tiene casi nada en común (...)” (Deleuze 2013a: 78)

²¹⁰ Sobre el espacio óptico, este ha sido trabajado largamente por Deleuze (2007c) respecto al espacio óptico griego (subordinación de luz a las formas) bizantino (pintura de la luz y no de objetos), y barroco (espacio de sombra, se pinta el pliegue, la oscuridad). En cada uno de estos espacios, la luz y las sombras componen las manifestaciones artísticas de cada época.

²¹¹ “El movimiento siempre remite a un cambio; la migración, a una variación estacional. y lo mismo sucede con los cuerpos” (Deleuze 2015: 22)

186). Esta es precisamente la reflexión que abre a Deleuze hacia los trabajos sobre el cine, en el que las imágenes transitan bajo su propio movimiento (imagen-movimiento) y presentan, a su vez, el movimiento puro extraídos de los cuerpos²¹² que transitan en todas sus dimensiones en el filme. Para Deleuze, las imágenes y los cuerpos en movimiento presentados en los planos cinematográficos como *planos de composición* tienen existencia propia y no se encuentran reducidos a los determinismos del lenguaje²¹³ ni de su estructura narrativa. Si Deleuze inicia su primer estudio sobre el cine (imagen-movimiento) debatiendo con el semiólogo Christian Metz, es para emancipar a la imagen y a los cuerpos del claustro formalista del lenguaje y la narración, de su *plano de organización*. Así, desde el *plano de composición*, el contenido no es pues una reproducción calcada de la expresión (como tampoco las imágenes que acompañan la prosa en un libro serán mero complemento de aquellas), como aseguran los lingüistas, sino que “(...) lo visible tiene sus propias leyes” (Deleuze 2013a: 77), determinándose cada formación de las fuerzas en instancias que se deben revelar en el devenir, en la experiencia con los cuerpos.

Sin embargo, no todos los procesos de desarrollo son de composición. A nivel de la organización, los cuerpos, sus fuerzas y amplitud son bloqueadas por las formas de contenido de un estrato, las regulaciones corporales que los modulan y programan. Así, los cuerpos a nivel de organización se territorializan y se desterritorializan (sustancia de contenido), se programan y codifican en agenciamientos corporales, humanos (cuerpo de soberano, de siervo y esclavo) que conformarán también otro tipo de agenciamientos; económicos, políticos, biológicos, animales en suma, procesos maquínicos del estrato. En “*Foucault*”, Deleuze introduce las nociones de *contenido* para explicar el método arqueológico de Michel Foucault. Aquí, Deleuze hace que el contenido refiera no solo a los encuentros corporales y sociales, a saber, la prisión (forma de contenido), el cuerpo de los encerrados, los presos, el cuerpo de los condenados, etc. (sustancia de contenido), sino también el contenido refiere a sus *registros*

²¹² “Al efectuar así un corte móvil de los movimientos, el plano se contenta con expresar la duración de un todo que cambia, sino que no cesa de hacer que varíen los cuerpos, las partes, los aspectos, las dimensiones, las distancias, las posiciones respectivas de los cuerpos que componen un conjunto en la imagen” (Deleuze 2015: 42)

²¹³ “Porque si el cuadro tiene un análogo, estará más bien del lado de un sistema informático que no de uno lingüístico.” (Deleuze 2015: 27)

de visibilidad²¹⁴ de la fuerza útil, (fuerza de trabajo²¹⁵). En el primer capítulo de *Vigilar y Castigar*²¹⁶, Foucault atestigua este registro del *contenido* al describir una horrenda escena de tortura pública al cuerpo de un presunto parricida (asesinato contra el rey, considerado como padre) llamado *Damiens*. A Damiens se le vierte azufre, se lo desmiembra con tenazas, se lo ata a cuatro caballos para que lo despedacen; en suma, el cuerpo en el suplicio es efectivo para *comunicar* un no-hacer determinado en el público espectador. La luz aquí deja de expresar y amplificar y más bien resulta *formada* para mandar. Así, los registros escópicos, visuales, de los cuerpos no solo se instauran en los espectadores que atestiguan el descuartizamiento del cuerpo del castigado Damiens, sino en la reproducción del suplicio en otros cuerpos sociales, los cuerpos mediáticos que amplifican el campo visual: la *Gazette d' Amsterdam*²¹⁷, el periódico, que muestra los cuerpos para que la desavenencia no vuelva a ocurrir.

Posteriormente, ya en otro espacio óptico del siglo XVIII, se crea el panóptico, imagen de un poder centralizado, que observa los cuerpos violentados ya no en su disciplina corporal-biológica, sino registrada en el sometimiento al cuerpo-alma, al cuerpo-espiritual del preso. El cuerpo cambia de movimiento, pero sigue bajo el registro de un espacio de visualidad, se sigue presentando a la forma como elemento de subsunción de la materia, deseo e intensidad colectiva (la luz, la máquina abstracta). Este mismo método disciplinario, en otro estrato, en otra formación histórica, se podría rastrear también en el manicomio como lugar de visibilidad de la locura, donde los locos no son determinados solo por las

²¹⁴ Cfr. Deleuze 2013: 73

²¹⁵ Sobre este punto es preciso remarcar que el autor más citado en el *AntiEdipo* así como el autor bisagra en los conceptos de Foucault en "*Vigilar y Castigar*" es Karl Marx. Creemos que incluso es Marx el que acerca a Deleuze y Foucault dentro de las diferencias conceptuales en ambas obras gracias al concepto de Contenido y vigilancia. Para Foucault, por ejemplo, la fuerza útil dentro de lo que él llama la "economía del cuerpo" no es más que la fuerza de trabajo de Marx del cual se precisa la función vigilante de la misma. La vigilancia es el operador económico privilegiado para Foucault: "la vigilancia pasa a ser un operador económico decisivo, en la medida en que es a la vez una pieza interna en el aparato de producción y un engranaje específico del poder disciplinario". (Foucault 2009: 205). Incluso, Foucault cita a Marx en *El Capital*, libro I, 4ta sección, cap. xi respecto a las relaciones entre de "*fuerza de trabajo*" y *vigilancia*: "Esta función directiva, vigilante y mediadora se convierte en función del capital no bien el trabajo que le está sometido se vuelve cooperativo. En cuanto función específica del capital, la función directiva asume características específicas (...)" (Foucault 2009: 205)

²¹⁶ La deuda de Foucault respecto a los estudios de Deleuze-Guattari es manifestada en *Vigilar y Castigar* a pie de página: "De todos modos, no podría ponderar por referencias o citas lo que este libro debe a G.Deleuze y a su trabajo con F. Guattari. (...)" (Foucault 2009: 33)

²¹⁷ Cfr. Foucault 2009: 11-40

formas de ver, sino que son cuerpos que predisponen nuevas maneras de mostrar el crimen, la separación, la inutilidad (sustancias de contenido). Finalmente, podemos adjudicar la exhibición de la mujer (sustancia del contenido) en periódicos populares (forma de contenido) como formas de visibilidad determinada del cuerpo²¹⁸, de los encuentros patriarcales que terminan por subsumir el cuerpo-mujer en la exhibición de la venta, la exposición del cuerpo como fuerza disminuida determinada por la estructura formal del papel, la distribución óptima del contenido como formaciones que predisponen una mirada o un tipo familiar de organización de los cuerpos²¹⁹. En suma, el plano del contenido, como estrato social, es un plano no discursivo, no significativo cuyas organizaciones serán moduladas por la interacción de la máquina abstracta. Los cuerpos serán observables como anónimos si la materia social se encuentra subsumida a la forma.

En el *plano de organización*, la luz, es decir, la materia o máquina abstracta, es reducida porque es la *forma* la que se impone sobre la materia, el castigo sobre el cuerpo, el panóptico sobre el encarcelado, etc. Sin embargo, únicamente la organización será interpelada cuando los cuerpos se decodifican (se deshacen de una *forma*) por una máquina abstracta, se componen en nuevas relaciones minoritarias, indefinidas, pequeñas multitudes que corrompen la organización del estrato sedimentado. Esto no quiere decir que la organización sea desarrollo social sin materia, sino más bien modulación que la reduce. Regresando al ejemplo de la pintura o el cine, tanto la *organización* de las figuras como la *composición* de los cuerpos en la pintura se desarrollan en un espacio visual u óptico. Esto quiere decir que es la materia o la luz en este caso, lo genético de los procesos, aquello que permite organizar o componer. Así también, en el espacio social, plano de organización y composición tendrán como dimensión genética a la máquina

²¹⁸ Contrario a lo que se piensa, el patriarcado no ha hecho que la mujer se repliegue a la oscuridad íntima del hogar, por el contrario, ella carece incluso de intimidad, toda ella es un espacio público, visible y controlable, la mujer vive, en la casa de *otro*, habla el lenguaje de un *otro*.

²¹⁹ Sobre el agrupamiento de las mujeres bajo el registro familiar (la esposa, la madre, la hija, la hermana) Cfr. Cfr. Mannarelli, María Emma (2013) La desautorización de las mujeres o la autoridad en las sociedades jerárquicas (en) Sombras coloniales y globalización en el Perú / Gonzalo Portocarrero, editor -- Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú

abstracta o el “*lenguaje blanco*”^{220 221}, luz que se modula en tanto puede estar reducida por una *organización* de formas corporales²²² como potenciada en el desarreglo de dichas formaciones²²³ que podrían habilitar una *composición*.

Cuando Deleuze señala que lo visible es una característica del estrato del contenido, afirma, con ello, una pretensión del estrato y su organización por modular la luz, la materia o máquina abstracta. De aquí que los procesos maquínicos de los estratos ofrezcan algo que ver²²⁴, algún resto de materia social reducida en su organización. Con ello, los encuentros sociales para Deleuze (y aquí la diferencia con Foucault²²⁵) no solo expresan las relaciones de una fuerza sobre otra, sino también la expresión de una diferencia de intensidad (deseo) contraída en estos encuentros. Para Deleuze, la realidad social es deseo que anima las relaciones de poder y no al revés: “Que cualquier fuerza se relaciona con otra, sea para obedecer sea para andar, he aquí lo que nos encamina hacia el origen: el origen es la diferencia en el origen, la diferencia en el origen es la jerarquía (...)” Deleuze 2002: 16). Deleuze no propone una arqueología de los cuerpos, de las acciones de un cuerpo sobre otro, es decir, del poder, sino de aquello que los cuerpos en sus

²²⁰ “Por ejemplo, la Idea de color es como la luz blanca que replica en sí los elementos y relaciones genéticas de todos los colores, pero que se actualiza en los diversos colores y sus espacios respectivos; o la Idea de sonido, como el ruido blanco. Hay del mismo modo una sociedad blanca, *un lenguaje blanco* (el que contiene en su virtualidad todos los fonemas y relaciones destinados a actualizarse en lenguas diversas y en las partes notables de una misma lengua).” (Deleuze 2009c: 311). Las cursivas son nuestras.

²²¹ La relación entre la luz blanca y el lenguaje blanco se presenta en el trabajo sobre el diagrama en la pintura: “(...) pero el diagrama no es todavía líneas ni colores. ¿Entonces qué es? (...) lo que va a salir del diagrama es la doble gama pictórica luz color.” (Deleuze 2007c: 99). ¿No se condice esto con aquella expresión favorita de Deleuze en Proust acerca que toda buena obra literaria se encuentra escrita en un lenguaje extranjero? Un lenguaje blanco es siempre extranjero.

²²² “[el mundo estético griego] No es el mundo de la luz porque la luz está estrictamente sometida a las exigencias de las formas” (Deleuze 2007c: 208)

²²³ “[En el mundo estético bizantino] Esta vez la luz está desencadenada, la sombra esta desencadenada” (Deleuze 2007c: 209)

²²⁴ “Seguramente no todas más máquinas son ópticas. Sería tonto decir que toda máquina es óptica. En cambio, no es tan tonto decir que toda máquina, cualquiera sea, ofrece algo que ver. Además de lo que hace, toda máquina hace ver algo” (Deleuze 2013b: 25)

²²⁵ Cuando Foucault define su noción de poder como *una acción sobre otra*, no es para afirmarla dentro de la reductibilidad de la dominación a secas, sino en tanto se comprende una relación, un diálogo y un ejercicio entre ambos cuerpos, microfísica del poder y del deseo: “El término poder designa relaciones entre parejas-...” (Foucault: 1988: 12).

encuentros ocasionan, un *plano de composición*. El choque de cuerpos produce para Deleuze un acontecimiento, una eventualidad, diferencia de intensidad que resulta ser *incorporal*:

“Las visibilidades no se confunden con elementos visuales o más generalmente sensibles, cualidades, cosas, objetos compuestos de objetos, (...) Las visibilidades (...) son formas de luminosidad, creadas por la propia luz, y que solo dejan subsistir las cosas o los objetos como resplandores, reflejos, centelleos.” (Deleuze 2013a: 80)

En el *plano de composición*, los cuerpos producen, como causas en devenir, múltiples instancias de naturaleza diferente en la medida que se encuentran, chocan, interactúan y someten. Las interrelaciones entre los cuerpos producen efectos de naturaleza denominados *efectos incorporales*, es decir, acontecimientos que subsisten tras el encuentro de los cuerpos (sustancias) rebasando sus reglas de formación y organización social. Es en este sentido que Deleuze utiliza el término “*centelleos*”, o “*reflejos de luz*”²²⁶ como aquella materia que se cuele en los procesos formales y hacen posible las transformaciones sociales: una lucha política, una participación en el espacio común, una disposición de exploración de los cuerpos.

La unión de cuerpos que se *transforma* en una multitud que libra una lucha en el espacio social contra cierta organización despótica o la represión policial es un ejemplo de efectos incorporales sociales que permiten dinamizar la realidad social. Pero también serán *efectos incorporales* aquellos que se producen en una cohesión que *transforma*, por posiciones espaciales, en ‘enemigo’ a dicha multitud. En este último caso, la organización de cuerpos crea transformaciones o acontecimientos represivos que, en vez de potenciar a los cuerpos y sus acontecimientos vitales, crean otros subsumidos a una lógica despótica. Así también, para complejizar más las dinámicas sociales, los cuerpos encuentran un tipo de restricción más aguda no solo en los cuerpos, sino también en los signos, es decir, el lenguaje y los enunciados (plano de

²²⁶ La consideración de la luz en las investigaciones de Deleuze sobre la pintura son precisamente la búsqueda por las modulaciones de visibilidad de los cuerpos: “Diría entonces que pintar es modular la luz o el color, la luz y el color, en función de la superficie plana y —lo que no se opone— en función del motivo o del modelo que cumple el rol de señal” ¿Qué hay al final de la modulación? La figura sobre mi tela.” (Deleuze 2007c: 144)

expresión) que transforma, modifica a los cuerpos creando acontecimientos de otro tipo, direccionados a la reducción de vitalidad.

4.3.2. Incorporales, acontecimiento y lenguaje

En el *plano de composición*, bajo la injerencia de la máquina abstracta, el lenguaje no *representa* los cuerpos, mucho menos expresará los estados de cosas²²⁷, sino *expresa* incorporales. Para Deleuze, la *expresión* no significa que el signo exprese cosas, cuerpos, referencias, ni mucho menos significados o significaciones articuladas ocultas; esto más bien sería una definición representacional. La expresión para Deleuze tendría que escapar del pensamiento de la representación para componer una orientación afirmativa del signo. Si el lenguaje guarda una autonomía respecto de los cuerpos y sus encuentros es en el sentido que una *expresión* en el lenguaje no es una expresión o comunicación de aquellos²²⁸. Los procesos que implican tanto cuerpos como régimen de signos (lenguaje) resultan ser operaciones distintas, operaciones de distinción real, pero de presuposición recíproca, procesos que, aunque socialmente homogeneizados, manifiestan brechas, intervalos entre uno y otro que los hace independientes: “(...) un grito no se asemeja a nada. No es la similitud la que va a definir al lenguaje analógico, ¿A qué se asemejan los pelos que se erizan? No es un lenguaje de similitud, sino de intervalos. Un grito no se asemeja en absoluto al horror que ha hecho nacer ese grito.” (Deleuze 2007c: 137). No podemos confundir aquí el término “expresión” en su sentido ordinario, como expresión de algo, sino como *legibilidad* de un efecto de la violencia de un cuerpo, *actualización* del efecto de una fuerza corporal sobre otra. La *diferencia* es, por tanto, ‘eso’ incorporal que se expresa como afecto o modo tras el

²²⁷ Se sabe, de acuerdo a la tradición filosófica y semiótica, que si la representación expresa lo hace bajo el presupuesto de una relación de comunidad y diálogo entre causa y efecto, entre lo expresado y lo expresable, entre los cuerpos y sus encuentros. El lenguaje, desde esta definición, haría del signo un indicador pasivo de su referencia, como también significativo custodio de un significado presto a ser descubierto. Un gesto significa enojo, un silencio incomodidad, etc. Si, como habíamos dicho, solo se expresa en la representación en la medida que existe una relación de causa y efecto formalmente articulada entre lo expresado y lo expresable, ¿Qué le queda entonces al signo sino configurarse como mero *representamen* (en términos peircianos)?

²²⁸ El lenguaje es capaz de decirse en tanto se dice como siendo, resulta ser un discurso indirecto, una consigna, una orden y transformación social.

encuentro entre cuerpos o modos extensos. Es lo que el propio Nietzsche denomina como una *centella que brota del choque entre dos espadas*²²⁹, es decir, la centella como efecto diferente a la naturaleza del movimiento de una espada. Foucault agrega: “pero que [este centellar] no es del mismo hierro del que están hechas las espadas.” (Foucault 1996: 22). El lenguaje creador (discursos minoritarios, agenciamientos de enunciación molecular, la poesía, el cine) expresa esa centella, ese brote.

Precisamente, el sentido es este desequilibrio entre la fuerza de los cuerpos en relación y el lenguaje, respectivamente. Por tanto, si el lenguaje expresa algo es el efecto del choque de estos cuerpos y no los cuerpos en sí mismos. Ahora bien ¿de qué naturaleza son estos efectos que el lenguaje expresa? Para su descripción, Deleuze evoca la teoría de la expresión de los estoicos para decir que *el acontecimiento es el sentido del lenguaje* y es el lenguaje y sus proposiciones las que expresan su sentido al ser este *incorporal*, puro *acontecimiento incorporal*²³⁰. Al establecer la relación acontecimiento = sentido, evitamos con ello los supuestos que refieren al sentido como inherente al lenguaje, es decir, el sentido como dentro de la proposición o como elemento direccionado. Por el contrario, *el sentido se produce como efecto incorporal de la mezcla de los cuerpos y sus huellas-signos*; con ello, una proposición, un enunciado, expresa el efecto incorporal, acontecimientos superficiales resultantes de la mezcla de cuerpos. El sentido es la intensidad que se enrolla en el signo y que se desenvuelve en su superficie: “A la vez, el acontecimiento subsiste en la proposición que lo expresa, y sobreviene a la cosa en la superficie, en el exterior del ser (...).” (Deleuze 2011a: 63). Esto quiere decir que el sentido no es algo que es preciso buscar o encontrar tras el análisis de un texto o discurso o los cuerpos, sino la emergencia que sobresalta e interpela al que experimenta, el acontecimiento o incorporal que se expresa en el lenguaje y los signos.

²²⁹ “Las cosas mismas, en cuya consistencia y duración creen las estrechas mentes de los hombres y los animales, no poseen, de hecho, verdadera existencia; no son sino el relampagueo y los chispazos que originan las espadas que entrec chocan en combate, son el fulgor de la victoria en la lucha de las cualidades contrarias.” (Nietzsche 2003: 61-62)

²³⁰ “La teoría general de la expresión, que escapa a todas las disciplinas contemporáneas constituidas (lingüística, pragmática, lógica, semántica, etc.) y las conmueve, representa el aporte más rico y más nuevo de la filosofía deleuziana, un aporte que renueva completamente el pluralismo y el inmanentismo al que se encomienda.” (Mengue 2008: 107)

Si Deleuze emprende la tarea de pensar brevemente el lenguaje es para dotarlo de la génesis plástica de los acontecimientos²³¹. En esta medida, el lenguaje puede establecer límites y recortes de codificación de estos efectos incorporeales intensos cuando prevalece la *organización*. Pero puede sobrepasar sus límites establecidos²³² cuando es la *composición* la que afirma las intensidades (por ejemplo, el lenguaje artístico, el poético de intervención, lenguajes ocultos, menores, de multitud). Así, lo que no permite la composición de los signos es la anulación y el decrecimiento de la intensidad en la extensión, en la cuantificación y formalización, en el discurso y la dependencia a la *forma* lingüística (ley).

4.3.3. Consigna: el lenguaje organizado

Si el plano de composición, la máquina abstracta permite que el lenguaje exprese los incorporeales, permite un lenguaje molecular (la poesía integral, el discurso subalterno), entonces no son los estratos molares de expresión los que convienen a los efectos incorporeales. La afirmación trazada en *Lógica del sentido* de una relación esencial en el *plano de composición* entre el acontecimiento que busca ser expresado y el lenguaje, se desdibuja en los procesos de estratificación de *Mil mesetas*. Cuando el lenguaje de proposiciones deja de ser un lugar para la expresión, cuando se eleva al escenario político-social de enunciados, cuando los signos traicionan la intensidad de la transformación de los cuerpos y se hacen *consignas (mots d'ordre)*, es decir, órdenes, interrogaciones, promesas, afirmaciones, mandatos o

²³¹ Del enunciado “*César Vallejo ha muerto*”, por ejemplo, el sentido de esta proposición, para Deleuze, no se encuentra en el referente ni en el sujeto que enuncia la proposición (sujeto de enunciación) o en la articulación de la significación que reparte al signo en la analogía, semejanza y oposición. El “morir” de “Cesar Vallejo” se encuentra en un acontecimiento que se desprende de una referencia cronológica referencial y la figura de su autor, la proposición no encierra un tiempo pasado y cronométrico (Cronos) sino un tiempo eterno, tiempo infinito del acontecimiento (Aión) que resiste en el enunciado y es diferente incluso a su producción. En la expresión de este “morir” incorporal e intemporal se encuentra el sentido de la proposición: “Un agenciamiento de enunciación no habla “de las” cosas, sino que habla desde los mismos estados de cosas o estados de contenidos” (Deleuze y Guattari 2012: 91). Hablar desde los estados de cosas, desde los cuerpos, supone expresar sus efectos incorporeales, pero dichos efectos no tiene una temporalidad cronológica, de pasado-tiempo, sino de tiempo eterno-tiempo de acontecimiento o tiempo vivo. Esta es la distinción entre Cronos y Aión.

²³² Cfr. Deleuze 2011a: 35

lenguajes conativos²³³: “La unidad elemental del lenguaje –el enunciado- es la consigna” (Deleuze y Guattari 2012: 81). Con ello, una consigna o *palabra de orden* no representa porque carece de referente, no ocupa el lugar de la realidad ni tampoco expresa el acontecimiento incorporal. La lógica de la consigna, del signo se encuentra determinada por otro signo-referente. El único saber que se transmite es el saber dicho pero jamás vivido de otro signo²³⁴; la consigna es una reproducción de un saber sedimentado, de un acontecimiento muerto en su despliegue eterno por la extensión.

En *Mil Mesetas*, Deleuze y Guattari singularizan a la consigna como esencia del lenguaje social separado de los signos de la expresión de acontecimientos del plano de composición para hacerlos productores de *acciones (actions-passions)* que afectan los cuerpos sociales y permiten un *acto (acte)*, es decir, una transformación incorporal. Las *acciones y pasiones* son transformaciones propias del plano del contenido, es decir, encuentros y mezclas de cuerpos a nivel social (los encuentros de los cuerpos en la escuela, la fábrica, la prisión, etc.). Los *actos*, por otro lado, implican transformaciones que las consignas, el lenguaje, crean a los cuerpos:

“(…) lo que sucede antes, el crimen del que se acusa a alguien, lo que sucede después, la ejecución de la pena del condenado, son acciones-pasiones que afectan a cuerpos (cuerpo de la propiedad, cuerpo de la víctima, cuerpo del condenado, cuerpo de la prisión); pero la transformación del acusado en condenado es un puro acto instantáneo o un atributo incorporal, que es expresado en la sentencia del magistrado. La paz y la guerra son estados o mezclas de cuerpos muy diferentes; pero el decreto de movilización general expresa una transformación incorporal e instantánea de los cuerpos.” (Deleuze y Guattari 2012: 86)

Los cuerpos, entonces, se mezclan a nivel de contenido, producen regímenes de visibilidad, formas de contenido como la prisión y sustancias como el prisionero. Pero, si la prisión es la forma de contenido (lugar de visibilidad del crimen), el “derecho penal” lo será de la expresión, ya que es el enunciado de la

²³³ Lo que Heidegger llamaba “*impersonal se*” “Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre la literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante.” (Heidegger 2012: 146).

²³⁴ En el trabajo sobre el Cine, específicamente en la imagen-tiempo, Deleuze dice: “Si nos preguntamos cuál es la función del signo con respecto a la imagen, parecería ser una función cognitiva: no es que el signo haga conocer su objeto, al contrario, él presupone el conocimiento del objeto en otro signo, pero le añade nuevos conocimientos en función del interpretante.” (Deleuze 2012: 51). Con ello Deleuze indica que también en el Cine tiende el signo a su organización.

delincuencia (forma de la expresión). El manicomio es el régimen de visibilidad de la locura (forma de contenido) donde circulan también enunciados médicos cuyo objetivo es convertir, en tanto consignas, a los no-locos en locos, al ciudadano en delincuente²³⁵ (forma de la expresión).

El lenguaje en tanto *consigna* separa al signo de su carácter expresivo para crear efectos de transformación de los cuerpos con el fin de seguir mandando; la ‘mujer’ que devino ‘feminista’ produce una transformación incorporal y molecular que su movimiento busca expresar en el rótulo y, sin embargo, tendrá que luchar para que este mismo rol no le juegue en contra, que no sea el propio lenguaje y los signos feministas los que determinen su cuerpo como un deber-ser y terminen transformándolo a la expresión de una singularidad de lucha en un dogma de lenguaje que limite sus posibilidades y devenires²³⁶. El lenguaje, como organización particular de régimen de signos, habla de *territorializaciones* que han capturado devenires y *desterritorializaciones*. Con ello, los signos no expresan las pasiones-acciones de los cuerpos como sucede en el plano de composición, sino que se organizan para mandar sobre los cuerpos creando transformaciones incorporales sociales y actos, y logran con ello decir algo sobre los cuerpos. En ‘*Vigilar y castigar*’ Foucault evidencia esta implicancia de la relación obediencia-utilidad del cuerpo en las disciplinas efectuadas en el interior de la prisión, generando aumentos o disminuciones en la fuerza de los cuerpos (cuerpos útiles y cuerpos dóciles). De este modo, se produce lo que llamaría Foucault una “anatomía política”, es decir, una mecánica del poder en determinación directa de los cuerpos, un adiestramiento de los cuerpos sociales por mecanismos disciplinarios de enunciación:

²³⁵ La crítica de Foucault a Deleuze se enfoca en la concepción del esquizofrénico por parte del filósofo, que, según el primero, es concebido solo como un resultado de un proceso de subjetividad, como un marginal de una fuerza molar centrípeta: “Las nociones de institución, de represión, de rechazo, de exclusión, de marginación, no son adecuados para describir (...) la formación de las blanduras insidiosas, de las maldades poco confesables, de las pequeñas astucias, de los procedimientos calculados, de las técnicas, de las “ciencias” a fin de cuenta que permiten la fabricación del individuo disciplinario (Foucault 2009: 314). Sin embargo, Foucault no resalta la singularidad molecular del esquizo y solo lo contempla desde una estructura molar, desde un lenguaje mayor, perspectiva que, como vemos, Deleuze y Guattari contemplan también sin hacer de ella su única mirada.

²³⁶ Cfr. Deleuze y Guattari 2012: 278)

“Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco del poder. Podrán encontrarse fácilmente signos de esa gran atención dedicada entonces al cuerpo, al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican” (Foucault 2009: 158).

En el lenguaje deleuziano, distintas consignas presuponen distintas transformaciones sociales, variables de contenido que se encuentran determinadas por formas de expresión (enunciados colectivos, ley social), incorporales capturados que ordenan a los cuerpos, que los modulan y registran en espacios de límites y bloqueos. Individuo o multitud se encuentran sujetos a estas territorialidades. El lenguaje interviene los cuerpos territorializándolos: el entorno familiar en el niño y, luego, la escuela para luego relacionarse en el ejército y, luego, la fábrica, y, luego, el retiro. En cada intervención un enunciado controla la programación y regulación de estas relaciones: “ahora ya no eres niño, en la escuela, aquí ya no es como en casa; en el ejército, aquí ya no es como en la escuela”²³⁷. En este sentido, el lenguaje es un *discurso indirecto*, una *consigna*, una orden y, por tanto, pertenece no a un sujeto de enunciación, sino a procesos colectivos de enunciación, agenciamientos sociales y maquínicos²³⁸.

Pero hablar de un primado de la expresión (en tanto consigna) sobre el contenido (los cuerpos) no supone hablar de la reductibilidad de la expresión en el contenido o viceversa, sino que permite atestiguar una *relación molar* entre la forma (el lenguaje²³⁹) sobre la materia, la manifestación de un primado de lo discursivo sobre lo no-discursivo²⁴⁰. Lo que ocasiona posteriormente este primado de la expresión es su sedimentación en el estrato social, en otras palabras, el olvido que no permite crear, sino que habilita la sedimentación de los signos en los códigos del lenguaje, el olvido completo que cae una y otra vez en la

²³⁷ Cfr. Deleuze y Parnet 2013: 141-142

²³⁸ La apuesta deleuziana por una enunciación sin sujeto se entiende en su referencia a la pragmática ya que el enunciado en tanto consigna, en tanto un decir hacia otro decir, no tiene como primera función informar sino comunicar aquello que se ha dicho, por lo que el lenguaje pertenece a la pragmática en tanto procesos de enunciación social producto de agenciamientos, procesos de conexión llamados por Deleuze y Guattari como “procesos maquínicos”.

²³⁹ “(...) el lenguaje aparece claramente como la nueva forma de expresión” (Deleuze y Guattari 2012: 67)

²⁴⁰ Son ciertos textos curatoriales que dicen algo de la obra expuesta, es el discurso político educativo que modula los cuerpos de los estudiantes, es el crítico de poesía que juzga el poema malo del bueno

consigna²⁴¹ y la *doxa*. Con ello, el lenguaje como consigna se refiere a sí mismo, va de un decir a otro decir, salta de un signo a otro porque, precisamente, ya no busca expresar el acontecimiento, la mezcla de cuerpos y los encuentros incorporales. Así, la consigna obtura la vida al apostar por la muerte del acontecimiento en el enunciado²⁴².

Al descartar al lenguaje, en tanto consigna, la transmisión bien intencionada de información, Deleuze-Guattari revelan una perspectiva distinta a la definición comunicativa de los enunciados y signos. Si la unidad elemental del lenguaje es la consigna, esto deshace la idea de una definición dialógica y comunicativa de los signos, la ‘buena voluntad’ con la que un emisor transmite, supuestamente, una información al receptor, a la opinión pública. Si el lenguaje, por el contrario, es una consigna, deja de ser dialógico para desarrollarse en la violencia del mandato, deja de presuponer que la sociedad civil reciba de las instituciones saberes irrefutables o verdades legítimas de la realidad a través de los medios de comunicación. Que la consigna sea elemental al lenguaje permite la legibilidad de funcionamientos extradiscursivos y extralingüísticos ilegibles que permanecen obturados por la naturalización de un sentido común colectivo regente sobre los cuerpos (contenido). Hacer del signo un elemento subsumido al lenguaje y a su comunicación no es más que reconocer direcciones que parten de la buena voluntad de su emisión pero que se ejecutan como demandas y consignas al nivel molar²⁴³, de aquí que pedirle al Estado o al capitalismo que entre en un espacio de razones o de actividad de intercambio (gratificaciones) supone una crítica conservadora (pequeño burguesa) que suspende las ejecuciones semióticas, las consignas y los enunciados conativos sobre los cuerpos. Con ello, **el lenguaje no se concibe como un código**, ya que no supone la codificación de un mensaje por parte de un emisor que será decodificado intencionalmente por un receptor.

²⁴¹ La consigna y el olvido no son excluyentes, se recae en la consigna y se la valida precisamente porque se olvida de la expresión del lenguaje como creación, no el olvido de un referente, sino el olvido de la creación actual de los signos: “¿No es acaso cierto que los únicos muertos que vuelven son los que han sido enterrados con demasiada prisa y a excesiva profundidad, sin haberseles tributado los deberes necesarios? (...)” (Deleuze 2009c: 41)

²⁴² “La consigna aporta una muerte directa al que recibe la orden, o bien una muerte eventual si no obedece, o bien una muerte que él mismo debe infligir, propagar.” (Deleuze y Guattari 2012: 109)

²⁴³ “Así, ‘Usted me comprende’ es una expresión que nos dice que precisamente ‘comprender’ quiere decir dos cosas diferentes, sino opuestas: comprender un problema y comprender una orden” (Rancière 2012: 63)

El código para Deleuze-Guattari es la imposibilidad de enfrentar al lenguaje como *consigna*. De ser un código, el lenguaje se definiría como medio para la explicación de su codificación e interpretación o decodificación por parte del receptor. De ser un código, el lenguaje sería por tanto una ideología que se somete a los cálculos del engaño o falsa consciencia (codificación) y la verdad (decodificación) en el enunciado. Al contrario del código y la ideología, la consigna supone, un proceso maquínico, construcciones de enunciados que activan *sus propias* conexiones más allá de un sujeto-no engañado por el fantasma ideológico y la gramática trascendental que los impone. El lenguaje con ello no es ideología.

Pese a su gran éxito en el estructuralismo, el concepto de ideología -el discurso²⁴⁴- resultará poco operatorio para Deleuze²⁴⁵ en tres puntos: (i) invoca la ley de representación (la *superestructura* que representa una *infraestructura*, la ideología como significante que oculta el significado o referente real), (ii) insiste en la inscripción de códigos-discurso, reglas que brotan del movimiento del capital²⁴⁶ y, finalmente, (iii) instala la figura de un sujeto trascendental, previo y definitivo que es engañado por la fantasía de la ideología y de sus signos-apariencia²⁴⁷. Desde la ideología, el filósofo sería el agente que, separado de la ideología, libera a los esclavos engañados, el sujeto elevado y trascendental que revela la verdadera consciencia tapada por una falsa.

²⁴⁴ Si, como se suele definir, el producto ideológico concreta una significación en la medida que representa, reproduce y sustituye los valores sociales producidos en la infraestructura, se entiende entonces la relación de ‘base’ y ‘estructura’ como una construcción semiótica: "Donde no hay signo no hay ideología" (VOLOSHINOV 2009: 31). Esta definición de ideología aparece en tanto la base o infraestructura funciona como determinante para la representación en la supraestructura, en tanto que la ideología se estructura como lenguaje-código desde la cual se ejecuta una creencia.

²⁴⁵ "(...) no hay, nunca ha habido ideología." (Deleuze y Guattari 2012: 10)

²⁴⁶ En el *Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari rechazan que el capitalismo se encuentre en el registro de la inscripción de códigos que manden, por el contrario, el movimiento del capital es perfectamente decodificante –insiste en la libertad y flujo de los consumidores.

²⁴⁷ Cfr. Castro-Gómez 2015: 77-81

Deleuze será duro ante el concepto de ideología²⁴⁸: “La ideología es el más execrable de los conceptos, oculta todas las máquinas sociales efectivas” (Deleuze y Guattari 2012: 73). La ideología es un código que nada tiene que ver con los signos del lenguaje en tanto consignas, ya que, si el primero engaña el segundo manda creando incorporales, actos y transformaciones. Así, por ejemplo, los procesos en el capitalismo no pasan por el “*tú debes*”, sino por la decodificación tensiva del “*puede usted hacer lo que quiera*”, es decir por la transformación, el mandato como decodificación del sujeto, su transformación de individuo a consumidor libre. Sin embargo, al vaciar de ideología de los estratos (no solo capitalistas), Deleuze no “llena el vacío” con un *continuum* inconsciente e *incodificable* como una mera “cultura” más allá de las producciones subjetivas; es decir, no se pretende instaurar el orden del deseo y la anarquía indefinida en la ausencia de la ideología. Por el contrario a esta crítica²⁴⁹, el deseo o la intensidad incorporal no es aquello que llena el vacío de ideología, ni mucho menos eso que, por el contrario a la ‘mentira’ ideológica, “no es engañado” (el deseo como verdad del sujeto). El deseo, la materia intensiva, es más bien un plano de potencias asubjetivo, máquina deseante plástica que se libra de nociones de

²⁴⁸ El rechazo de Deleuze a la ideología es el rechazo al determinismo y representación que hacen oscura la historia del concepto, de aquellos estereotipo de los marxistas (“Ante todo, hay que desprenderse de la jerarquía estereotipada de una infraestructura económica opaca frente a las superestructuras sociales e ideológicas concebidas de tal forma que desplazan las cuestiones del sexo y de la enunciación hacia el orden de la representación, lo más lejos posible de la producción.” (Deleuze 2005b: 281) [El subrayado es nuestro]) respecto a Marx que termina de alejarlo de una postura creativa, de una producción deseante (materia a modo de Hjelmslev), de los flujos de producción de naturaleza distinta y creadora. El descubrimiento de los Manuscritos de París de 1844 y a los Grundrisse de 1857-58, conocidos en su versión castellana como los Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política desarrollan este aspecto creativo en Marx: “todas las formas (todas más o menos naturales, pero todas al mismo tiempo resultados de un proceso histórico), en las que la comunidad presupone a los sujetos en una unidad determinada, objetiva, con sus condiciones de producción , o en las que una determinada existencia subjetiva presupone la comunidad misma como condiciones de producción, corresponden necesariamente a un desarrollo limitado, y limitado en principio, de las fuerzas productivas. El desarrollo de las fuerzas productivas disuelve todas estas formas, y su disolución misma es un desarrollo de las fuerzas productivas humanas.” (Marx 2007: 457) A nuestro entender, esto explica el rechazo de Deleuze respecto a la ideología, sustituyéndola más bien por una axiomática, es decir, enunciados que forman parte de procesos maquínicos que no se producen por representación sino por agenciamientos y máquinas abstractas que componen ambos estratos (de expresión y contenido) de indistinta manera. Esta es, creemos, la grandeza de Marx que descubrió Deleuze. (“*Grandeur de Marx*” era el último proyecto del cual Deleuze solo concibió los dos primeros capítulos y que se truncó por su repentina muerte.)

²⁴⁹ “Puesto que el deseo aparece tácitamente definido como un modelo ortodoxo, se lo presenta de manera unitaria como lo contrario al ‘ser engañado’ ” (SPIVAK 1998: 4)

“engaño” y “verdad” para asumir que la máquina es la consistencia de lo real, regencia (y no totalización²⁵⁰) modulada dentro de las composiciones y organizaciones sociales.

Hemos presentado hasta aquí las relaciones entre el *plano de organización* (con sus estratos de contenido y expresión) y el *plano de consistencia* (con la máquina abstracta y los procesos de desterritorialización y decodificación) con un fin cartográfico; aproximarnos a las relaciones, orientaciones y desarrollos del signo a un nivel colectivo según la perspectiva de Gilles Deleuze. Fue en el desarrollo de las tensiones entre la organización y la composición que los signos aparecen como fenómenos agenciados en estratos de expresión manteniendo relaciones tanto de *amplificación* como de *disminución* con un estrato de contenido (plano de cuerpos, encuentros y transformaciones maquínico corporales). Así, los signos pueden potenciar el acontecimiento y compartir su naturaleza como tener existencia propia e ‘inadecuada’ (sin la comprensión del acontecimiento como causa) que busque solo transformar los cuerpos regulándolos, controlándolos y programándolos. Ahora bien, el siguiente y último capítulo buscará trazar dentro de este mapa y cartografía de tensiones entre los cuerpos (contenido) y los signos (expresión) una línea emancipadora que se presentaría como propuesta ético-estético-política en la filosofía de Gilles Deleuze. No se trata solo de sostener que el signo debe *expresar* para lograr una emancipación de las capturas que bloquean la expresión, de abusar de la agramaticalidad o una vida completa en la indeterminación anarquista. Se trata, por el contrario, de trazar un acto que permita nuevas organizaciones, de construir una nueva tierra, formas de organización por venir y sobre todo fabular un movimiento colectivo. Veremos cómo dicha empresa coloca nuevamente al signo como elemento central de sus procesos.

²⁵⁰ La intelectual Gayatri Spivak señala totalizaciones en el uso del concepto de deseo pasando por alto la tensión, modulación y lucha entre una intensidad (deseo) y extensidad a nivel social: “Mi lectura consiste, entonces, en que una práctica radical presta atención a esta doble sesión de las representaciones más que a reintroducir al sujeto individual mediante conceptos totalizadores de poder y de deseo” (Spivak. *Ibid*).

5. CAPÍTULO V. “FABULAR UN PUEBLO QUE FALTA”: SIGNOS Y POLÍTICA

“(…) poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir una posibilidad de vida. Escribir por ese pueblo que falta (…)”

(Deleuze 2009a: 16)

5.1. Del estrato a la grieta: las luchas dentro de la organización

Una línea es un límite, pero también la condición de la representación. Entre *lo que representa* y *aquello que es representado* se traza una barrera, una muralla o límite que no solo separa ambas instancias, el signo y su referencia, respectivamente, sino que las coloca en una asimetría de valores entre una y otra. Así, lo más importante, lo valuado para el pensamiento en la representación, resulta aquello que el signo indica, el fundamento ausente, pero determinante que el signo, en su transparencia, señala²⁵¹. Para Gilles Deleuze, la representación resulta una atmósfera que intoxica al signo en vez de potenciar su naturaleza, su propio valor y estética, por lo que franqueará la muralla y el límite a través del marco de pensamiento de la *expresión*; el signo para Deleuze no representa, sino *expresa* la naturaleza del acontecimiento que lo ha producido. Y, a su vez, Deleuze insiste en su singularidad; el signo comparte la naturaleza del acontecimiento causante y, a la vez, no es su mero efecto lógico, sino vital. Si el signo expresa el acontecimiento que nace del encuentro de dos cuerpos, es diferente a su vez a este (el grito es diferente al susto provocado, la ola diferente al encuentro del viento y la superficie del agua, la sombra al encuentro del cuerpo con la materia luminosa, etc.). El valor del signo está en las variaciones y estéticas distintas a las del acontecimiento, lo cual lo carga de un peso y opacidad estético en vez de ligereza y transparencia. Solo en tanto tiene valor, el signo nos plantea problemas, nos interpela.

²⁵¹ Dice Lyotard sobre su estudio del signo lingüístico: “(…) no es lo propio del signo lingüístico, sino de todo signo, el “reemplazar algo para alguien”, como lo notaba Peirce (…)” Lyotard 2014: 105

Es sobre este particular plano ontológico que desarrollamos en el capítulo precedente las condiciones de un segundo movimiento en la lógica del signo. Esta vez una reflexión sobre los agrupamientos y *organizaciones* sociales que el signo adquiriría conforme se hacía autónomo, autorreferencial e independiente de la materialidad, la intensidad y el acontecimiento. Puesto en ciertos segmentos sociales, el signo se hace lenguaje inexpressivo de potencias, puro aparato (maquínico) que transmite consignas (mandatos), ya no proponiendo paradojas, sino dando problemas resueltos, “(...) como salidos de ‘ficheros administrativos de la ciudad’, y nos imponen ‘resolverlos’, dejándonos un magro margen de libertad” (Deleuze 2017: 11). Así, el signo ya no expresa, ni plantea ni interpela violentamente, sino manda, modula, da respuestas, controla, observa, legisla y se codifica. Es cuando el signo se organiza en el campo social y político que su intensidad, la materialidad que expresa, decae en una pendiente dominada por la extensidad. De pronto, el acontecimiento de un signo político, de una arenga o proclama pierden su brillo en la medida que el uso despiadado de los signos en el sentido común los sedimenta, coagula y petrifica. Entonces, la proclama se hace himno obligado, y el lenguaje creador se hace mandato. El signo adquiere una autonomía en la medida que *cae* en la extensión, se hace un imperio de formas que anula el acontecimiento y sus sustancias, se hace discurso y lenguaje que, como consignas, lo componen en una cadena que ‘olvida’ la naturaleza del acontecimiento productor, la emergencia potencial de una sensibilidad. Dicho esto, la *lógica del signo* se trata de una *lógica de ritmos*, ritmos expresivos y ritmos déspotas, de intensidades puras a cadencias ralentizadas en las que la intensidad decae en la extensión.

Así, el último acto que dramatiza el movimiento del signo en la sociedad se da cuando se enfrenta a los cuerpos cuando, en vez de expresar el acontecimiento que surge tras el encuentro de cuerpos y fuerzas los traiciona volcándose hacia ellos. La consigna y el sentido común concertados por los regímenes de signos sociales mandan sobre los cuerpos, los separan, recluyen y agrupan creando transformaciones despóticas. El cuerpo del esclavo negro en prisionero de cárcel, el cuerpo de la mujer en cuerpo obligado de madre, el del indígena místico en salvaje iletrado. En otras palabras, los signos crean sus propios acontecimientos

en los cuerpos, los transforman arrancándolos de un espacio de dominación e interacción a otro. Finalmente, este cambio de cuerpos y transformaciones hace que los propios signos cambien, que se produzcan nuevos enunciados colectivos que se ajustan a las transformaciones corporales: se deja de hablar de esclavitud para hablar de criminalidad del negro; ya no de desobediencia de la mujer al aparato patriarcal, sino de un movimiento feminista ‘radical’ y ‘ciego’; ya no de un gobierno creador o indígena, sino de salvajes incultos indispuestos a la razón. En suma, “Los dos órdenes, contenido [cuerpos] y expresión [signos], no cesan de relanzarse uno al otro.” (Lapoujade 2016: 267). No hay una relación fija e inmutable, sino infinitas interacciones, conmutación y convergencia entre los cuerpos y los signos, deslizamientos entre las consignas (expresión) y los cuerpos (contenido) que no cesan de interactuar: Se ve, se habla y se actúa según esta tensión entre expresión y contenido, entre los signos y los cuerpos.

Toda esta disquisición sobre el signo presentada arriba ha compuesto los capítulos precedentes, sus problemáticas y conceptos. Estamos ahora en condiciones de trazar un siguiente y último movimiento en el presente capítulo. Del despunte del signo de las ciencias formales (Capítulo I) a su apertura en una ontología vitalista (Capítulo II y III) hasta su organización en sociedad (Capítulo IV) donde su intensidad y deseo implicadas trazan escapes dentro de sistemas de poder que los capturan (propósito del presente Capítulo V). Para atender estos escapes, es preciso señalar que los principios de organización, que los límites que impone y las barreras que traza contra el deseo social y el movimiento de pensamiento no son trascendentes. Los procesos sociales del signo que Deleuze trabaja como *planos de organización* no son figuras que funcionan desde una trascendencia divina o poder externo del aparato social. Las relaciones político-sociales entre los signos y los cuerpos, sea en el capitalismo, en la hegemonía patriarcal o en el dominio de una política despótica, son, por el contrario, de carácter *inmanente*. Es decir, procesos de producción, regulación e interacción que el propio interior de las estructuras sociales consolidan, que la propia máquina social crea, valida y reproduce.

Pensar de esta manera la organización, como una inviable interacción inmanente y perfectamente funcional que limita el deseo social, desvirtúa la pregunta platónica “¿Cómo salir de estas organizaciones?” en la medida que no hay un afuera salvador y trascendental ni *telos* de progreso fuera de la caverna que se muestre como un acabamiento a dichas interacciones despóticas. Citando a Bachelard, Deleuze nos indica un camino contrario: “Detrás de toda caverna, hay otra más profunda (...)” (Deleuze 2011a: 162). En otras palabras, la respuesta al problema de una hegemonía de la *organización* no es la ‘huida’ de esta. De ser así, la solución existiría oculta desde la formulación del problema y solo bastaría develarla para descubrir la salida preexistente. Por el contrario, para Deleuze, siguiendo a Bergson, no se trata de descubrir una respuesta, sino de *inventarla, fabular un pueblo que falta*: “El descubrimiento refiere a lo que ya existe, actual o virtualmente (...) [por el contrario] La invención otorga al ser a lo que no era, a lo que hubiera podido no llegar nunca (...)” (Deleuze 2017: 12). Fabular quiere decir inventar, imaginar y crear, con las connotaciones intensivas y virtuales que ello implica, un *pueblo venidero* como pensamiento que nos expulsa al afuera de una homogeneidad, de una hegemonía. El pensamiento no busca en Deleuze respuestas, ni salidas ni victorias finales frente a los agenciamientos molares y hegemónicos, sino la invención, fabulación y creación de un acto que irrumpa dichos funcionamientos. Pensar es inventar grietas. Crearlas revela el acto puro del pensamiento y, además, de las dinámicas colectivas.

¿En qué consiste agrietar los sedimentos? Agrietar una estructura supone dos orientaciones. Por un lado, la grieta no daña o malogra un organismo sano. Es síntoma de la enfermedad y, al mismo tiempo portal de la salvación. No se trata con ello de dos mundos incomunicados que la grieta comunica, es decir, un mundo interno y otro externo, un mundo molar y otro molecular, uno de la organización y otro el de la indeterminación. Se trata más bien de acercarnos a la idea de procesos de *coagulación* y *sedimentación* de esas intensidades o deseos, *capturas* molares de movimientos de inconsciente colectivo, *homogenizaciones* de heterogeneidades minoritarias o *regulaciones* armónicas de ritmos disonantes. Se trata de *dinámicas* de contradicciones sociales, *interacciones* de regulación de una heterogeneidad,

sedimentaciones con ánimo de armonizar las fisuras y hacer impecables las variaciones de la diferencia multivalente. El sentido común no como un mundo relegado, sino como coagulación o aplacamiento de un lenguaje de potencias que es preciso restituir. Deleuze no habla de lo minoritario o mayoritario como posiciones fijas divididas por límites y muros, sino como una *interacción* entre lo molar y lo molecular, es decir, entre aumentos y disminuciones, repuntes y redoblamientos, reanudaciones y progresiones, moderación y extenuación, reducción y saturación. Dice David Lapoujade: “En Deleuze, el límite ya no es un muro, muralla china o *limes*, sino que deviene un filtro, una criba, una membrana (...)” (Lapoujade 2016: 301). Se tratan pues de capturas, de sedimentos y coagulaciones más que de murallas y límites entre lo hegemónico y lo subordinado. Se trata de aquello que el signo reduce en sociedad, de aquella materia intensiva que expresaba y que ahora se encuentra disminuida, moderada y extenuada, ya que *no se busca la salida de las estructuras* que de por sí son inmanentes, sino de la creación del *acto* que sirva para agrietarlas. Por tanto, no hay salida trascendente, sino una imperiosa necesidad vital de *fabular* e inventar grietas inmanentes que reanuden, amplifiquen, saturen y comprometan la progresión de una intensidad capturada. Son fabulaciones el drenaje de lo femenino dentro del patriarcado-capitalista, el pensamiento latinoamericano dentro del marco occidental instituido o la materialidad del medio (digital, por ejemplo) dentro del dominio de la semántica y la formalidad académica.

Hemos visto, desde su ontología (Capítulo II y III), cómo el acto se encuentra presente en el signo en tanto expresa o despliega aquella intensidad que contiene. Toca ahora entender este despliegue como acto político-social que permitiría fabular, agrietar y crear colectivamente. Recordemos, parece decir el filósofo, que el signo no es solo fenómeno social autoreferencial o consigna, sino *pliegue e intervalo*. Si el signo es considerado como pliegue (Cap. 3, 3.2.1), es decir, fenómeno plegado, su *acto* es el desplegamiento, el desarrollo del acontecimiento vivo que engloba y que busca amplificarse. Si el signo es pliegue, contracción de la materia, no lo es como *estado* o quietud, sino en tanto se encuentra en movimiento, en tanto despliega el acontecimiento y su sentido. La grieta es el *acto* del signo. Con ello, expresar quiere decir también *desplegar*, no solo de expresar una singularidad, sino transitar los intervalos

entre mi *yo* y *otro*, entre el hombre y el animal, entre el hombre y la naturaleza, entre lo mismo y el pensamiento, entre lo virtual y lo actual. El signo no es, sino aquello que nos permite recorrer estos intervalos. Pone al sujeto en acto de *devenir-otro* y de crear nuevos signos en la medida que nos golpean y violentan: el acto que llevó a Clorinda Matto de Turner a crear una literatura indigenista tras ser violentada por sus signos en el acontecimiento de la guerra con Chile. En este caso, los signos cargados de vitalidad (la del indígena relegado en el mundo criollo) potencian despliegues o actos que permiten composiciones distintas (una literatura indigenista), signos alternos que se abren a la vitalidad de los acontecimientos y a la conjunción con otros signos.

El signo es conectivo: “los signos permanecen desprovistos de sentido hasta que no entran en la organización de superficie que asegura la resonancia de dos series” (Deleuze 2011a: 137). La atención en el *acto* en la lógica del signo en Gilles Deleuze nos acerca a una dinámica que permite la construcción, la invención y fabulación, y se aleja de un pensamiento que solo reclama la pura indeterminación y anarquía absoluta. Actuar quiere decir crear un *plano de composición* que traicione la *organización* para anclar en un plano casi artístico de creación, que componga otras estéticas²⁵², otros pliegues y signos. ¿No decía Deleuze que para crear el pintor lucha contra los estereotipos y el sentido común?²⁵³ Así también, el *plano de composición* es una lucha contra el sentido común. Combate la comunicación, la opinión y la organización molar, no solo como plano estético, sino también ético-político.

En Deleuze, el acto del signo, su despliegue, surge de lo menor; es un devenir molecular. Nómade, agrieta y atraviesa los *planos de estratificación* (organización). El *acto* en la historia de las tensiones entre lo molar y lo molecular se concibe desde la representación como una gran victoria del *aparato de Estado*, es decir, de lo mayor o molecular, y concibe a la gesta del acto-despliegue como una derrota. Pero para

²⁵² “Composición, composición, ésta es la única definición del arte. La composición es estética, y lo que no está compuesto no es una obra de arte”. (Deleuze y Guattari 2013: 194)

²⁵³ Cfr. Deleuze 2007c

Deleuze, el acto no se encuentra direccionado a un *telos*, su propósito no es, nunca fue, la victoria²⁵⁴, sino la construcción y composición de nuevas formas de agenciamiento y territorios²⁵⁵. El signo se encuentra desprovisto de sentido si no se desarrolla el sentido en nuevos agenciamientos y vecindades, si la lengua menor no horada una mayor para componer una ‘nueva’ lengua: “la lengua no dispone de signos, pero los adquiere creándolos, cuando una lengua¹ *actúa* [el acento es nuestro] en una lengua² y acaba produciendo una lengua³, una lengua inaudita, casi extranjera. La primera inyecta, la segunda balbucea, la tercera da brincos. Entonces la lengua se ha tornado Signo (...)” (Deleuze 2009a: 139). El signo que revela su sentido es aquel que puede construir y agenciar otras composiciones, desplegar el acontecimiento-singularidad de una lucha para construir otras estéticas.

En lo que sigue pretendemos aproximarnos al desarrollo del signo como fenómeno que vuelve sobre la expresión del acontecimiento negado en la estratificación, para subvertir aún más la organización²⁵⁶. Indagaremos en ‘otros’ signos, signos moleculares, que pervierten lo molar, la política, la estratificación. Para organizar una composición, para abrirnos a lenguas emergentes dentro de la *doxa* y la forma política. Creemos que insertar el *acto* implicado en el signo, como potencia que agrieta las imposiciones y hegemonías permite no solo un compromiso *ético-estético-político*, sino la acción de empujar al lenguaje más allá de este con el propósito de violentarlo para construir, componer y ampliar otras tierras, fabular un *pueblo que falta*.

5.2. Regímenes de signos: una crítica spinozista

²⁵⁴ “El deseo no está reservado a los privilegiados, ni tampoco está reservado al éxito de una revolución. El deseo es en sí mismo proceso revolucionario inmanente.” (Deleuze y Parnet 2013: 109)

²⁵⁵ “El deseo es revolucionario porque siempre quiere más conexiones y más agenciamientos.” (Deleuze y Parnet 2013: 91)

²⁵⁶ “Entonces –y esto es bastante paradójico– se trataría de signos que por su naturaleza serían signos, pero que por su función podrían hacernos salir del mundo de los signos” (Deleuze 2008a: 296)

En la obra de Deleuze, se denomina *mundo de los signos* o *regímenes de signos* al uso autorreferencial de los signos en distintos procesos colectivos, al uso de signos que ya no expresan un acontecimiento que promueve la creación, sino en tanto funcionan como consignas u órdenes de una lengua dominante. Deleuze aborda una original descripción a esta perspectiva sobre el *régimen de los signos* desde múltiples entradas a lo largo de su obra. Una de ellas tiene una presencia rápida, pero valiosa en el trabajo sobre Spinoza²⁵⁷ quien le sirve para proferir una extraña teoría de los signos²⁵⁸. Así, dirá Deleuze sobre Spinoza, existen dos clases grandes de signos: *signos escalares*²⁵⁹ y *los signos vectoriales*²⁶⁰, unos molares de captura y otros moleculares de apertura, respectivamente²⁶¹. Los primeros son propios de un mundo de signos que se organiza en distintos procesos sociales, en enunciados colectivos restrictivos (signados en la opinión pública, la comunicación y el sentido común), mandatos, consignas y órdenes sobre los cuerpos. Los *vectoriales* serán aquellos que permitan desestabilizar a aquellos sistemas semióticos hegemónicos, signos de intensidad que se abren dentro de la sociedad civil y el pensamiento dogmático. El *signo escalar* es presentado por Deleuze como signo que no expresa acontecimientos o intensidades, sino que

²⁵⁷ «*Spinoza et le problème de l'expression*» (1968), «*Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult*» (1969) «*Spinoza: Philosophie pratique*» (1970) y, finalmente, «*Critique et clinique*» (1993) donde se presenta el trabajo de los seminarios de los años ochenta sobre Spinoza y su relación con los signos.

²⁵⁸ Consideramos que los *estados de signos* en el trabajo de Deleuze sobre Spinoza (1980-1982) repite una diferencia expresada en el trabajo de Deleuze sobre Proust (1964), así como en aquella semiótica o “sistema de signos” en las dos investigaciones sobre el cine (1983-1985) o en los *regímenes de signos* en “*Mil Mesetas*”, en suma, no una repetición de lo mismo sobre los signos sino la repetición que no tiene otro fin más que el de afirmar la *diferencia* en el pensamiento deleuziano “La diferencia, como cualidad de un mundo, no se afirma más que a través de una especie de auto-repetición que recorre diversos medios, y reúne diversos objetos (...)” (Deleuze 1995: 61).

²⁵⁹ De aquí la pertinencia del **signo escalar** que Deleuze señala en el pensamiento de Spinoza, una clase de signo que solo muestra el efecto de la afección en el cuerpo propio (signos indicativos) reteniendo en la consciencia y el hábito solo aquello que le afecta (signos abstractos) y que, a su vez, produce leyes y códigos morales (signos imperativos) que serán, finalmente, articuladas en discursos de significación prestos a ser interpretados (signos hermenéuticos o interpretativos).

²⁶⁰ Las modulaciones del signo vectorial son indistintas a la del plano de inmanencia y sus encuentros que la han gestado, los signos entonces pueden distribuir las intensidades de forma aumentativas de la potencia como disminutivas y - agrega Deleuze- harán que merme la potencia afectándola, intensidades que despedazan de distintas maneras la potencia del cuerpo afectándolo de dicha o tristeza, tirando en dos direcciones opuestas al cuerpo a la vez. A estos signos Deleuze los denomina simbólicos o fluctuantes.

²⁶¹ Esta distinción entre los signos que captura y aquellos que expresan la desarrolla Deleuze en ‘*Spinoza y el problema de la expresión*’ (1978), dice: “Jamás fue llevado más adelante el esfuerzo para distinguir dos dominios: la revelación y la expresión. O dos relaciones heterogéneas: la del signo y del significado, la de la expresión y de lo expresado. El signo se une siempre a un propio: significa siempre un mandamiento; y fundamenta nuestra obediencia. La expresión concierne siempre un atributo; expresa una esencia, es decir una naturaleza al infinitivo; nos la hace conocer.” (Deleuze 1978: 50) Y dirá más adelante “Gracias a la univocidad, Spinoza da un contenido positivo a la idea de expresión, oponiéndola a tres tipos de signos. La oposición de las expresiones y de los signos es una de las tesis fundamentales del spinozismo.” (Deleuze 1978: 177)

solo nos indica huellas, efectos de las órdenes en los cuerpos: “indican nuestra propia naturaleza [afectada] más que otra cosa” (Deleuze 2009a: 193). Para Spinoza, este conocimiento no era más que *causa inadecuada*²⁶², es decir, un padecimiento confuso e indiferente con la acción a causa de una servidumbre de un sujeto dominado por puros efectos pasionales. Por otro lado, el *signo vectorial* se motiva por una fulguración en vaivén intensivo y permite, precisamente, ampliar el pensamiento, abrir una lucha transversal y librar una intensidad que habilite una *acción* (causa adecuada). La originalidad de la semiótica encontrada por Deleuze en Spinoza y resumida aquí como un enfrentamiento entre signos *vectoriales* y *escalares* no se limita a un hallazgo hierático, sino compone el carácter de la investigación al lenguaje político trabajado junto con Félix Guattari en los dos volúmenes de ‘*Capitalismo y esquizofrenia*’. Para Deleuze-Guattari, ya no se trata de mencionar solo signos, como en el trabajo sobre Spinoza, sino complejizar el *estrato de expresión* que no solo implica a la voz y al lenguaje o las lenguas, “(...) sino también una máquina que preexiste a todo ello y que constituye regímenes de signos” (Deleuze y Guattari 2012: 68). “Mil Mesetas” complejizará al signo vectorial en sistemas maquínicos semióticos o regímenes de signos de los cuales describen solo cuatro, dos regímenes compatibles con los signos escalares (régimen *significante* y *postsignificante*) y otros dos con los signos vectoriales (régimen *contrasignificante* y *presignificante*). Todo ello constituye la propuesta estético-ético-política de Deleuze.

5.2.1. Redundancia, centro y huida

En “*Mille Plateaux*” los signos del estrato se entienden como elementos engranados a máquinas de producción de enunciados. Así, enunciados de la delincuencia, religiosos o económicos revelan la complejidad de las formaciones heterogéneas de poder a toda escala social. Uno de estos regímenes de signos destacados por Deleuze-Guattari es el *significante*, signo organizador molar de la producción de enunciados colectivos. A pesar de que el concepto ‘*significante*’ se encuentra comprometido con una

²⁶² Cfr. Spinoza 2009

tradición lingüística²⁶³ o psicoanalítica²⁶⁴, para Deleuze, asume una condición político-social. El ‘*significante*’ concreta la denominación de un signo de carácter despótico que responde a la hegemonía de un pensamiento representativo o dogmático institucionalizado o puesto en sentido común en el habla de la sociedad civil. La relación del significante con el despotismo se debe a dos rasgos en el concepto: la *redundancia* y su *centralidad*. Ambos permiten al significante concretar un régimen disciplinario específico.

El primer rasgo del signo-significante es la *autorreferencialidad* o *redundancia*. Para Deleuze, como hemos desarrollado, el signo no se encuentra definido por la representación, por lo que no tiene referente directo que motive su adecuación o correspondencia. Por el contrario, los signos que expresan el acontecimiento “tienen como referente mezclas confusas de cuerpos y variaciones oscuras de potencia siguiendo un orden que es el del azar o del encuentro fortuito entre los cuerpos” (Deleuze 2009a: 195). Es decir, el signo expresa, fuera de la lógica causa-efecto, la mezcla de cuerpos, el acontecimiento intensivo e inmanente. Pero, cuando el signo se hace *significante*, entonces “el signo remite al signo, y remite al signo hasta el infinito” (Deleuze y Guattari 2012: 118) no solo porque no tiene referente directo, sino porque su ‘referente’ o expresión ya no son las mezclas de cuerpos de los cuales brota el acontecimiento, sino las relaciones *formales* que vinculan a los signos. El significante es el resultado de una redundancia del signo consigo mismo, es decir, el “decir del decir” puesto en la comunicación, la *doxa* o el sentido común.

²⁶³ En la tradición lingüística saussuriana, el significante es relativo a la *forma* material del signo distinta al significado, es la dimensión del signo vaciada aún de significado, cadena hablada (fonética) que produce sentido mientras pronunciamos palabras; “(...) tal es nuestra experiencia [significante] con las palabras” (Lyotard 2014: 111).

²⁶⁴ La noción de ‘significante’ usada por Deleuze-Guattari tendrá referencia directa con el psicoanálisis lacaniano, que se separa de Saussure para advertir que el *significante* no lleva a un *significado* (color rojo no remite al significando /peligro/), sino que nos deriva a un ‘nuevo’ *significante* (En un sueño, soñar con una ‘pared’ como significante no motiva a una rápida interpretación a un significado –impenetrabilidad, por ejemplo- sino a un relevo fonético, nos conduce al significante familiar ‘padre’). Precisamente, no hay significado o pensamiento inmediato ya que las vinculaciones de los signos siempre son significantes, formas semióticas que se refieren unas a otras y que derivarán posteriormente en una posible significación.

Es cuando el signo deja de expresar el acontecimiento que se hace autorreferencial ya que se desconecta de la vida y su intensidad para hacerse autosuficiente, autónomo: “Del significante sólo podemos decir una cosa: es la Redundancia, el Redundante. De ahí su increíble despotismo (...)” (Deleuze y Guattari 2012: 71) El signo decanta en olvido del acontecimiento en tanto reproduce y redundante en el lenguaje, en tanto vuelve a lo mismo para asentar el mandato, dejando la expresión de una experiencia viva para constituirse en la comunicación. Será el *significante* aquel signo autosuficiente que, separado del acontecimiento, se ha convertido en fundamento, ley y forma de un régimen que tiraniza a otros signos, cuerpos e intensidades. Para Deleuze-Guattari, esta tiranización del significante se debe a su otra característica importante: su *centralidad*.

Deleuze apunta que el planteamiento de la lingüística y el psicoanálisis sobre el ‘significante’ consiste en colocarlo como fundamento centrado que permita girar la experiencia en torno a su condicionamiento y regulación. Por un lado, la predominancia de la *forma* lingüística como ‘significante’ en los estudios del lenguaje y, por el otro, la del *falo*, significante-familiar, en el caso del psicoanálisis. Esta es precisamente la segunda característica del significante, su *centralidad* no solo exclusiva de las disciplinas antes mencionadas, sino presente también al considerarse centro y eje de toda acción social. El significante manifiesta un poder que controla y tiraniza los cuerpos cuando se instala en el centro de toda ejecución social. Ejemplo de ello son los enunciados religiosos y morales que decantan en sometimientos y ejercicios de dominación. Para presentar este movimiento centrípeto del signo-significante, Deleuze-Guattari hacen uso de un gráfico²⁶⁵ que ilustra a un punto ubicado como centro, un punto que crea su

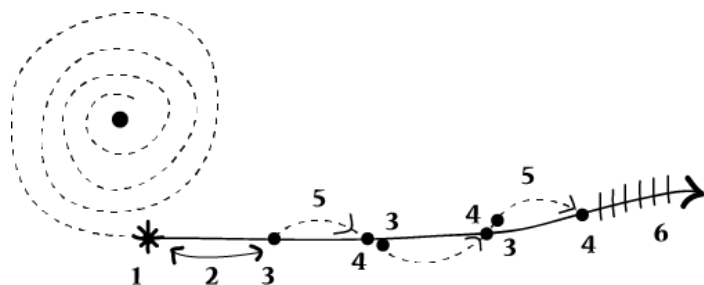
²⁶⁵ El esquema gráfico del régimen significante propuesto por Deleuze-Guattari es el siguiente:

interpretación son usados por la función legisladora del significante capturando y subordinando en enunciados a los cuerpos y signos menores, organizándolos en oscilaciones que legitiman aún más el privilegio social que el centro dispone. Ejemplo de dichas centralidades se registran en las fugas de un pensamiento latinoamericano detenidas por los signos-significantes de *una* razón occidental o en las luchas feministas respecto a un significante *falocéntrico*.

La *redundancia* y la *centralidad* en el significante no permiten una apertura del estrato, sino la condena a todo intento por concretarla denominándola '*traición*'. Presentando de tal forma su hegemonía, el *régimen significante* bloquea y captura cualquier intento de traición al centro-rostro²⁶⁸; no contempla las micro-revoluciones o luchas moleculares (fugas) en su organización. La *traición* es la respuesta de un significante ante estas luchas. Así, escapes o semióticas que compiten con su centralidad, signos que buscan huir de su hegemonía, que niegan el valor del centro dominante y fascista, serán elementos de traición que deben ser regulados o reprogramados. Y, si bien el significante como centro impide que los cuerpos y nuevos signos escapen de su fuerza centrípeta, no es imposible una huida o ruptura a este centro despótico. Los signos y los cuerpos que logran finalmente escapar de la centralidad y sujeción del significante componen una nueva semiótica, un *régimen postsignificante*²⁶⁹.

²⁶⁸ El traidor marcará una línea desterritorializante, como aquella huida-traición de Caín frente a Dios. "Es el régimen de la traición, de la traición universal, en el que el verdadero hombre no cesa de traicionar a Dios tanto como Dios traiciona al hombre, en una cólera de Dios que define la nueva positividad." (Deleuze y Guattari 2012: 128).

²⁶⁹ El siguiente es el gráfico presentado por los autores sobre el *régimen postsignificante*:



Los puntos (1) marca la huida, los (3) y (4) zonas de territorialización y enunciación. (5) las transformaciones o decodificaciones y (6) los límites.

El término '*Postsignificante*' indica un después del centro despótico *significante*, una huida a su centralidad. Los cuerpos y los signos se desterritorializan, huyen del centro fascista saturados por la naturaleza imperativa *significante*, negando a los enunciados sociales y a los signos institucionales que legislaban las huidas. Sin embargo, Deleuze-Guattari advierten que: "Sería muy simple decir que la fuga es una reacción contra la consigna; más bien está incluida en ella, en un agenciamiento complejo, como su otra cara, su otra componente." (Deleuze y Guattari 2012: 109). Al negar al *significante* como único signo social, los cuerpos y signos dejan atrás su hegemonía mandataria. Empero, los ahora enunciados liberados instalan un nuevo fascismo al cambiar el *significante* por una serie de signos múltiples, *postsignificantes*, comandados por el YO²⁷⁰. Lo *postsignificante* implica la creación de enunciados soportados en la presunta libertad de un Yo que ahora enuncia sus aparentes propios signos. Sin embargo, si bien el *régimen postsignificante* ya no es la interpretación colectiva que nos jala centrípetamente al centro semiótico (la palabra de Dios-Yahve), la enunciación individual y lineal produce ahora signos de otro carácter despótico. El sujeto ya no es esclavo del '*se dice*', sino de los signos del '*Yo digo*'²⁷¹. Podemos apuntar algunos ejemplos. La palabra de Moisés que se liberaba de un *significante* egipcio para hablar individualmente por otro, para ser él la palabra del pueblo²⁷²; el budismo como respuesta individual a la negación suprema de Dios²⁷³; o la posverdad, cuya producción de enunciados efímeros por su carácter pasional e individual.

²⁷⁰ Para Deleuze, la posverdad es un territorio donde por fin el YO habla, se habla ahora de prosumidores en el campo del consumo y de individuos libres en el debate político, de usuarios digitales que gruñen en la impaciencia de las redes sociales. Y sin embargo, y aquí la crítica de Deleuze, cuando estos sujetos hablan lo hacen manteniendo su YO, una identidad, un lenguaje en perspectiva, una lengua individual que no se cansa de decir "YO soy el que habla"; disputas en unísono entre un YO y otro.

²⁷¹ El león, en la metáfora de transformación nietzscheana, es el traidor para Deleuze, su fuga aún lucha con un "tú debes", aun su producción creativa se encuentra comprometida con el centro-dragón. Cfr. Nietzsche 2008: 53-55

²⁷² Cómo aquella huida del pueblo hebreo del centro hegemónico egipcio. ¿Cuál fue el efecto esta antigua huida? una liberación, claro ésta, pero ¿qué veneno nació de este nomadismo y escape? Moisés, el representante que habla por el pueblo que huye.

²⁷³ La vinculación entre el nihilismo y el budismo la desarrolla largamente Nietzsche. Cfr. Nietzsche 2000b

El problema que los signos y enunciados partan de un YO implica que se crean “*puntos de subjetividad*”²⁷⁴ o procesos de subjetivación creados por el sujeto para sujetarse él mismo. La perspectiva de Deleuze-Guattari con respecto al régimen postsignificante como una fuga pasional del significante es que nos inserta en una subjetividad “que ya no ataca”, que no crea acción, sino solo enuncia desde un individualismo que salta de un estado de subjetividad a otro, que busca una ligereza asumiendo otras formas despóticas. El sujeto enuncia y vive en el enunciado, se desterritorializa y crea puntos de apoyo, zonas ligeras de estancias cortas, puntos de producción de enunciados que funcionan como nuevos y pequeños significantes despóticos:

“Es la paradoja del legislador-sujeto, que sustituye al déspota significante: cuanto más obedeces a los enunciados de la realidad dominante, más dominas como sujeto de la enunciación en la realidad mental, pues finalmente sólo te obedeces a ti mismo (...) se ha inventado una nueva forma de esclavitud, ser esclavo de sí mismo (...)” (Deleuze y Guattari 2012: 133-134)

En Deleuze, la crítica al régimen *postsignificante* asume distintas ejemplificaciones²⁷⁵ y, sin embargo, la realización más discutida y problemática de éste régimen es la desarrollada en el capitalismo. El capitalismo lleva a la potencia la dinámica *postsignificante*, ya que utiliza la huida como sistema económico, la *decodificación* de un *código* significante, la libertad de un código opresor. Así, las políticas disciplinarias de las semióticas significantes de esclavitud o feudales (la pobreza como código de dominación y control del discurso cristiano y sus signos) codificaban y sobrecodificaban los flujos sociales en centros políticos (*régimen significante*). Sin embargo, el capitalismo, al contrario de estas

²⁷⁴ Creemos que la presentación de los puntos de subjetividad en Deleuze-Guattari tiene diálogo con la crítica nietzscheana al nihilismo. Para Nietzsche, la huida del centro se concreta evadiendo el “tú debes”, la ley moral y los valores supremos enaltecidos por la modernidad, con el propósito de instalar un nihilismo vitalista, un espíritu negador que afirme la vida más allá de un telos moral y divino. A esto lo denomina nihilismo activo. Y sin embargo, Nietzsche (2000b) acentúa otro movimiento o sentido del nihilismo, uno pasivo que no construye su creencia en la acción sino en la inacción de que nada ya tiene sentido, la figura anárquica de quién se desentiende de la creación y la composición de nuevas estéticas.

²⁷⁵ Se reconocen tres ejemplos del *régimen postsignificante* (i) *Los judíos por oposición a los imperios*, donde el Dios-centro despótico deviene en el sujeto de enunciación Moisés como signo autoritario que desterritorializa el centro-Egipto. (ii) *La llamada filosofía moderna* o cristiana, donde la figura de Descartes instala el *cogito*, la conciencia, el Yo, como instancia que se desterritorializa a través de la duda metódica, de la duda limitada y negativa (el negativo “maligno” para designar al genio que carga axiológicamente la fuga del Yo). Aquí, como herederos, los actuales lingüísticos y semiotistas contemporáneos que instalan la categoría fenomenológica del cuerpo para realizar el proceso de semiosis, el Yo de enunciación instanciado. Finalmente (iii) *la psiquiatría del siglo XIX*, que se ocupa del delirio subjetivo y la aparición de delirios pasionales.

organizaciones, no pretende codificar los signos y cuerpos o eliminar-programar las contradicciones que surjan en su interior, sino *decodificar, desprogramar y desregular*: se deja el “no debes” para estimular el *hacer irrestricto*²⁷⁶. Esta decodificación limitada por ‘puntos de subjetividad’ es precisamente la característica principal del *régimen postsignificante*. Para Michael Hart y Toni Negri (2004), la diferencia entre el deber trascendente y el querer inmanente sustenta la distinción entre la soberanía (significante) como sistema político-económico y el capitalismo (postsignificante); mientras la soberanía trasciende el espacio social (como el Leviatan de Hobbes), el capitalismo funciona en el plano de organización inmanente a través de redes de dominación semiótica complejas que deja atrás las centralidades trascendentes de poder (soberanía) para enaltecer en la subjetividad un nuevo despotismo.

El capitalismo no se expresa en códigos, sino en la conversión-decodificación de signos y del deseo (flujos); conversión-decodificación de los pequeños productores, dueños de sus condiciones de producción personales, en obreros asalariados desposeídos de todas sus condiciones de producción. Decodificación de la acumulación de capital centralizada, para recodificarse en la pluralidad de medios y condiciones de producción. Decodificación y desterritorialización del campesino en la variedad de la división social de trabajo, del pequeño productor en sujeto capitalista²⁷⁷, etcétera. Así, la lucha de la clase obrera por sus intereses laborales se resignifica en el capitalismo como régimen postsignificante, en nuevos axiomas, enunciados y signos que constituyan al obrero como *sujeto de enunciación*, dueño relativo de una semiótica de consumo. Así, el capitalismo construye un nuevo enunciado para los flujos contestatarios, los llama “*sindicatos*” (contenido) que hablan de “*derechos sociales*” (expresión). Llama

²⁷⁶ “¿En qué rompe [el capitalismo] con las formaciones precedentes? El capitalismo ya no puede y ya no tiene necesidad de fundar.” (Lapoujade 2016: 170)

²⁷⁷ La propuesta de Deleuze-Guattari respecto al capitalismo no es la de un retorno de estructuras precedentes como las del feudalismo que simplemente se repiten en nuevos sistemas, esta última postura sostenida por el filósofo Slavoj Žižek: “Aparentemente, el capitalismo ha eliminado para siempre las relaciones feudales de servidumbre. El intercambio de mercancías se da entre personas libre y no entre siervos. Pero el descubrimiento de Marx [para Žižek] radica precisamente en haber mostrado que la servidumbre feudal irrumpe (a la manera de síntoma) en medio del funcionamiento “normal” de la economía capitalista” (Castro-Gómez 2015: 56). Para Deleuze-Guattari, el signo-síntoma no es un retorno de lo reprimido, no una misma estructura que se repite sin diferencia, es decir, el signo no es un elemento representativo (un sueño que representa X, un chiste que representa H) que irrumpe la vida del sujeto manteniendo una repetición, sino expresiones que en el capitalismo se encuentran en constante decodificación, signos que encuentran nuevos medios que van transformando sus relaciones.

consumidor al proceso de subjetividad que responde a un Yo en continua transformación no solo en nuevas formas de consumo, sino incluso objetivándose como sujeto-mercancía²⁷⁸. Este sistema de decodificaciones casi delirante que dinamizan el sistema capitalista y sus enunciados comerciales es lo que permite a Deleuze-Guattari trazar la relación del capitalismo con la esquizofrenia. La decodificación es lo que permite el desarrollo y amplificación de ambos sistemas.

El capital es esquizofrénico en tanto proceso de decodificación y desterritorialización de signos y cuerpos, y sin embargo, el deseo 'libre' del esquizo producido por el capitalismo se mueve sin trasgredir los límites y restricciones inmanentes del sistema de su producción²⁷⁹. En otras palabras, los enunciados (axiomática) hacen que la locura interna del capitalismo esté siempre controlada y dominada por un *axioma*²⁸⁰. El neoliberalismo capitalista (capitalismo tardío) funciona precisamente en este registro de reducción de la materia deseante en objetivaciones de consumo, en inscripciones de subjetivación de consumo definidas a veces de forma casi encubierta²⁸¹. Esta es la idea que finalmente trazará la relación entre el capitalismo y

²⁷⁸ Al respecto de estas transformaciones del sujeto en consumidor y el consumidor en mercancía, Bauman dice: "(...) el producto que están dispuestos [los consumidores] a promocionar y poner en venta en el mercado no es otra cosa que ellos mismos. Ellos son, simultáneamente, los promotores del producto y el producto que promueven." (Bauman 2007: 17). Son estas decodificaciones las que identifican al régimen capitalista postsignificante.

²⁷⁹ "Nuestra sociedad produce esquizos como produce champú Dop o coches Renault, con la única diferencia de que no pueden venderse. Pero, precisamente, ¿cómo explicar que la producción capitalista no cesa de detener el proceso esquizofrénico, de transformar al sujeto en entidad clínica encerrada, como si viese en ese proceso la imagen de su propia muerte llegada desde dentro? ¿Por qué encierra a sus locos en vez de ver en ellos a sus propios héroes, su propia realización?" (Deleuze y Guattari 1998: 253)

²⁸⁰ "Cuanto más desterritorializa la máquina capitalista, descodificando y axiomatizando los flujos para extraer su plusvalía, tanto más sus aparatos anexos, burocráticos y policiales, vuelven a territorializarlo todo absorbiendo una parte creciente de plusvalía." (Deleuze y Guattari 1998: 41)

²⁸¹ Dicho esto, se presenta al análisis del capitalismo uno de los estereotipos adjudicados a Deleuze y respectivo al neoliberalismo. La crítica entiende que la máquina deseante propuesta por Deleuze-Guattari, máquina decodificante que permite anteponer el deseo y su materialidad, al consumo de mercancías y de marcas, se encuentra ya estructurada en el hiperconsumo o el denominado neoliberalismo, adscrita a lo que se denomina *economía afectiva*. ¿Acaso Deleuze es un filósofo que ha contribuido con técnicas de liberación y aligeramiento de la vida en el consumo neoliberal? Dice Žižek: "Hay, efectivamente, algunas características que justifican llamar a Deleuze el ideólogo del capitalismo tardío." (Žižek 2004: 209). Y sin embargo, realizar esta sentencia es desconocer por estricta ignorancia el pensamiento deleuziano y los regímenes de signos -la semiótica- gestados en el capitalismo como es concebido por la pareja Deleuze-Guattari. Si bien el capitalismo neoliberal adjudica el deseo como base del consumo (incluso por encima del producto), si bien la economía habla de experiencias directas, asimilando incluso una aparente desorganización del organismo, si bien la narración de videojuegos y películas se adjudica desproporcionalidad y aparente rizoma, todas estas características se encuentran finalmente contempladas por el *régimen postsignificante*, a saber, la mentada experiencia siempre se encuentra objetivada en el consumo, siempre ancladas en el consumo, en la tensión de anclaje de la experiencia libre en puntos de enunciación y de encarnación al

el psicoanálisis en el trabajo conjunto con Guattari, quienes encuentran en Freud el mismo problema capitalista, un entendimiento de la libido como realienación de la actividad *subjetiva* del deseo. Con ello, la figura del esquizofrénico dispone límites (en el capitalismo y el psicoanálisis) nuevos y recodificaciones en un YO de consumo, en un ego anarquista y nihilista.

Pero no basta con una descripción meramente económica del régimen postsignificante como la presentada en el capitalismo. De hecho, la importancia de la cartografía que pretende Deleuze de estos regímenes es que actúan simbióticamente, es decir, en mixturas que fortalecen mutuamente sus organizaciones despóticas. Así, se hablará de semióticas capitalistas postsignificantes que se mezclan con un régimen político significativo dictatorial, como también se pueden presentar regímenes patriarcales o significantes que utilicen semióticas feministas postsignificantes. En otras palabras, los regímenes transitan unos con otros, se combinan y cambian sus organizaciones. Deleuze propone un ejemplo de una de estas relaciones entre el *régimen significativo* y *postsignificante* en la transición de una *sociedad disciplinaria* a una *sociedad de control*.

La primera sociedad se encuentra definida por los centros de encierro tratados largamente por Foucault (Foucault 2009): las cárceles como la fábrica o el manicomio, sociedades que poseen únicos patrones monetarios o axiológicos y estructuras sociales que se construían como lugares de retención de aquello que traiciona los centros. La sociedad disciplinaria implica una *soberanía*, una consigna. Por otro lado, la

consumo. Los puntos de enunciación son traducibles en la individualidad hedonista del consumo neoliberal (Youtubers, bloggers) que hace incluso de la lucha política un asunto de ligereza, de deseo etéreo de un consumidor banal. Pero la lectura de Žižek es en general malsana en su ignorancia ¿Acaso la filosofía en una lectura dérmica no arenga los deseos neoliberales actuales? “La ligereza del placer ya no se exalta con escritos filosóficos, sino mediante los dispositivos materiales e ideológicos de la economía de consumo.” (Lipovetsky 2015: 36), ¿No fue Nietzsche el que hablaba también de la ligereza del pensamiento? ¿Lo catalogaríamos de ideólogo del capitalismo neoliberal por esa sentencia? En Deleuze, la diferencia (diferencia de intensidad) no se encuentra pues anclada a un punto de subjetividad de consumo, ni a un sistema de relevos de objetivación de consumo hedonista, ni el cuerpo sin órganos como creación esta encadenado al consumo, ni el nomadismo deleuziano es la ligereza insoportable de la cultura afectiva de consumo actual, ni la resistencia es la reducción de la intensidad en una individualidad reinante y plegamiento al consumo neoliberal. La crítica de Žižek es parcializada en la medida que solo reconoce el movimiento desterritorializante y decodificador del capitalismo más no los zurcidos de enunciación y corporalidad que lo sostienen.

sociedad de control, la del *régimen postsignificante*, supone la apertura de la disciplina cuando los centros advierten su propia crisis: “Todos los centros atraviesan una crisis generalizada” (Deleuze 2006: 278). Así, la sociedad de control ya no legisla, sino permite la *individuación*, la fábrica entra en crisis al descentralizar su producción y es sustituida por la empresa, el centro despótico social es sustituido por el YO de la contraseña, el código de trabajo: “La fábrica hacía de los individuos un cuerpo (...) que formaban la masa (...). La empresa, en cambio, instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición (...)” (Deleuze 2006: 280). El individuo indica así su posición en la masa; es sujeto de consumo, es subjetividad pasional que es controlada precisamente instalándole una identidad, un número, un código o sobrenombre: consumidor, usuario, colaborador.

Régimen *significante* y *postsignificante* constituyen así las semióticas de disciplina y control de distinta naturaleza que pueden comulgar y adherirse una a otra, complejizarse y consolidar el mundo de los signos y sus disposiciones al pensamiento y a los cuerpos sociales.

5.3. Lo ético-político: el brujo y la manada.

Parte de la argumentación hasta aquí presentada se centra en la crítica deleuziana al régimen *significante* y *postsignificante*, es decir, a la función despótica y fascista de los signos en tanto modos de control de los cuerpos y captura de fugas de deseo e intensidad. La crítica se enfila contra la abstracción universalizante, la instauración del *significante* como ley, la uniformización formal y sustancial de la enunciación, la circularidad de los enunciados (el sentido común, la comunicación) así como las respectivas figuras semióticas: el aparato de Estado, el rostro del déspota, la casta de sacerdotes, la figura del traidor, etcétera. Pese a la crítica, la propuesta deleuziana respecto de los signos no es solo negativa.

En los estudios a Spinoza, Deleuze sostiene:

“Pero cuando se pregunta cómo llegamos a formar un concepto, o cómo vamos de los efectos a las causas, bien es verdad que necesitamos que algunos signos nos sirvan cuando menos de trampolín (...)” (Deleuze 2009a: 199-200).

Si, por un lado, nos hemos referido a los signos y sus regímenes como formaciones despóticas, hegemónicas y estimulantes de genuflexión y servidumbre (al modo spinozista), la propuesta deleuziana habilita una estética ético-política en signos que promueven la creación, la fabulación de un *pueblo faltante*. Agrega en los cursos dictados sobre el mismo autor:

“De seguro serían aún [los regímenes de signos] equívocos, serían completamente equívocos, puesto que por un lado formarían parte plenamente del mundo de los signos. Pero por otro lado nos darían, si supiéramos emplearlos, una especie de posibilidad de salir del mundo de los signos” (Deleuze 2008a: 296)

En el trabajo que sostiene sobre Spinoza, Deleuze afirmará que son los *signos vectoriales* los que hacen posible esa ‘salida’.

Deleuze provoca una paradoja en la *lógica del signo*, un doble ritmo y función que tira para dos lados; por un lado, hay signos que neutralizan la acción y, por el otro, los hay que la posibilitan. Partiendo de esta función paradójica, es que el filósofo da pie a una propuesta estético-ético-política presentada en *regímenes de signos*. No solo hay signos organizados, régimen signifiante y postsignifiante, sino también composiciones de signos que habilitan luchas permanentes contra el despotismo de los enunciados, formas de expresión sobre los cuerpos y procesos de subjetivación fascistas: regímenes de signos cuya función es trazar grietas o salidas a un mundo de signos despótico. El primer régimen de esta lucha semiótica es el *contrasignifiante* y el segundo será el denominado *presignifiante*. Nuestro propósito es demostrar que **los regímenes de signos contrasignificantes y presignificantes comprometen a una actitud estético-política como estético-ética, respectivamente**, es decir, los signos como capaces de inventar, imaginar una lengua de un pueblo faltante.

5.3.1. Fenómeno anómalo: la manada

Se llama *régimen contrasignificante* a la producción semiótica antagónica al *significante*. A diferencia del régimen *postsignificante* que huye del centro para hacer valer la individualidad y el nihilismo pasivo, los signos *contrasignificantes* nos revelan su rechazo al despotismo en la búsqueda de hacer trasgredir el centro directamente, buscar la frontalidad de la acción. Deleuze se aproxima a lo *contrasignificante* como respuesta semiótico-política a los regímenes despóticos, en la medida que aquello se encuentra asociado a una colectividad, a la participación de una multitud. En un diálogo con Foucault, Deleuze afirma:

“Y nada se puede tocar en un punto cualquiera de aplicación [de poder] sin que se halle enfrentado a ese conjunto difuso, que desde entonces se ve forzosamente llevado a querer derribar, a partir de la más pequeña reivindicación por mínima que sea. Toda defensa o ataque revolucionarios parciales se unen de este modo a la lucha obrera” (Foucault 2012: 43)

Para Deleuze, la “defensa y ataque revolucionarios parciales” contra los centros significantes son llevados a cabo por un “conjunto difuso”, es decir, una lucha frontal de un *conjunto* o colectividad contra el centro de significancia, contra los signos del rostro-estado y el rostro-Dios. El ‘conjunto difuso’ refiere pues al movimiento orientado de una colectividad, a una lucha masiva y participativa de carácter intenso. Desde esta perspectiva, se descarta un antagonismo individualista como motor de una lucha, sino más bien el ejercicio y aplicación de poder por parte de un colectivo molecular, es decir, no hegemónico. La lucha no es la resistencia de un sujeto o su plegamiento a su individualidad (*postsignificante*). Por el contrario, para Deleuze, la lucha frontal es *contrasignificante* porque es asumida por un conjunto al que denomina ‘*manada*’.

En Spinoza (2013), la potencia (*hibris*) del ser humano es una expresión y extensión del poder divino que permite el origen de la soberanía (*imperium*) y la democracia (*integra multitudo*). Deleuze, al igual que Spinoza, cree que esta composición y articulación colectiva de soberanía no es más que la acumulación de potencias individuales, diferencias y heterogeneidad que compone una *multitud*²⁸². En otras palabras, la

²⁸² El concepto de “*multitud*” es presentado en la línea teórica de dos deleuzianos contemporáneos, Michael Hardt y Antonio Negri, con este último Deleuze mantuvo una fuerte amistad y comunicación. La multitud es, para estos autores, una posibilidad de nuevas formas de interacción crítica sin caer en el imperialismo del sujeto contra el cual combatía Deleuze: “El concepto de multitud nos obliga a entrar en un mundo nuevo, en el que solo podemos

soberanía, la capacidad para crear y componer una sociedad, de *fabular un pueblo* no se debe a un individuo (tirano, un gobernante, como sucedía en Hobbes), sino al poder acumulado de varios individuos, a la aglomeración de potencias que construyen un colectivo y una democracia. En otras palabras, potencia de multitud, ‘*potestas in populo*’²⁸³.

Pero, así como Deleuze comulga con el autor de la “*Ética*”, el concepto de *manada* complica el de *multitud*. Si la ‘manada’ es la figura que acoge el plano de reflexión deleuziano, lo es porque supone la *animalidad*. A diferencia de la multitud spinozista, que refiere a una acumulación de potencias como expresión colectiva, el registro de lo ‘animal’ en el concepto de *manada* deleuziano, implica su conexión con lo *anómalo*. De acuerdo a Anne Sauvagnargues (2006) la figura del animal en Deleuze aparece dentro de una teoría de lo *anómalo* que se desliga de la identidad animal como el ‘otro’ del hombre, para asumirse en tanto continua transformación anómala o de ‘borde’:

“Deleuze no se interesa en el animal en tanto especie dominada o en tanto viviente menor [el animal como el *otro* del hombre] frente a esa especie dominante mayor que sería el hombre. Se interesa en él como fenómeno anómalo, como fenómeno de borde, como devenir que permite a la humanidad pensar la cultura en términos de pluralidad y la vida en tanto diversidad de marchas y de *ethos*.” (Sauvagnargues 2006: 13)

La figura de lo anómalo o lo anormal no es para Deleuze un proceso de subjetivación, es decir, un resultado de la fabricación de relaciones de poder institucionales o sistemáticas²⁸⁴. Para Deleuze, lo *anómalo* es lo no integrable en las instituciones porque su carácter es virtual, es decir, devenir e indeterminación como proceso de deseo colectivo que crece agrietando la hegemonía de clases

entendernos como monstruos. Gargantúa y Pantagruel, en el siglo XVI, en medio de la revolución que creó la modernidad europea, fueron gigantes que sirvieron como símbolos del enorme poder de la libertad y la invención. A grandes zancadas, cruzaron el territorio revolucionario y propusieron la gigantesca empresa que es ganar la libertad. Hoy día necesitamos nuevos gigantes y nuevos monstruos que unan la naturaleza y la historia, el trabajo y la política, el arte y la invención, a fin de demostrar el nuevo poder que está naciendo en la multitud.” (Hardt y Negri 2004: 230)

²⁸³ “Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos” (Spinoza 2013: 116)

²⁸⁴ Al igual que José Luis Pardo (2014, p. 348), consideramos ésta la postura de Foucault que se diferencia radicalmente de la Deleuze respecto a la temática de la ‘manada’. Para Foucault “No es en los márgenes, y por un efecto de destierros sucesivos como nace la criminalidad, sino gracias a inserciones cada vez más compactas (...)” (Foucault 2009: 308).

dominantes. La anomalía no pertenece a un espacio *heterotópico* (espacio otro), ni se presenta como producto de subjetividad. Es más bien lo no transitado aún, lo carente de espacio definido en tanto potencialidad; en suma, algo que se debe imaginar. Con ello, no se puede confundir “las luchas de las minorías” muchas veces coaptada por la hegemonía (la luchas de minorías que piden a las clases dominantes buenas conductas o mejores opciones) con la potencialidad de una manada. La primera refiere a un movimiento identitario, mientras que la segunda, la manada, refiere a la *virtualidad* o intensidad vital de un movimiento. Visto desde esta perspectiva, la manada es lo *anómalo* porque se sustrae a los ojos; es decir, no existe *a priori*. Hay, por el contrario, que fabularlo, de aquí su carácter virtual o potencial.

La manada no es el ‘otro’ del Estado y del significante o su *lugar otro*, sino su ‘fenómeno anómalo’, su ‘fenómeno de borde’ que, a nivel colectivo, crea luchas laterales y específicas contra formas particulares de poder, de coacción y control que se ejerce contra los cuerpos. Al ser lindes de las condiciones de reproducción del orden social, los bordes del sistema despótico permiten inventar al animal-anómalo, funcionando como condición de experiencia real de la fabulación de una multitud: “Un orden social solo puede reproducirse si sus poblaciones se dan continuamente la cabeza contra las paredes” (Lapoujade 2016: 310). A diferencia del régimen *postsignificante*, que empuja los límites para redefinirlos o recodificarlos (como sucede en el capitalismo), el régimen *contrasignificante* franquea, transforma y redefine los *limites* (finitud) en intervalos (creación), provoca una brecha y umbral entre lo que *es* y aquello que *deviene* en una creación no hegemónica. Esto quiere decir que los bordes no se encuentran en lugares definidos, sino son creados como umbrales por el movimiento de una manada que busca componer intervalos, entendidos como transcritos y puentes hacia nuevos signos y cuerpos.

Así, en lo *animal* de la manada no se encuentra una “propuesta / alternativa de Estado” (teleológico) o la respuesta final de una lucha, sino un *fenómeno de borde* como franqueo de un muro que permite un acto revolucionario o la fabulación de un pueblo venidero: “Franquear ese límite, es ver desplomarse ese horizonte (...) que nos hace conectar con el desierto y comunicar con las multiplicidades nómadas del

Afuera”. (Lapoujade 2016: 311). Con ello, la manada no es una identidad reconocible, sino un proceso de producción de producción en devenir, no la propuesta de una solución política o un programa fácil de sintetizar para articular a un sistema. Por el contrario, es la habilitación de una capacidad de *actuar* políticamente.

Esta capacidad de actuar, bloqueada por el régimen *significante* y *postsignificante* no es el resultado de un proceso individual sino del movimiento político-social de un colectivo. Esto quiere decir que la manada es una acumulación de potencias e intensidades unificadas, en otras palabras, un movimiento social *múltiple* y *heterogéneo*. Para Deleuze, lo *múltiple* en la manada presenta como característica a la intensidad, es decir, la afectividad de un colectivo: “(...) el movimiento de la pasión que deviene social” (Deleuze 2007b: 12). Dichas potencialidades o *intensidades* instaladas en el proceso colectivo de la manada amplifican las interacciones sociales y permiten el acto, el movimiento de la manada. La *extensidad* que rige al estrato (su formalismo y mecanicismo) reduce la potencialidad de las singularidades que conforman el movimiento minoritario redirigiendo su intensidad a una estratificación de carácter molar o hegemónico, es decir, la multiplicidad subordinada a nivel de la ciencia (vista como dato histórico) el Estado (como multitud obediente) y el dogmatismo (como multiplicidad cuantificada) que tratan a lo múltiple como numeración en sentido extensivo y no intensivo. Deleuze apunta sobre estos dos sentidos de lo múltiple:

“Por un lado multiplicidades extensivas, divisibles y molares; unificables, totalizables, organizables; conscientes o pre-conscientes. Por otro, multiplicidades libidinales, inconscientes, moleculares, intensivas, constituidas por partículas que al dividirse cambian de naturaleza, por distancias que al variar entran en otra multiplicidad, que no cesan de hacerse y deshacerse al comunicar, al pasar las unas a las otras dentro de un umbral, o antes, o después” (Deleuze y Guattari 2012: 39)

Según lo planteado por Deleuze, la multiplicidad subordinada a una clase dominante y a un régimen *significante* y *postsignificante* es cuantitativa, un número múltiple organizado por jerarquías que habilita

la consideración de un espacio extenso y piramidal. Deleuze relaciona a este espacio colonizado²⁸⁵ como ‘estriado’. Lo estriado es un espacio cerrado, sedentario y cercano al “Aparato de Estado” como proceso de dominancia que crea límites, divisiones y propiedades a la tierra. El estado y su *spatium imperial*, el sistema patriarcal y su espacio público (aquel en el que se le quita a la mujer uno privado), el capitalismo y su espacio de consumo (puntos de venta y de comercialización en la ciudad). Deleuze utiliza el término ‘masa’ para referir a aquella *multiplicidad* que recorre estos espacios subsumiendo su intensidad en una extensidad estratificada (El estado, el discurso mediático, etc.). El espacio significativo produce a las ‘masas’ como turbamultas de individualidades contiguas y organizadas por las consignas que impiden el *acto* y el *devenir-otro*. La organización de una ‘masa’ es resultado del *régimen significante*, el efecto de dominación de una hegemonía²⁸⁶ que inhabilita la acción y la producción de signos de lucha²⁸⁷ al instalar la armonía, pasividad y homogeneidad como políticas de interacción social. Con ello, la *masa* se resiste a una actitud revolucionaria del deseo para afirmarse en el conformismo de un orden fascista y autoritario²⁸⁸. Y sin embargo, la ‘masa’ como multiplicidad de lo *molar* que ocupa un espacio fijo, estriado, es atravesada por la manada en tanto forja un *espacio liso* o nómada como espacio intensivo donde la multiplicidad deviene *molecular*, minoritaria.

Entre la ‘manada’ y la ‘masa’ hay una diferencia *performativa*. Las manadas son diferentes a las masas, ya que su multiplicidad se resuelve en la *acción*. La multiplicidad de la manada es molecular y será

²⁸⁵ Cfr. Deleuze y Guattari 2012: 483-510

²⁸⁶ ¿No es esta también la condición del régimen capitalista? El capitalismo contemporáneo (principalmente su madurez en los años 50 a los 80) conjuga los flujos (no diferencias) independientes en relaciones de masas que le permiten su concreción, su unidad en una producción sea en el standing como en la customización: "En este nuevo marco, pasan a segundo plano las estrategias antagónicas y las luchas por la apropiación de signos distintivos que, desde el origen de los tiempos, estructuran el campo del consumo. Estamos en el momento en que éste tiende a vaciarse de su antigua dimensión conflictiva; lo que domina hoy es un consumo más íntimo y hedonista, en buena medida deslastrado de las lógicas de desafío interhumano, de rivalidad clásica, de enfrentamiento simbólico. Liberado del imperativo de exhibir un rango social, menos competitivo, menos dramatizado, el consumo registra una fuerte corriente de aligeramiento de su sentido social honorífico tradicional." (Lipovetsky 2015: 48)

²⁸⁷ Deleuze agrega: “Entre los caracteres de masa (...) la gran cantidad, la divisibilidad y la igualdad de los miembros, la concentración, la sociedad del conjunto, la organización de territorialidad o de territorialización, la emisión de signos” (Deleuze y Guattari 2012: 39).

²⁸⁸ “Ocurre que las masas, en el momento del fascismo, desean que algunos ejerzan el poder, algunos que no se confunden sin embargo con ellas, puesto que el poder se ejercerá sobre ellas y a sus expensas (...) y sin embargo, ellas desean ese poder, desean que ese poder sea ejercido.” (Foucault 2012: 41)

expresada en un número intensivo que recorre y transita un espacio abierto, en constante amplificación, espacio no creado aún. Así, la suma de potencias, la acumulación de intensidades que compone una manada se desplaza en un espacio intensivo de no detención sino de trayecto, de amplificación en tanto rechaza una centralidad, jerarquía y subordinación. La manada, por tanto, no es un movimiento molar ni instituido, sino un acto que pertenece a la lógica de lo ‘micro’, de las partículas y lo minúsculo (lo no hegemónico). Dicho en el sentido colectivo; las multiplicidades son fenómenos cuantitativos *molares* (saberes instituidos, enunciados validados por la opinión pública, signos de una hegemonía) cuando ceden a la extensidad, pero también *moleculares* cuando son intensivos y cualitativos (la lucha de la clase trabajadora, movimientos sociales marginales, pensamientos de borde). La *manada* es un fenómeno de borde que se desterritorializa, que deviene y traspasa un sistema despótico, que decodifica una clase dominante solo para crear nuevos signos colectivos, moleculares. Dicho de otro modo, variaciones continuas que crean espacios lisos. El mar guerrero en el norte mochica, el espacio andino en la campaña de la Breña o el urbano para la poesía integral de los setenta, en suma, el espacio liso es “(...) la imposibilidad de una totalización o de una jerarquización fijas (...)” (Deleuze-Guattari 2012: 39).

Debido a su multiplicidad abierta, menor y relacionada a espacios intensivos, la manada tendrá su propio acto al que Deleuze denominará ‘*máquina de guerra*’ (*machine de guerre*): “La existencia nómada implica necesariamente los elementos numéricos de una máquina de guerra” (Deleuze y Guattari 2012: 391). La *máquina de guerra* es la *acción* de la manada, es decir, la acción de atravesar, destruir, complicar, desgarrar y agrietar el centro significante despótico²⁸⁹. Esta acción colectiva o *máquina de*

²⁸⁹ Deleuze ofrece algunas características sobre la máquina de guerra: “Los nómadas han inventado toda una organización numérica que aparecerá después en los ejércitos (decenas, centenas, etc.), organización original que implica unas relaciones con las mujeres, los vegetales, los animales y los metales muy diferentes de las que están codificadas en un Estado. Hacer del pensamiento una fuerza nómada no significa obligatoriamente moverse, sino liberarse del modelo del aparato de Estado, del ídolo o de la imagen que pesa sobre el pensamiento, monstruo acurrucado sobre él. Dar al pensamiento una velocidad absoluta, una máquina de guerra, una geografía, y todos esos devenires o esos caminos que recorren una estepa. Epicuro, Spinoza y Nietzsche como pensadores nómadas.” (Deleuze y Parnet 2013: 38)

guerra crea signos heterogéneos para concretar una lucha o revolución político-social *frontal*²⁹⁰, un *en contra* de los grandes imperios, del centro, del rostro y las consignas que capturan las formas de vida y el deseo. Dice Deleuze: “(...) toda creación pasa por una máquina de guerra” (Deleuze y Guattari 2012: 233). Una lucha feminista, por ejemplo, es el acto de múltiple atravesamiento de signos beligerantes en contra de procesos maquínicos capitalistas, lingüísticos, arquitectónicos, científicos, lucha intertextual e intercorporal de diversos niveles.

Pero la *máquina de guerra* no solo encuentra presencia en las luchas políticas contra clases dominantes regadas en la historia (como poder armado sin Estado), sino también en la intensidad (flujo) de guerra cotidiana, de una confrontación hacia lo normalizado y molecular: un número²⁹¹ intensivo de mujeres trabajadoras que fabulan cotidianamente contra los centros patriarcales del capitalismo, un número de subordinados violentando un fascismo. Se trata de una máquina como intensidad autómatas, afectividad que mueve una lucha vital. Por tanto, el movimiento de la manada no puede recaer en la consigna ni en la recodificación molar si es que su ‘máquina de guerra’; es decir, sus dispositivos de lucha, expresan signos (la radicalidad, por ejemplo, en la lucha feminista) que liberan la vida y que buscan agrietar el concreto que la ha capturado.

Toda composición social pasa por una afectividad colectiva, por un acto como ‘*máquina de guerra*’ que en su beligerancia crea nuevos componentes. Esto no quita que la manada homogenice las diferencias de las individualidades que participan en su movimiento intensivo. Por el contrario, si bien unificada, la heterogeneidad de la manada las afirma:

²⁹⁰ Un antagonismo, por tanto, encontrará bajo las potencias e intensidades de la manada la forclusión del significante, la ruptura del centro-rostro, siempre en el apoyo del número intensivo: “en la que la sobre codificación es asegurada por el Número como forma de expresión o de enunciación, y por la Máquina de guerra de la que depende; la desterritorialización sigue una línea de destrucción o de abolición activa.” (Deleuze y Guattari 2012: 138).

²⁹¹ Deleuze utiliza al número como figura de lo múltiple, cualitativo e intensivo alejándose de su definición extensiva, cuantitativa cotidiana.

“Fascinación del Hombre de los lobos ante varios lobos que le miran. ¿Qué sería un lobo completamente solo? ¿Y una ballena, un piojo, un ratón, una mosca? Belcebú es el diablo, pero el diablo como señor de las moscas” (Deleuze y Guattari 2012: 245)

Para Deleuze, se trata de una subjetividad sin sujeto, localización de afectos en un proceso de devenir. Sin embargo, dicha subjetividad sin sujeto no se construye en el aislamiento o el soliloquio, sino en la transacción del hombre en una colectividad vital, en el contagio, propagación, ocupación y poblamiento de su plano de pensamiento y acción. La manada es precisamente ese movimiento como proceso que hace devenir al hombre en un *ethos* vital en la medida que deforma, desarticula y altera su identidad dada.

5.3.2. El *ethos* del brujo

Ahora bien, si por un lado nos hemos aproximado a la *multiplicidad* cualitativa, el espacio liso y la máquina de guerra como características estéticas de la manada en tanto acto **político**, estas a su vez son inseparables de una segunda característica: un *devenir* que compromete un acto **ético**. En Deleuze, el devenir de la manada como fenómeno de borde, proceso colectivo y menor que provoca en simultáneo el devenir de las potencias que acoge, de los cuerpos que por contagio se aglomeran en una manada:

“Los hombres-lobo, los hombres-osos, los hombres-fuerzas, los hombres de cualquier animalidad, congregaciones secretas, animan los campos de batalla. Pero también las manadas animales, que sirven a los hombres en la batalla, o que la siguen y se benefician de ella.” (Deleuze y Guattari 2012: 249)

Las singularidades, organismos, cuerpos que integran la manada pasan por sus propios procesos de devenir. De aquí que la manada como acto político sea inesperable del devenir como acto ético; esto es, no esencialmente reflexiva, sino en tanto *acción* sobre lo moralmente impuesto (*significante*) y sobre las consideraciones normativas despóticas (*postsignificante*).

La manada disuelve el Yo, la identidad y subjetividad dada y formada por un régimen significativo y más bien, como multiplicidad de lo menor, promueve su devenir, desterritorialización y transformación. De

aquí nuevamente la emergencia de que lo animal sea un concepto emparentado a este devenir. El devenir-animal es aquel proceso que arranca al sujeto de la comodidad de una subjetividad unitaria, personal e identitaria como propiedad de una consciencia, para hacerla devenir en lo ‘anómalo’ de lo humano: “(...) devenir-lobo, devenir-inhumano de las intensidades desterritorializadas, eso es multiplicidad” (Deleuze y Guattari 2012: 39). Con el devenir-animal, Deleuze propone una localización anormal distinta al proceso de subjetividad trabajado por la tradición filosófica, es decir, como facultad o esencia trascendental originaria, para asociar esta ‘subjetividad sin sujeto’, más bien, a un asunto de las fuerzas²⁹² que se encuentran y componen un proceso ético y plural. En otras palabras, uno deviene sujeto anómalo en una multitud porque esta no desorganiza el cuerpo sin prudencia, dice Deleuze: “hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse (...) también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante” (Deleuze y Guattari 2012: 165), en otra parte refiere lo mismo: “Yo estoy en el borde de esa multitud, en la periferia; pero pertenezco a ella, estoy unido a ella por una extremidad de mi cuerpo, una mano o un pie”. (Deleuze y Guattari 2012: 36). Esta reformulación de subjetivación como proceso ético es expresada en Deleuze bajo la inesperada figura²⁹³ del *brujo*, que no se confunde con el sujeto, con lo normalizado, sino que se resuelve como un proceso *anómalo* de éste, como pequeña dosis de subjetividad.

A diferencia del ‘hombre’ y la ‘masa’, el brujo y la ‘manada’ son figuras anómalas que se alejan de un sentido negativo (lo *anormal* como lo opuesto de la normalidad regente) para ser entendidas como dinámica de metamorfosis, es decir, lo ‘anómalo’ en tanto anomalía, singularidad, como efecto de una transformación²⁹⁴. La figura del brujo es pertinente para expresar este proceso de subjetivación en devenir, inconsciente y experiencial, ya que es una *anomalía* compuesta de tres rasgos relevantes; porque

²⁹² Cfr. Sauvagnargues 2006 22-23

²⁹³ "Cuando Paul Patton entra en la pequeña sala donde Deleuze da un curso de los martes, no ha leído nada de él y solo lo conoce de nombre: 'Entré en la sala y me sentí fascinado, sin tener idea de lo que pasaba allí. Me quedé. Estaba dando una clase sobre Mil mesetas y hablaba de devenires, de devenires animales, de brujas. No entendía lo que quería decir y tampoco encontraba relación con la filosofía, pensaba que era más bien poesía, pero me atrajo tanto que iba regularmente". (Dosse 2009: 604)

²⁹⁴ Cfr. Sauvagnargues 2006 55.

el brujo es una figura *periférica*, porque se encuentra en *contacto natural* y porque posee una motivación *mística*. Estos tres rasgos del brujo le permiten a Deleuze no solo el retrato de una subjetividad anómala, sino de la dramatización de una propuesta ética implicada en su pensamiento.

El brujo es una figura *periférica* porque transita siempre en las grietas, en el fuera de los límites, sin ascendencia ni procedencia, escurridizo, con fronteras móviles y desplazadas. El brujo no es el criminal perseguido o el traidor de los centros de poder (postsignificante); el brujo es, por el contrario, una entidad creadora, un personaje conceptual que expresa la naturaleza absoluta y que crea nuevos planos sobre ella. En *contacto natural*, porque el brujo delira con el mundo²⁹⁵, no distingue entre lo humano y lo animal, sino que se ubica dentro del proceso que las produce, en las transformaciones y devenires que disuelven los límites. Dicho esto, el brujo deviene animal, deviene avispa, garrapata, rata y pez. Esto, en otras palabras, significa que su subjetividad, su identidad, es disuelta porque es afectada por fuerzas que la dislocan, que la transforman radicalmente. Y, finalmente, el brujo es la expresión de lo *místico* porque cura, fortalece la salud y la vivifica. Esto quiere decir que su devenir-animal, su participación en la manada, restablece la vida inmanente (*une vie*) menguada a través de un poder reparador, que subsana en la medida que produce signos médicos, que libera con la magia lo anómalo de las estructuras sociales normalizadas, en suma, *una semiología de la salud y la expansión de fuerza vital*. Precisamente, estos signos médicos o signos místicos, como los hemos denominado, producen una nueva composición de signos y pensamiento en tanto que '*presignificantes*'. Así, se señala al *régimen presignificante* como todos aquellos fenómenos que, en su disrupción, en su violencia, eliminan, diluyen y acaban los enunciados, la circularidad del significante, la rostridad y los puntos de subjetividad dados para crear otras estéticas y signos venideros. Se habla del rito del brujo, de sus cánticos que se propagan en el bosque, de sus danzas sin armonía con animales, como caracterizas anómalas y de delirio en los que nada

²⁹⁵ En el 'Anti-Edipo', Deleuze-Guattari trabajan en las primeras páginas a las *máquinas* como procesos que disuelven los límites entre lo humano y la naturaleza: "No vivió la naturaleza como naturaleza, sino como proceso de producción. Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada." (Deleuze y Guattari 1998: 12)

tiene que ver los signos hegemónicos y normalizados (significantes). Lo no significativo es experiencia “(...) no subjetiva esencialmente colectiva, polívoca y corporal, utilizando formas y sustancias de expresión muy diversas” (Deleuze y Guattari 2012: 181). En suma, lo ‘*presignificante*’ en el brujo no es más que el fenómeno de *contenido* (voz, ritmo, danza, corporeidad, ritmo) ligado al acontecimiento y a la vida, cuyas mezclas cuerpos permiten destruir signos hegemónicos (estrato de expresión) solo para crear otros en favor de una salud de pensamiento²⁹⁶.

Umbrales, periferia, devenir-animal y mística *presignificante*, perfilan la imagen anómala del brujo en Deleuze no solo como proceso de transformación (desborde) de la subjetividad, sino como la propuesta ética que funciona a la par de la composición de la manada. En la medida que se encuentra ligado, como personaje conceptual, a la ruptura de una revolución molecular no solo de los estratos sociales, sino de la misma ontología canónica del tiempo (el tiempo Cronos, programado y secuencial), el pensamiento dogmático y la representación fundada. Para Joshua Ramey (2016), la introducción del brujo como personaje menor en ‘*Mil mesetas*’ se encuentra enmarcado en el registro ético-estético-político. El brujo extrae los acontecimientos del tiempo cronológico (Cronos) transformándolos. Así también construye, en el ritmo de su magia inorgánica, nuevos organismos y reorganizaciones en constante amplitud infinita: “Para Deleuze, toda ética consiste, de alguna manera, en un rechazo de la venganza. La ética, para Deleuze, es afirmación, un devenir-digno de las aventuras peculiares que nos suceden.” (Ramey 2016 327).

En suma, el individuo en la manada se hace imperceptible y anónimo, deviene animal y brujo al unirse a la manada, y a la vez permanece exterior a ella²⁹⁷. Y, sin embargo, si bien la manada es la unión de potencias, la agrupación por contagio de intensidades, esta no anula la heterogeneidad que la compone, es decir, la singularidad microscópica y ahora anónima de los sujetos. Si la manada es un proceso de

²⁹⁶ Cfr. Deleuze y Guattari 2012: 122-123

²⁹⁷ Cfr. Deleuze y Guattari 2012: 36

producción de multiplicidad, esta no anula en su conformación a las potencias que constituyen su soberanía. El devenir animal, de los cuerpos y sus transformaciones anómalas son lo que compone una manada. Se deviene localización que actúa en el borde, umbral y anomalía. Deleuze no habla de *la* lucha emancipatoria de un individuo plegado y retirado sobre sí, sino de *las* luchas ubicuas e inmanentes que hacen un devenir-animal, que lo transforman siempre en multiplicidades y manadas que vivifican y se expanden (de aquí la conexión ético-política). Huir *solo para* destruir y crear, separarse de la jurisdicción de la ley o la inmaterialidad decodificante del consumo (de standing o de customización), *solo para* devenir-animal, sabotear, irrumpir y crear con ello manada y multiplicidad.

5.4. Semiótica rizomática: la composición de los signos

Si el *régimen significante* del aparato de Estado y la hegemonía despótica crean signos como el rostro, la cantidad medible, la jerarquía piramidal y las consignas, si lo *postsignificante* usa la decodificación como productora de signos emocionales que afectan la opinión pública o signos de la *marca* en el capitalismo, entonces, los signos que nos propone Deleuze como ‘trampolín’ o ‘posibilidad de salida’ de estos ‘mundos de signos’ son, por un lado, lo *contrasignificante* y lo *presignificante*. En el primero, los signos de la manada dan función a signos bélicos, de guerra y a una semiótica del espacio liso. En el segundo, se deshacen de las consignas, la decodificación limitada y los signos bélicos para crear un fuerte pluralismo de las fuerzas de distinta presentación; gestuales, ritmos, de danza, polivocos, plurales y en devenir: “(...) cuando el rostro se desdibuja, cuando los rasgos de rostridad desaparecen, podemos estar seguros de que hemos entrado en otro régimen, en otras zonas infinitamente más silenciosas e imperceptibles en las que se producen devenires-animales.” (Deleuze y Guattari 2012: 121). Asumimos aquí *al régimen presignificante* como aquella semiótica que se produce cuando la subjetividad se encuentra dislocada y en preparación a una transformación que franquea el despotismo de los signos. Así, mientras los regímenes *significante* y *postsignificante* eran las semióticas del despotismo y fascismo de una *lengua mayor*, de un

lenguaje hegemónico, lo *contrasignificante* y *presignificante* nos relacionaban a fondos políticos y éticos moleculares, presentes en el pensamiento deleuziano y presentados en el registro del *lenguaje menor*.

Las luchas semióticas de la manada y el brujo precisan el desgarramiento y torsión del eje-rostrocidad del *régimen significante* y la subjetividad dada del *régimen postsignificante*. Disruptivos a los regímenes hegemónicos, los signos *presignificantes* y *contrasignificantes* son las composiciones que privilegian los movimientos intensos, fuerzas plásticas de las luchas, la multiplicidad más allá de la relación biunívoca y binaria de los regímenes de signos; en suma, dejar la máquina binaria (oposición hombre-mujer, oposición blanco-negro) para participar de la polivocidad y multiplicidad de los agenciamientos sociales de devenir (devenir hombre-animal, devenir hombre-mujer²⁹⁸).

Para Deleuze, la naturaleza de la *organización* se presenta bajo dos procesos, uno en la **figura del árbol** y otro instanciado en la **figura del rizoma**. El árbol es la figura que revela al signo en la representación dentro de un proceso articulado y sostenido por un nivel fundamental que determina a los siguientes. Es así como lo arbóreo en la semiótica, por su ramificación siempre dependiente a dichos troncos fundamentales, condiciona las relaciones del signo en tanto lógicas, continuas y formales²⁹⁹. Los regímenes de signos molares producen semióticas arborificadas, mientras que los rizomas, producidos por los intervalos, se organizan hacia otro tipo de relaciones o principios de relación. Por un lado, un rizoma y sus signos se encuentran organizados en *principios de conexión* que indican las relaciones heterogéneas.

²⁹⁸ Como sugiere Claire Parnet: “Líneas de fuga, devenires, devenires sin futuro ni pasado, sin memoria, que resisten a la máquina binaria: devenir-mujer que no es ni hombre ni mujer, devenir animal que no es ni animal ni hombre. Evoluciones no paralelas que no proceden por diferenciación, sino que saltan de una línea a otra, entre seres totalmente heterogéneos (...)” (Deleuze y Parnet 2013: 32)

²⁹⁹ Ejemplos de dichos registros arbóreos en la reflexión semiótica se aprecian en las formas diádicas de De Saussure, en la tríada peirciana, la oposición de términos en Jakobson, el árbol semántico de Katz y Fodor, el sistema gramatical de Chomsky o el proceso de significación en A.J. Greimas. Estos tipos de relaciones sígnicas componen lo que Deleuze denomina un árbol, un organismo arborificado en el que prevalecen relaciones semióticas lógico-formales, secuenciadas y dependientes de una anquilosada centralidad o eje fundamental. Desde este punto de vista un signo (Signo 1, -S1-) se relacionaría con otros signo (S2) a través de instancias formales de conjunción, de aquí que “si E camina hacia la puerta” (S1) por tanto “tiene intenciones de irse de ese lugar” (S2), donde el signo-interpretante ‘dentro’ se relaciona con su elemento virtualizado (paradigma) ‘fuera’ por una relación de contrariedad (oposición). La pregunta es ¿Cómo se pasa de S1 a S2 si pensamos fuera de la representación? ¿Cuál es la vía de relación del signo que permitirían ejecutar su organización?

Así, los signos pueden relacionarse con cualquier otro signo³⁰⁰ independientemente si es de naturaleza lingüística o no, ya que su conexión puede darse con un estado de cosas, con otra fuerza o cuerpo. Dicha conexión permite una *heterogeneidad* semiótica en la medida que se relaciona con signos de distintas codificaciones sociales, sean estas políticas, económicas, biológicas, etc. Este tipo de relación se puede conocer como “*naturaleza concesiva del signo*”, en tanto que lo concesivo resulta un tipo irreverente, inesperado de conexión entre los signos atravesados por el acontecimiento³⁰¹.

Una producción o creación en el plano de composición es infinita en la medida que enlaza signos de toda variación, un signo que golpea al cuerpo y que permite componer un pensamiento compone siempre otros signos de salud diferentes al primer signo. El intervalo genera y hace posible las conexiones. La *multiplicidad* de las conexiones se encuentra liberadas de un dualismo uno-múltiple constituyéndose en la variabilidad de acuerdo a los cambios inesperados de los signos en distintos planos: de lo económico a lo sexual, de lo sexual a lo lingüístico, de lo biológico a lo jurídico, etc. Si la unidad pertenece al árbol, (la interpretación de la política siempre desde el territorio lingüístico o estructural, un ‘común’ que anula las diferencias) el rizoma construye tejidos de signos de distinta naturaleza que expresan diferencias de intensidad inmanentes, es decir, una multiplicidad que convoca los signos para construir nuevas relaciones de contagio:

“Lo importante no son las filiaciones, sino las alianzas y las aleaciones; ni tampoco las herencias o las descendencias, sino los *contagios* [las cursiva son nuestras], las epidemias, el viento. Los brujos lo saben muy bien.” (Deleuze y Parnet 2013: 79)

³⁰⁰ “En un rizoma, por el contrario, cada rasgo no remite necesariamente a un rasgo lingüístico: eslabones semióticos de cualquier naturaleza se conectan en él con formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc., poniendo en juego no sólo regímenes de signos distintos, sino también estatutos de estados de cosas. En efecto, los agenciamientos colectivos de enunciación funcionan directamente en los agenciamientos maquínicos, y no se puede establecer un corte radical entre los regímenes de signos y sus objetos. En lingüística, incluso cuando se pretende atenerse a lo explícito y no suponer nada de la lengua, se sigue estando en la órbita de un discurso que implica todavía modos de agenciamiento y tipos de poder sociales específicos.” (Deleuze y Guattari 2012: 13)

³⁰¹ “Un eslabón semiótico es como un tubérculo que aglutina actos muy diversos, lingüísticos, pero también perceptivos, mímicos, gestuales, cogitativos: no hay lengua en sí, ni universalidad del lenguaje, tan sólo hay un cúmulo de dialectos, de patois, de argots, de lenguas especiales.” (Deleuze y Guattari 2012: 13)

Finalmente, toda nueva relación contra los regímenes de signos supone *una ruptura asignificante*. El rizoma del neoliberalismo no tiene nada que ver con el rizoma semiótico del que hablamos aquí. Mientras el primero conecta y produce para complejizar los procesos de acumulación, una semiótica rizomática propone la interrupción de las conexiones, una fuga y crueldad en su conexión. Los signos si bien son propensos a su codificación se encuentran también abiertos a su propia ruptura, de aquí que el concepto de signo en la filosofía de Gilles Deleuze sea un vaivén, un concepto de fulgor y vibración, que expresa pero que puede traicionar la expresión. Presta a ser interrumpida en cualquier parte de las relaciones, la semiótica rizomática deja detrás la pertinencia de los *'patterns de sentido'* de los regímenes de signos y su carácter convencional y continuo. En esta medida, un signo no solo se encuentra codificado en el lenguaje y vinculados con otros signos de lenguaje, sino también en tanto entendemos sus relaciones como discontinuas que expresan lo indeterminado e incorporal, el signo desborda su codificación, su territorio, para relacionarte con otro signo de otro territorio, hacer devenir semióticamente las relaciones³⁰². Así, conexión, heterogeneidad, multiplicidad y ruptura asignificante son las organizaciones que se componen y se trazan sobre el caos (LA inmanencia) para agrietar la mónada, la estructura, los sedimentos sociales, los estratos de expresión y contenido con el fin de fabular manadas, crear estéticas de lo común y aperturas vitales de creación.

Los conceptos árbol y rizoma no son solo metáforas que alegoricen la organización política. Por el contrario, rizoma y árbol son realidades concretas que decantan lo social, una concreta la vida, mientras la otra la libera. Si Deleuze inicia una crítica a la organización arbórea, es porque esta se presenta como un saber instituido, una organización reinante y soberana en las ciencias, la política y lo propio con la economía:

“Se inscribe la historia, pero siempre se ha escrito desde el punto de vista de los sedentarios, en nombre de un aparato unitario de Estado, al menos posible, incluso cuando se hablaba de los

³⁰² “Ni el cocodrilo reproduce el tronco de un árbol, ni el camaleón reproduce los colores del entorno. La Pantera Rosa no imita nada, no reproduce nada, pinta el mundo de su color, rosa sobre rosa, ese es su devenir mundo para devenir imperceptible, asignificante, trazar su ruptura, su propia línea de fuga, llevar hasta el final su "evolución paralela". (Deleuze y Guattari 2012: 16)

nómadas. Lo que no existe es una nomadología, justo lo contrario de una historia” (Deleuze y Guattari 2012: 27).

El rizoma pertenece, entonces, a movimientos de organización nómada que apelan a una liberación de vida frente a composiciones mayores o molares que la aprisionan. Sin embargo, no se insinúa una dialéctica en la lucha; tanto lo *molar* (relacionado a la organización arbórea, lo mayor) como lo *molecular* (relacionado al rizoma, lo menor) no se encuentran separados por un hiato social. Si bien se habla de la *política*³⁰³ (como aquella formación molar que imprime su carácter institucional) y de lo *político* (en tanto práctica social reservada a la lucha molecular), no preexiste un hiato entre ambas formaciones. Por el contrario, las diferencias de naturaleza entre el rizoma y el árbol como estructuras de organización (una estructura micro-lo político frente a una macro-la política) son dinámicas de enlaces, de urdimbres de líneas o tejidos, unos más flexibles y otros más duros, unas veces lisos y otras estriados que conforman el espacio. Entre lo molar y lo molecular no hay hiatos prácticos, sino ontológicos: “(...) debemos recordar que los dos espacios sólo existen de hecho gracias a las combinaciones entre ambos (...)” (Deleuze y Guattari 2012: 484), hacer rizoma, como política molecular que libera la vida es ya un hacer *político*:

“Toda sociedad, pero también todo individuo, están pues, atravesados por las dos segmentaridades a la vez: una molar y otra molecular. Si se distinguen es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad (...) En resumen, todo es política pero toda política es la a vez macropolítica y micropolítica” (Deleuze y Guattari 2012: 218)

Ontológicamente, tal como se ha desarrollado en el capítulo II y III, el pensamiento deleuziano no guarda dicotomías insalvables entre la totalidad inmanente y sus efectuaciones; por tanto, no hay tal cosa como lo Uno y sus partes. En congruencia a esta perspectiva del pensamiento, tampoco, en el plano de organización, existe lo político (lo molecular) separado de la política (lo molar), por el contrario, es el rizoma siempre cosido por las potencias vivas que afirman la vida, que constituyen, en su micropolítica interdependiente a una macropolítica arbórea estatal, un movimiento político. Se construye rizoma siempre dentro de las formas de saberes instituidos que predominan en lo molar, en este caso, en las

³⁰³ Cfr. Mouffe 2014

ciencias sociales (lo hemos observado en la ciencia semiótica) o en los regímenes de signos despóticos o decodificantes (capitalismo).

Es por ello que el rizoma no es una metodología, sino un tipo de organización siempre ligada al plano de la plenificación de la vida: “¡Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca! ¡No sembréis, horadad! ¡No seáis ni uno ni múltiple, sed multiplicidades! ¡Haced la línea, no el punto!” (Deleuze y Guattari 2012: 28). Rizoma heterogéneo que trastabilla, que tartamudea, que es cruel, que cose y se vincula, que constituye lo político y que al hacerlo libera la vida, apuesta por su plenificación. Lo que discute Deleuze-Guattari es precisamente la idea del árbol como organización instituida, no lo arbóreo en sí, sino la tiranización de la vida en organizaciones concretas, secas y duras³⁰⁴ como en gobiernos dictatoriales³⁰⁵. Si el rizoma es poseído y tiranizado por un gobierno dictatorial o por una política económica deja de aspirar a desarrollar, plenificar y ampliar la vida, deja de ser rizoma:

“Nada es absolutamente bueno, todo depende del uso y de la prudencia, que son sistemáticos. Intentamos decir en Mil Mesetas que lo bueno nunca es suficiente (...)” (Deleuze 2006: 54)

La historia de la manada nómada, del cuerpo sin órganos y de la semiótica rizomática es una historia de derrota³⁰⁶. Pero ello no implica que el pensamiento sea capaz de actuar, sea capaz de crear en la medida que su composición es acción. Los criterios de la lucha molecular (entre un grupo neonazi o un grupo feminista) no se encuentran en reglas preestablecidas, en un espacio de razones o en el análisis semántico

³⁰⁴ Precisamente este es el desarrollo que la crítica al modelo rizomático no acoge, ya que solo pretende invalidar la organización rizomática tratándola como metodología, instrumento o herramienta, al indicar que sus relaciones aparecen también en políticas militares “Sé muy bien que nuestros sutiles filósofos y esos patéticos dictadores no valían lo mismo ni pensaban igual; cae de suyo también que los agenciamientos colectivos de Deleuze se situaban en las antípodas de este individualismo pequeñoburgués de baja estofa. Pero a pesar de que sus credenciales políticas y sus cualidades humanas han sido tan dispares, al cruzar la línea roja que mantiene la distinción entre los sentidos estrictos y los figurados y al consentir que las abstracciones del modelo se impregnen de connotación, el método de razonamiento rizomático termina arrojando una luz poco halagadora sobre su propio aparato esquizo de inferencia y homologando las formas lógicas (si es que no los contenidos) de paralogismos tan burdos como los que llegó a patrocinar la dictadura” (Reynoso 2014: 21)

³⁰⁵ “Y así como la religión, siendo en principio “mala” (o sea estatal o estatalizante), se tornaría buena” (o sea, revolucionaria o molecularizante) cuando deja de ser instrumento de Estado para convertirse en motor de la guerra santa, las instituciones características de la máquina de guerra (...)” (Pardo 2014: 354)

³⁰⁶ “Es cierto que los nómadas no tienen historia, sólo tienen una geografía. Y la derrota de los nómadas ha sido de tal magnitud, tan completa, que la historia se identifica con el triunfo de los Estados” (Deleuze y Guattari 2012: 396)

de las normas del discurso, sino en el flujo de vida inmanente que busca siempre potenciar y no reducir un territorio, una vida. De este modo, un rizoma compone no una metodología, sino una ontología viva.

5.5. Pragmática: cartografía para una lengua menor

Los regímenes de signos son heterogéneos. Si bien el régimen significante y el postsignificante ocuparon la reflexión de Deleuze-Guattari en '*Mil Mesetas*', se debe a la vigencia de dichos signos en la composición político-social. Precisamente, la lucha pretende liberar no solo lo que capturan esos signos, sino también componer las potencias o indeterminaciones que pueden devolverlos a un plano de creación. Pero un análisis o cartografía de estos regímenes no puede llevarse a cabo por el cálculo de la ciencia de la gramática o la ciencia analítica del discurso (*science du texte*), ya que su perspectiva no solo se encuentra sometida a los regímenes de signos, sino también deja de ver al signo como una *parte* que echa raíces en lo social para verlo como un *todo* de significación³⁰⁷. Contrario a las ciencias vigentes, el signo en Deleuze refiere a una vida intensa, a una sociedad maquínica, en suma, una *pragmática* más que una *semántica formal* y gramatical, por lo que será una constante en su pensamiento recuperar la pragmática del "basurero" de la semántica y el estructuralismo.

El lenguaje es pragmático en tanto es maquínico; es decir, la labor de la pragmática es la de realizar una cartografía de los signos con el fin de orientar al pensamiento y la lucha a la dilatación de flujos de intensidad obturados por un régimen de signos. La pragmática³⁰⁸, la cartografía social semiótica, pretende

³⁰⁷ Spinoza propone una imagen brillante sobre este signo como parte frente a un signo como todo en una carta al filósofo alemán Henry Oldenburg: "Imaginemos ahora, si le parece, que vive en la sangre un gusanito, dotado de una vista capaz de discernir las partículas de la sangre, de la linfa, etc., y dotado de razón para observar cómo cada partícula, ante el choque con otra, o rebota o le comunica una parte de su movimiento, etc. Viviría en la sangre como nosotros en esta parte del universo, y consideraría cada partícula de sangre como todo, y no como una parte; y no podría saber cómo todas las partes están reguladas por la naturaleza general de la sangre y que, por una exigencia de la naturaleza misma de la sangre, son forzadas a ajustarse unas a otras a fin de armonizar, de algún modo, entre sí." (Spinoza 1988: 236-237)

³⁰⁸ Si la apuesta en el "Anti-Edipo" era al *esquizoanálisis*, en el lenguaje de "Mil Mesetas" lo des-psicoanalizarán con el nombre de *pragmática*. Aunque homologables, ambos conceptos, apuntan a composiciones distintas, el

destapar y dilatar la fuerza creadora de las luchas siempre en el marco de la heterogeneidad social y política. Por ello, la pragmática debe ser entendida fuera de la *lengua mayor*, es decir, no como herramienta del imperialismo del lenguaje, de los regímenes de signos o de la dictadura lingüística, sino como práctica del límite, borde o intervalo de esta, como un mapa que traza la vida que se crea en las disposiciones de la materia. Dice Deleuze: “Solo se podría estudiar científicamente la lengua bajo las condiciones de una lengua mayor o standard” (Deleuze y Guattari 2012: 103). La gramática, la ciencia del discurso son herramientas que analizan la homogeneidad de los enunciados, la armonía que solo se presenta en una lengua estándar o lengua mayor de signos molares. Pero pese a la pretensión de homogeneidad de las ciencias sociales y a la búsqueda de invariancia de la semiótica como “ciencia del signo”, la ciencia estructural no se percató de que la lengua es fundamentalmente invariancia, multiplicidad y heterogeneidad. Esta ceguera impide dar cuenta de que son estas heterogeneidades y variabilidades del lenguaje las que alteran al lenguaje mayor: “La forma en que el *black-english* y tantos otros ‘ghettos’ hacen variar el americano, hasta el extremo de que Nueva-York es casi una ciudad sin lengua.” (Deleuze y Guattari 2012: 105). En suma, Deleuze propone pensar y cartografiar no las invariantes o constantes de una lengua, sino las variaciones de una lengua marginal o también denominada *lengua intensiva*.

El lenguaje solo es intensivo en tanto deviene expresión capaz de traspasar sus límites. La singularidad de la pragmática en Deleuze no se formula como un análisis de los usos de enunciados colectivos, sino en el registro de las variaciones intensivas que se encuentran en la *lengua menor*. A Deleuze le interesa pensar en la heterogeneidad del lenguaje porque su pluralidad es íntima a la intensidad, al acontecimiento y la vida. Para ello, la pragmática debe abandonar la pretensión de homogeneidad, la invariancia y estandarización característica del estudio semántico estructural, para acoger la variabilidad de las lenguas que habitan y componen signos nuevos. Ante la semiótica gramatical y semántica del estructuralismo,

primero al dialogo-combate con la “ciencia” psicoanalítica y el segundo contra la ciencia lingüística y semiótica, esta última de alcance político-social.

Deleuze propone la pragmática y la enunciación colectiva. Ante la homogeneidad científica en la lingüística, la invariancia y la discontinuidad empujan al lenguaje al punto que comienza a tartamudear, al punto de crear una *lengua extranjera*³⁰⁹.

Uno es tartamudo en su lenguaje en tanto se siente extranjero en su propia lengua “(...) y no simplemente como alguien que habla una lengua que no es la suya (...) Ahí es donde el lenguaje deviene intensivo (...)” (Deleuze y Guattari 2012: 102). Es medida que los signos se preñan de lo intensivo del acontecimiento vital, es que pueden trazar nuevas composiciones igual de vitales “Se trata de hacer de la palabra una acción, volviéndola indescomponible, imposible de desintegrar: lenguaje sin articulación” (Deleuze 2011a: 120). Sentir que uno habla un idioma incomprensible para el *pattern* y sentido común es hablar en lenguaje gitano, de bordes y de límites en suma, hablar en lenguaje esquizofrénico³¹⁰. Esto quiere decir devenir en un fenómeno anómalo para la hegemonía homogeneizadora, transformar a la lengua en una acción que franquea los límites:

“Ahí reside el primer secreto del tartamudo y el zurdo: dejar de hundirse, deslizarse a lo largo, de modo que la antigua profundidad no sea ya nada, reducida al sentido inverso de la superficie. Es a fuerza de deslizarse que se pasará del otro lado, ya que el otro lado no es sino el sentido inverso. Y si no hay nada que ver detrás del telón, es que todo lo visible, o más bien toda la ciencia posible está a lo largo del telón, que basta con seguir lo bastante lejos y lo bastante estrechamente, lo bastante superficialmente, para invertir lo derecho, para hacer que la derecha se vuelva izquierda e inversamente.” (Deleuze 2009a: 36)

Para salir del mundo de los signos, es el propio signo el que nos debe expulsar, es el propio lenguaje el que se boicotea a sí mismo. Pero no cualquier signo puede concretar la expulsión, sino solo aquel que gira su cabeza hacia lo no filosófico, hacia la virtualidad, la intensidad ingobernable que arroja hacia un afuera desgarrador. El signo es aquella invitación violenta a nuevas regiones de pensamiento que animan a producir más signos. Por ello, el propósito de la práctica pragmática es perseguir a la luz del sol en las sombras, desvanecer el lenguaje en la crueldad de la máquina abstracta con el fin de habilitar nuevas

³⁰⁹ Cfr. Deleuze 2009a: 16

³¹⁰ “Las dos formas del tartamudeo, clónico y tónico, no guardan sino groseras analogías con los dos lenguajes esquizofrénicos” (Deleuze 2011a: 124)

organizaciones de lenguaje y producción semiótica; inventar un “*lenguaje blanco*” (lenguaje intensivo), una *lengua menor*, nómada, extranjera y gitana que habiliten un pueblo faltante. Con ello, la pragmática es la verdadera política y micropolítica del lenguaje. No el lenguaje en sí mismo (como todo), sino como engranaje (como parte) de una producción social de vectores ‘mayores’ y ‘menores’.

Pero si bien Deleuze define lo ‘mayor’ y ‘menor’ no es para introducir una dicotomía o axiología ingenua de ‘malo’ y ‘bueno’. La lengua mayor son los regímenes de signos y las consignas que no solo capturan en el espacio de lo común, el territorio de lo público, sino que se aproximan también a la ciencia que busca la formalidad del lenguaje; busca no solo el reconocimiento de las unidades mínimas (máximo de economía de la ciencia), sino las condiciones de posibilidad de la experiencia posible, el *standing* del lenguaje. En este sentido, debido a su institucionalización, el lenguaje se convierte en un aspecto o dimensión de la política: “La unidad de la lengua es fundamentalmente política” (Deleuze y Guattari 2012: 104). En esta medida, la lengua mayor es una *consigna* en tanto no le pertenece al sujeto, como diría Derrida³¹¹, sino a procesos de institucionalización que producen una gran separación, una dialéctica de lo *micro* y lo *macro*, de lo que le corresponde al movimiento intensivo frente a lo que le quita la formalidad de los regímenes de signos. Si hay dicotomía es a causa de la propia hegemonía. Si se impone una dialéctica entre lo mayor y lo menor, lo molar y lo molecular, es a causa de la violencia de lo molar sobre lo molecular, de las líneas duras sobre las flexibles, que modelarían al lenguaje menor como un lugar de resignación a la lengua dominante. Solo hay límite en regímenes significantes y postsignificantes. Un lenguaje menor, por el contrario, siempre se gesta dentro de las formas de saberes instituidos que predominan en lo molar, por lo que el lenguaje menor es también desde su nacimiento un ya político³¹². Así, mayor y menor, molar y molecular son dimensiones de una lucha en la que el devenir

³¹¹ “Ahora bien, nunca esta lengua, la única que estoy condenando así a hablar, en tanto me sea posible hablar, en la vida, en la muerte, esta única lengua, ves, nunca será la mía. Nunca lo fue, en verdad.” (Derrida 2012: 14)

³¹² Deleuze-Guattari (1990) abordan *El Castillo* (1926) de Kafka para ejemplificar estas relaciones de los estratos de *contenido* y *expresión* hegemónica y la respuesta minoritaria a la dominación cartografiando dos formas de contenido: *cabeza agachada* y *cabeza erguida*, es decir, el que se agacha frente al poder o el poder que se agacha frente al oprimido tienen como sustancia de expresión el retrato, la foto (rostrociudad) conduciendo a lo mayor como

minoritario (molecular) crea una *resistencia* contra el ser del lenguaje (molar). Empero, la resistencia no como puede ser entendida como sinónimo de aguante de una fuerza menguada (afirmar ello sería suponer lo molecular como voluntad débil o fuerza reactiva). Por el contrario, *resistir significa ampliar un territorio*, combatir, negar (“me *resisto* a hacerlo”), agrietar, franquear solo para expandir la lucha y guerra de guerrillas de pensamiento (máquina de guerra).

El mundo o regímenes de signos nos arrojan a un compromiso a otras estéticas. Si Deleuze instala la lucha y revolución emancipatoria a este nivel de “visión de mundo” es precisamente para alejarse de una sobredimensión esencialista de la confrontación. No se trata (como en Zizek o Althusser³¹³) de hacer de la ideología y de sus signos esencias ontológicas y precedentes a las formaciones de los estratos. Hacer ontológicos los signos estratificados implicaría anclar su sedimentación en la naturaleza humana, hacer del hombre un siervo ontológico de signos capturaría al pensamiento en la “mala conciencia”, pensamiento reactivo sin horizonte y escindido por una tragedia natural. Para Deleuze, por el contrario, se trata de la conformación a regímenes de signos inscritos en una lengua mayor que coarta y regula, se trata de una lucha contra los discursos-consigna (Formas de expresión), contra la doxa y el sentido común (sustancias de expresión) siempre atravesados por su propia historia y no como incrustaciones trascendentes y ontológicas en la naturaleza del hombre. El mundo de los signos se gesta en los aparatos represivos inmanentes de la política y la cultura social, signos estratificados de indistinto movimiento³¹⁴ que copulan en sistemas colectivos de enunciación. Los signos no son determinados por una ejecución

semiótica significante, pero, por el otro lado, el que levanta la cabeza en la novela es aquel que busca una situación, una línea de intensidad, línea de fuga que busca un escape un devenir animal y una desterritorialización del pensamiento:

Contenido	Cabeza agachada	Cabeza erguida
Expresión	Retrato-foto	Sonido musical

³¹³ Cfr. Castro Gómez 2015: 75-138

³¹⁴ “(...) el ejercicio moderno del poder no se reducía a la alternativa clásica “represión o ideología”, sino que implicaba procesos de normalización, de modulación, de modelización, de información, que se basan en el lenguaje, la percepción, el deseo, el movimiento, etc. y que pasan por microajustamientos” (Deleuze y Guattari 2012: 463).

legible y manifiesta de dominancia, sino por estrategias de dominación subrepticia e imperceptible³¹⁵ de microagenciamientos que se encuentran enraizados en los estratos. Por tanto, la lucha de la pragmática contra este mundo de los signos pasa por hacer legible sus movimientos al interior de los estratos no bajo el objetivo regente de proponer nuevos signos (nuevamente, esto sería tomar al signo como todo y no como parte), sino en la creación de una alteración radical de los planos de inmanencia que los habilitan, la irrupción de los planos de potencias que enmarcan los valores y regímenes de los estratos.

Dicho esto, Deleuze no coloca en paréntesis lo molecular de lo molar, *lo político de la política*, la lucha de la institución estatal. Por el contrario, levanta críticas a los regímenes de signos estatales, económicos y políticos *a la vez* de persistir en la regencia de en una lucha molecular contra la doxa, la desnaturalización de valores culturales y hegemónicos del sentido común. Lo molar, la política, no solo se encuentra en el congreso o el senado. Por ello, la revolución que propone Deleuze no es teórica respecto a los signos y a su sedimentación molar, lo cual sería seguir manteniendo el mismo dualismo que una crítica armada y una guerra de guerrillas dogmática y militante. El pensamiento deleuziano, por el contrario, es siempre una *praxis revolucionaria* que implica la unidad y relación entre teoría y práctica, entre pensamiento y estética existencial, entre ética y política (ético-político) entre LA inmanencia y su composición: "(...) la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica" (Foucault 2012: 32). Por ello, se dirá continuamente que si bien el concepto es incorpóreo e intensivo, este a su vez es inseparable de sus efectuaciones, inseparable de su realización y al mismo tiempo no se confunde con ellas: "Pues la libertad no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar" (Spinoza 2013: 115).

³¹⁵ Sobre este punto, dice Foucault: "el cuerpo solo se convierte en fuerza útil cuando es cuerpo productivo y cuerpo sometido. No obstante, este sometimiento no se obtiene solo mediante instrumentos a sean de violencia , ya de ideología; puede muy bien ser directo, físico, y a pesar de todo esto, no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, si hacer uso ni de las armas ni del terror y, sin embargo, permanecer dentro del orden físico." (Foucault 2009: 35).

La crítica a un mundo de los signos apunta a hacer explícitas las relaciones de determinación y movilidad de los estratos surgidos no solo como formas de dominación directa (forma de expresión), sino como consignas marcadas en determinaciones económicas, políticas y culturales del sentido común (sustancia de expresión). En suma, se trata de una práctica de revolución molecular que conduzca a la desestatificación, a la propia abolición del estrato para construir mundos y territorios alternos. El propósito de la “revolución molecular” en Deleuze no es asumir una posición “anti-sistema” de voluntad débil que huye de lo molar al ser este presuntamente invencible. Tampoco es una revolución que únicamente le exige legitimidad y reconocimiento a los aparatos de poder, al Estado o al capitalismo (o buscar las reglas semánticas de las normas y los discursos en un espacio de razones). Por el contrario, Deleuze apuesta por el litigio, el acontecimiento, lo disruptivo, lo cruel que permite desestratificar lo molar a través de una política emancipatoria molecular. Dice el colombiano Santiago Castro Gómez: “(...) sin la creación de un nuevo sentido común en el nivel de la sociedad civil, la hegemonía conseguida en el nivel de la sociedad política correrá el peligro de reproducir las desigualdades que verbalmente se critican” (Castro Gomez 2015: 394)³¹⁶ Así pues, la filosofía deleuziana, su mundo y plano de pensamiento no contemplan la resignación, la conservación, la huida y el anarquismo individualista (o anarcoprimitivismo). Por el contrario, la suya es una filosofía cuya ética se encuentra comprometida con las *revoluciones moleculares*, en la lucha anarquista desde lo ordinario, desde los sentidos comunes que permitan no solo la crítica a las instituciones (y a las ciencias) representativas (como lo hemos demostrado en la crítica al estructuralismo semiótico), sino posibilidades e irrupciones en el ámbito social: “Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos” (Deleuze y Guattari 2013: 202). El pensamiento busca salir del mundo de los signos solo

³¹⁶ “La política actúa por macrodecisiones y opiniones binarias, intereses binarizados; peor el margen de decisión es muy pequeño. La decisión política está inmersa necesariamente en un mundo de microdecisiones, de atracciones y de deseos, que ella debe presentar o evaluar de otra manera: evaluación de los flujos y de sus cuantos, bajo las concepciones lineales y las decisiones segmentarias.” (Deleuze y Guattari 2012: 225)

para componer planos de pensamiento y nuevas organizaciones en rizomas literarios, poéticos, filosóficos y culturales, en suma, la creación de *nuestros propios* problemas y territorios de pensamiento.



CONCLUSIONES: agitar el océano, repoblar el desierto.

Una de las frases más enigmáticas del pensamiento de Gilles Deleuze apareció en una entrevista de 1988 en la que declara la tarea enigmática en su producción filosófica: “Todo cuanto he escrito, al menos así lo espero, ha sido vitalista y constituye una teoría de los signos y del acontecimiento.” (Deleuze 2006: 228). De entrada, lo dicho por Deleuze resulta inesperado para su lector, ciertamente, la noción de signo no figura dentro de los primeros conceptos que más se recuerdan de su reflexión y sin embargo, su pertinencia resulta silenciosamente transversal al *sistema de lo múltiple* que pretende el autor del ‘*AntiEdipo*’. Pese a la dispersión y constante cambio de perspectiva en su obra, hemos presentado al concepto “*signo*” en diálogo con otros conceptos de la filosofía deleuziana revelándolo como nodo y conector de una sinapsis heterogénea de su pensamiento. El objetivo general fue introducirnos en la originalidad de este concepto que franquea las perspectivas que lo han definido en la tradición y que finalmente es presentado como *prisma conceptual*, es decir, un fenómeno compuesto de varias perspectivas.

Cualquiera que aborde el concepto de signo en Deleuze encontrará una noción que continuamente cambia de aspecto según el plan de reflexión trazado en su obra. Propusimos al menos tres perspectivas: (i) entendido como expresión de una intensidad inmanente (desarrollado en *Diferencia y Repetición, Francis Bacon: Lógica del sentido*), (ii) remitiendo a un comercio político de regímenes de signos (en *El AntiEdipo, Mil Mesetas*) y, finalmente, (iii) como taxonomía que apuesta por la creación (trabajados en *la imagen-movimiento y la imagen-tiempo, Proust y los signos* y “Las tres éticas en Spinoza”). Atendiendo esta múltiple dimensión del concepto, se pensó al signo no solo como entrada particular a los matices de su reflexión, sino en confrontación constante frente a otras formas de pensamiento en la historia de la filosofía. Según el concepto cambiaba de ‘lados’ o perspectivas, nos instalábamos a problemas de diferente índole de debate y proposición; ontológicos, científicos, lingüísticos y ético-políticos. Así,

génesis (cap I, II y III), *despotismo* (IV) y *acción* (V) fueron lados de un prisma conceptual repartidos en la exposición de los cinco capítulos que componen nuestra investigación.

El **Capítulo I** desarrolló la pesada herencia de dicho concepto mantenida en la atmósfera de pensamiento estructuralista de mediados del siglo XX, época de producción filosófica de Deleuze. Nuestro propósito fue permitir un acercamiento a las obturaciones de la representación estructural que impedían al signo un alcance expresivo y vital como también acercarnos al diálogo e interpelación de la filosofía a las ciencias de su época. Creemos que, presente en el concepto de signo, se encuentra el debate de un filósofo frente a las disciplinas ‘científicas’ instituida en Francia, el *psicoanálisis lacaniano* y la *semiótica generativa*. La interpelación revelaba la actitud del filósofo frente a su época, frente al monopolio de la clínica y a una versión negativa del inconsciente en las instituciones, en el caso del psicoanálisis, y la oligarquía académica en busca del significado que somete cine, discursos sociales y lenguaje, en el caso de la semiótica. Recuperar este diálogo implícito, en el territorio actual de pensamiento que separa filosofía y ciencias sociales, que separa al intelectual con el creador, ha sido la principal motivación del primer capítulo extendida a toda la investigación. Así, apuntar en el diálogo e interpelación entre la filosofía y la ciencia sobre un concepto común reflexión en una época determinada permitió destacar el acercamiento a una perspectiva original por parte de nuestro filósofo.

Fue precisamente la pretensión de los **capítulos II y III** aproximar al signo a una genética y ontología que lo separarán de las nociones tradicionales y por tanto representativas adscritas a su definición. Así, nos desviamos de conceptos como *sujeto-enunciador*, *carencia*, *representación* y *estructura* para emprender la ruta marcada por un camino expresivo compuesto por conceptos como *inmanencia*, *intervalo*, *acontecimiento* e *intensidad*. El signo dejaba de ser un camino de *representación* para devenir ***elemento expresivo en tanto huella de un acontecimiento***. Desarrollar la originalidad de esta perspectiva ontológica comportó tres objetivos, presentar tres características de lo que significa pensar al signo como fenómeno expresivo: (i) el signo expresa lo que envuelve (ii) al ser envuelto adquiere una estética que (iii)

permite al signo violentar una facultad, una identidad sólida del individuo. Por un lado, decir que el signo es un elemento expresivo significa que aquello que es expresado no permanece en ausencia, una experiencia de la realidad no presente a la que el signo debería representar. **La expresión, por el contrario, es la manifestación de una sensibilidad o intensidad viva de una experiencia real plegada, transportada, implicada o comprimida en el signo.** La intensidad procede como resultado y efecto de un acontecimiento, del encuentro de sucesos y cuerpos heterogéneos (encuentro de nosotros con un otro no solo humano, sino también animal, pictórico, poético, literario, natural) que, según Deleuze, se encuentran implicados en signos: voces, gestos, figuras, trazos que contienen esas intensidades del acontecimiento. No interactuamos en la versificación, por ejemplo, con el uso habitual de las palabras, sino con expresiones de sensibilidades, ritmos, intensidades, acentos, en suma, una heterogeneidad vital de sentimientos contenida en los signos. Este proceso de albergue nos presenta la segunda característica de la expresión. Si la *representación* hacía del signo una herramienta cuyo valor se encuentra en la referencia, el señalamiento, la *expresión*, por el contrario, permite al signo adquirir su propia estética, su propio valor en tanto que la intensidad, materia y sensibilidad vital eran transportadas. Estas fuerzas vitales distorsionan al signo, en suma, lo plegaban. De aquí que **la expresión supone también un plegamiento.** Plegar quiere decir que el fenómeno-signo se encuentra implicando algo, que la particularidad de su plegamiento se debe a la alteración por un elemento que este contiene, como sucede en todo embarazo cuya manifestación es la distorsión o cambio de naturaleza de un cuerpo. La intensidad provocada por el *acontecimiento* es precisamente aquel elemento que provoca la mutación³¹⁷. Decir que el signo altera su superficie quiere decir que adquiere nuevas estéticas de acuerdo a las fuerzas que lo poseen; por ello, **expresar significa también violentar.** El signo no solo albergaba una violencia, caos e indefinición de

³¹⁷ Jean-Luc Nancy, en el seminario sobre el intruso, habla de un hecho biográfico sobre un trasplante de corazón al que se sometió y que produjo el concepto de “*intruso*”, es decir, el signo-corazón comportaba lo ‘extranjero’ lo ‘otro’ que no era sino el acontecimiento del trasplante. Dice Nancy: “Desde el momento en que me dieron que era necesario hacerme un trasplante, todos los signos podían vacilar, todos los puntos de referencia invertirse, sin reflexión, por supuesto, e incluso sin identificación de ningún acto de permutación alguna. Simplemente, la sensación física de un vacío ya abierto en el pecho, con una suerte de apnea en la que nada, estrictamente nada, todavía hoy podría separar en mi lo orgánico, lo simbólico, y lo imaginario, ni distinguir lo continuo de lo interrumpido: todo eso fue como un mismo soplo, impulsado de allí en más a través de una extraña caverna ya imperceptible entreabierta, y como una misma representación, la de pasar por la borda mientras se permanece en la cubierta” (Nancy 2007: 16)

vida e intensidad, sino también la extendía sobre los cuerpos. Esta afirmación comprometía a la *lógica del signo* no solo a la apertura de pensamiento (violentar una facultad, crearle un problema que la fuerce a pensar), sino también a desarrollar un carácter ético-político del signo: deshacer la identidad en el pensamiento y las estructuras sociales sedimentadas de cuerpos (*contenido*) y lenguaje (*expresión*), las soldaduras sociales y políticas entre el decir y el hacer³¹⁸ intervenidas por el acontecimiento.

Por ello, la *lógica de signo* que hemos transitado con Gilles Deleuze no acaba en su aspecto genético, en tanto efecto de un acontecimiento o huella de un encuentro de fuerzas. También complejiza su naturaleza cuando pensamos su composición y organización colectiva, cuando el signo agita la dinámica de una lucha social o bien cuando es desprovisto de vida expresiva en regímenes despóticos sean *políticos*, *económicos* o *culturales*. Este fue el propósito implicados en los **Capítulos IV y V**; aquella heterogeneidad e intensidad que expresa el signo pueden ser obturadas por determinadas formaciones de un sistema cultural o por el registro apodíctico de la ciencia, la institución y el sentido común (doxa). Pese a ello, la lucha de emancipación en Deleuze considera un componente *indefinido* y *anárquico* envuelto en el fenómeno que le permite agrietar las hegemonías, las dictaduras de pensamiento y la oligarquía academicista. Junto con Deleuze, creemos haber desarrollado una aproximación a lo largo de la investigación, aquella que indica que el peligro de los sistemas hegemónicos o molares (estratos) y sus respectivos regímenes de signos despóticos radica *en la obturación de vida*, su capacidad de neutralizar una acción ético-política de un individuo y multitud. Abrir, por tanto, la acción a una lucha directa contra la obturación no se traduce como el despertar de una dialéctica, es decir, un *en contra* que motiva una definición del signo como fenómeno reactivo o reaccionario de las instituciones y sistemas, sino la indicación de una vida expresada por los signos que agrietan los impedimentos y bloqueos despóticos que se generan en aquellas. La vida implicada en el signo hiende el privilegio de un discurso hegemónico, la creencia indefinida en un discurso déspota, el *a priori* y trascendentalidad del significante, la *consigna* (mandatos) que somete a los cuerpos a la reproducción de enunciados, el comentario a estas consignas, las

³¹⁸ Cfr. Mengue 2008: 308

determinaciones de la expresión que se instituyen inmóviles en textos jurídicos, religiosos, económicos, médicos y, desde luego, filosóficos.

Los *mundos de signos* o *regímenes de signos* fueron las herramientas de estos sistemas de pensamiento y política adscritas al bloqueo de la expresión, los *regímenes* eran signos, que organizados en los distintos estratos sociales, se combinan por asociación creando semióticas que conducen a una oscuridad y confusión (al modo spinozista), es decir, la normalización de las conductas, la sedimentación del deseo y a la homogeneidad de la intensidad en el *sentido común* de la sociedad civil. El signo de un rostro de desaprobación en la figura de un déspota en la religión, la forma racial en la literatura hispanista, los signos criollos que dictaban la conducta en la era republicana y moderna. Las semióticas comportan tiranización y control en estos sistemas. Pero también su variabilidad y dinamismo eran otra característica de las formaciones hegemónicas; los signos se entrelazaban en constante combinación (*semióticas mixtas*). Así, el uso de signos de ley (*régimen signifiante*) podría encontrarse perfectamente engarzados con sus contrarios de libertad (*régimen postsignifiante*) como ocurre en el sistema capitalista, sistemas políticos dictatoriales que utilizan incluso signos heterogéneos (*rizomáticos*) para ejecutar subjetividades coaccionadas. Deleuze señala que todo aparato hegemónico comprende redes complejas de obturación, dominio y tiranización, de ahí que las organizaciones y sus mezclas sean incalculables para un análisis de condiciones racionales que espera tratar con una cultura y movimientos normativamente predefinidos. En balance, la ‘salida’ al mundo de los signos no parece ser otra que su cruel *anorganización*.

Deleuze no se cansa del apunte; los signos expresivos permiten la desorganización, la interrupción y violencia por lo que el mal funcionamiento, estropeo e imperfección se convierten en condiciones de la experiencia real de la producción. Solo el golpe violento de un signo ejecuta otras semióticas posibles. De ahí que los signos intensos realicen nuevos movimientos semiótico-moleculares una vez que *disuelven* subjetividades en la indefinición de una intensidad o deseo. Dicho de otro modo, se provoca las cenizas solo para permitir un nacimiento. Si bien los encuentros provocan la fractura de la subjetividad dada y su

disolución, esto no quita el carácter propositivo del signo, la creación de nuevos territorios y organizaciones. El signo quiebra solo para forzar al pensamiento dentro de un asombro místico. Se dice que ante la creación del cuadrado negro (*Black Square*) Malevich quedó pasmado, no sabía que era lo que encerraba el cuadrado negro y tampoco lo entendía (no-significado)³¹⁹. Fue un encuentro colosal para su creación que, según sus propias palabras, durante una semana no pudo comer ni beber, ni dormir. ¿No fue este asombro el motor de su producción? De la misma manera, Nietzsche resultaría un precursor en esta dimensión violenta y creadora del signo, cuando en el capítulo “*El signo*” (*Das Zeichen*) del Zarathustra hace que dicho concepto descomponga finalmente a Zarathustra, le haga un cuerpo larvario que anula el tiempo de los cuerpos (*Cronos*) para delirar en el tiempo del acontecimiento (*Aión*): “Esto duro mucho tiempo, o poco tiempo: pues, hablando propiamente, para tales cosas no existen la tierra tiempo alguno (...)” (Nietzsche 2008: 440). Como inesperable del concepto “signo-intenso”, germina otro; el “*cuerpo sin órganos*”. De aquí que en “*Mille Plateaux*”, la meseta que continua después de la quinta “*Sobre algunos regímenes de signos*”, tenga como título “¿*Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*”³²⁰: “El CsO: ya está en marcha desde el momento en que el cuerpo está harto de los órganos y quiere deshacerse de ellos, o bien los pierde (...)” (Deleuze y Guattari 2012: 156) El *cuerpo sin órganos* (CsO) es lo que finalmente queda después de que el signo ha expulsado al organismo a su afuera inmanente³²¹, es lo que permite mirar al futuro, a nuevas organizaciones y composiciones, en suma, a nueva semióticas. Toda la propuesta semiótica deleuziana buscará el *mundo de los signos* no solo para cartografiar los regímenes mayores o molares, sino para extraer de ellos los signos intensos, moleculares, la lengua menor, aquellos signos que se perfilan *para generar* pensamiento y multiplicidad. Así, el devenir de un *cuerpo sin órganos* no es infinito, pronto arriba a un territorio fértil. Los signos como condición de experiencia real que permite desestabilizar pero también establecer territorios, crear nuevos organismos. En el arte, por

³¹⁹ Cfr. Simmen y Kohlhoff 1999: 46

³²⁰ Cfr. Deleuze y Guattari 2012

³²¹ Tanto M. Serres como Deleuze consideran que las variaciones sobre el cuerpo solo son posibles en la medida que pensamos aquello que lo excede, lo que puede un cuerpo se encuentra en su excedencia, es decir, en el cuerpo sin órganos: “Nunca supe hablar del yo ni describir la conciencia. Cuando más pienso, menos soy; cuanto más soy, menos pienso y menos actúo.” (Serres 2011: 34)

ejemplo, los signos permanecen indiferentes a las consignas organizadas y a los enunciados, el cliché y el estereotipo que condiciona la experiencia, siendo más bien impulsores de pensamiento ya que enrollan, en su plegamiento, la potencia inmanente que buscan expresar, el sentido y el acontecimiento que permite un acto de creación:

“La violencia se comunica de una facultad a la otra, pero abarcando siempre a lo Otro en lo incomparable de cada una. ¿A partir de qué signos de la sensibilidad, por medio de qué tesoros de la memoria, bajo torsiones determinadas por las singularidades de qué Idea se suscitará el pensamiento?” (Deleuze 2009c: 252)

La pertinencia del signo expresivo o intenso asiste al marco de una disolución orientada al sujeto, a la identidad y los sistemas colectivos despóticos que impiden el devenir y la transformación de las subjetividades. El *signo expresivo* se enfrenta a los signos *despóticos* haciendo del sujeto una entidad larvaria, “*cuerpo sin órganos*”, virtualidad latente, entidad anorganizada y desestratificada que mira a futuro produciendo nuevos organismos. La producción se vuelve entonces un aparecer dentro de la descomposición de un sistema, de su improducción. Ahora bien, cuando Deleuze refiere a esta ‘*construcción de nuevos organismos a través del signo*’, no deja de asociar como resultado un hacer colectivo es decir, una multitud imaginada y faltante. En el espacio actual, desde las ciencias sociales, donde basta solo con señalar una población que se manifiesta en números, escuchada en grabadoras, vista en tiempo real en televisión o descrita como reliquia por una ciencia arqueológica, Deleuze hace importante el otro sentido de la multitud, el de *imaginarla, crearla, trazarla* y, en suma, como él mismo indica, *fabular un pueblo que falta*. En este punto es que la *lógica del signo* deviene en práctica ético-política; los sistemas de estratos hegemónicos y los regímenes despóticos son violentados y quebrados por signos expresivos de un colectivo, por una *semiótica rizomática* o heterogénea de una multitud, de un pueblo faltante que exige una grieta como su acto social. Como apunta Marx: “Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse con el poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas” (Marx 2004: 61-62) Pensar que el signo es solo un fenómeno de esclavización de los cuerpos o de

pensamiento al estar asociado tradicionalmente a la mentira, la apariencia o la representación es bloquear su virtud filosófica en tanto productora de pensamiento, creación conceptual y, acentuamos, como actitud ético-política. Los signos solo se enajenan cuando se vuelven extraños para quien los produce, pero, cuando la producción no obtura la vida intensa y vincula los intervalos del productor con su producto, los signos entonces se despliegan en favor de la creación y el pensamiento.

En este marco social de la lógica del signo, apuntamos lo que para la investigación se mostró como dato de gran relevancia. Advertimos que la 'salida' al mundo organizado de los signos se encuentra asegurada por su misma producción semiótica, es decir, *el escape se produce a través de otro signo*. Si bien un signo puede pervertirse en los estratos, también, el mismo signo, puede restablecer su salud en la medida que expresa el acontecimiento-singularidad, en la medida que adquiere valor estético. Tal valor germina gracias a las fuerzas que se apoderan y se expresan en él, desdibujando así el aliento despótico que capturaba su vitalidad. El valor que la *expresión* produjo en el signo permitía también revitalizarlo cuando este era tomado por un sistema de regulación. Esto nos permitía asentar que eran la revitalización de los propios signos desposeídos de expresión por formas sociales fascistas los que podían generar atravesamientos, aperturas y fabulaciones 'otras'. Cuando Deleuze defiende el propósito de una desestratificación de los sistemas tiránicos a través del signo, creemos que recupera los acentos del pensamiento eremita de Baruch Spinoza que le sirven para desarrollar una serie de 'salidas' y disoluciones de los signos organizados y estratificados en lo que Spinoza denomina *esclavitud*. La originalidad de la intervención a Spinoza es de suma importancia porque permite al concepto de signo en Deleuze recubrirse de una naturaleza que se organiza en sistemas de esclavitud o despotismo (los signos pasionales, la política, los libros sagrados, interpretación de los profetas) pero también contemplar su propia 'traición' a estos sistemas, el signo entonces se llena de la liberación y de una vida que abre grietas.

Si Deleuze persiste en las signos de aquello contra lo que se combate, es decir, el uso de la figura del *esquizofrénico* para combatir el psicoanálisis instituido; la *pragmática*, la disciplina que estudia el uso de los signos en la sociedad, para hacer lo propio con la semiótica estructuralista; el concepto de *deseo* para hablar del capitalismo; y la *monografía* para irrigar vida en los retratos empolvados por la historia de la filosofía era precisamente porque estas figuras permitían una intervención inmanente a los sistemas de los que se pretendía agrietar. La insistencia de Deleuze sobre Spinoza se aviva aquí; el signo es inmanente y transversal y solo a través de los signos podemos ‘salir’ de ellos. Así se concreta el acto del signo, llevar al límite a la representación, al lenguaje y a la semiótica a través de sus propias estéticas, tomando sus signos más reiterados solo para usarlos en contra de ellos.

Los signos, incluso los más sometidos, pueden devenir en *expresión* solo en la medida que se manifiesta en estos vida; quizá por ello es que Spinoza continúa usando persistentemente el término ‘Dios’ contra el judaísmo, armando escolios, lemas y demás signos que por debajo dibujan un ateísmo y propuesta sobre el poder natural. Con ello, como ha sido señalado durante todo el proceso de investigación, solo se traiciona para crear, solo se sale para fertilizar nuevos territorios. Crear nuevos signos en una huida que atraviesa y persiste en una lucha contra aquello que bloquea la vida, huir no de espaldas, sino de frente contra lo que se combate. El mismo concepto ‘signo’ utilizado por Deleuze es una prueba viva de la recuperación que el filósofo puede realizar a la historia de la filosofía, la extracción de un concepto de dudosa pertinencia para el pensamiento a la renovación desde una mirada ontológica vitalista. Esta es precisamente la *grandeza* de Gilles Deleuze; la estipulación de nuevas salidas, nuevas rutas de pensamiento, de revitalización de conceptos olvidados, de planos de pensamiento disminuidos en la historia de la filosofía y, sobre todo, la cartografía de un siglo venidero que piensa a través de la vida mística e inmanente expuesta en su pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL:

DELEUZE, Gilles (2017) *El bergsonismo*. [1966] Buenos Aires: Cactus.

_____ (2016) *Cartas y otros textos*. Compilado por David Lapoujade. [2015] 1era ed. Buenos Aires: Cactus.

_____ (2015) *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine I*. [1983]. 1ª ed. 9ª impresión. Barcelona: Paidós.

_____ (2014) *El poder: curso sobre Foucault II*. [2013] 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus

_____ (2013a) *Foucault*. [1986] 6ta impresión. Prólogo de Miguel Morey. Barcelona: Paidós.

_____ (2013b) *El saber: Curso sobre Foucault*. [2013] Buenos Aires: Cactus

_____ (2012) *La imagen-tiempo. Estudios sobre el cine 2*. [1985] 1ª ed. 3ª reimp.- Buenos Aires: Paidós.

_____ (2011a) *La lógica del sentido*. [1969] 2ª impresión. Barcelona: Paidós.

_____ (2011b) *La filosofía crítica de Kant*. [1963] Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Cuarta Edición. Madrid: Cátedra

_____ (2011c) *Los signos del movimiento y el tiempo. Cine II*. [1982] Traducción de Pablo Ires y Sebastian Puente. Buenos Aires: Editorial Cactus.

_____ (2009a) *Crítica y clínica*. [1993] 3ª edición. Barcelona: Anagrama.

_____ (2009b) *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. [1981] Traducción: Isidro Herrera. Madrid: Arena

_____ (2009c) *Diferencia y repetición*. [1968] 1ª ed, 2ª reimp.- Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (2009d) *Spinoza: Filosofía práctica*. [1970] Barcelona: Tusquets.

_____ (2008a) *En medio de Spinoza*. [1980] 2ª edición. Buenos Aires: Cactus.

_____ (2008b) *Kant y el tiempo*. [1978] 1ª ed. Buenos Aires: Cactus.

_____ (2007a) *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975 - 1995)*. [2003] Edición preparada por David Lapoujade; versión castellana e introducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos

_____ (2007b) *Empirismo y subjetividad*. [1953] Prólogo de Oscar Masotta. Traducción: Hugo Acevedo. Barcelona: Gedisa.

_____ (2007c) *Pintura. El concepto de diagrama*. [2007] Buenos Aires: Cactus.

_____ (2006) *Conversaciones 1972-1990*. [1990] Traducción: José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos.

_____ (2005a) *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. [2005] 1ªed. Buenos Aires: Cactus.

_____ (2005b) *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953–1987)*. [2002] Edición David Lapoujade. Versión Castellana de José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos.

_____ (2002) *Nietzsche y la filosofía*. [1962] Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama.

_____ (1995) *Proust y los signos*. [1964] tr. de Francisco Monge. Barcelona: Anagrama

_____ (1989) *El pliegue. Leibniz y El Barroco*. [1988] Traducción de José Vásquez y Umbelina Larraceleta. Barcelona: Paidós.

_____ (1978) *Spinoza y el problema de la expresión*. [1968] Traducción: Horts Vogel. Barcelona: Muchnik.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix (2013) *¿Qué es la filosofía?* [1991] 10ª reimpresión. Barcelona: Anagrama

_____ (2012) *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. [1980] 10ª edición. Traducción José Vásquez Pérez. Valencia, España: Pre-textos.

_____ (1998) *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. [1972] Traducción: Francisco Monge. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1990) *Kafka: por una literatura menor*. [1975] Versión de Jorge Aguilar Mora. Mexico Df.: Editorial Era.

DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire. (2013) *Diálogos*. [1977] 4ª edición. Traducción de José Vásquez. Valencia: Pre-Textos.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

AGAMBEN, Giorgio (2009) *La inmanencia absoluta*. (En) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Giorgi y Rodriguez compiladores. Paidós: Buenos Aires.

ÁLVAREZ Asiáin, Enrique (2013) *Gilles Deleuze y el problema de la imagen* / Enrique Álvarez Asiáin ; [prólogo de José Luis Pardo]. Oviedo: Eikasía Ediciones

ARISTOTELES (2002) *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Madrid: Alianza Editorial.

ATLHUSSEY, Louis (1993) *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Textes réunis et présentés par François Matheron. Paris: Stock/IMEC

BADIOU, Alain (1997) *Deleuze: el clamor del Ser* / tr. del francés de Dardo Scavino. Buenos Aires: Manantial.

BAUMAN, Zygmunt (2007) *Vida de consumo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica

BHABHA, Homi (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

BAUDELAIRE, Charles (1954) *Œuvres complètes*. París, Gallimard, coll. La Pléiade

BARROSO, Moises (2008) *La piedra de toque: Filosofía de la inmanencia y de la naturaleza en Gilles Deleuze*. Madrid: Biblioteca nueva.

BARTHES, Roland (1986) *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.

_____ (1972) *Elementos de semiología*. (en) Revista semiótica: Comunicaciones N°4. Traducción: Silvia Delpy. Segunda edición. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.

BENVENISTE, Émile (1989). *Problemas de la lingüística general* (Vol. II). México D.F.: Siglo XXI.

BERGSON, Henri (2013) *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Cactus.

_____ (2012) *Lecciones de estética y metafísica*. Madrid: Siruela.

_____ (1999) *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Sígueme: Salamanca.

_____ (1975) *La Pensee et le mouvant*. Paris: PUF

BEUCHOT, Mauricio (2005) *Historia de la filosofía del lenguaje*. México D.F. Fondo de cultura económica.

BORDRON, Jean-François (2014) *La inmanencia radical*. (en) Tópicos del Seminario, núm. 32, julio-diciembre, Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 15-37

BORGHI, Simone (2014) *La casa y el cosmos: el ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*. Buenos Aires: Editorial Cactus

BULA, German (2013) *El problema de la trascendencia en Ideas I de Husserl* (en) La región de lo espiritual. En el centenario de la publicación de Ideas I de E. Husserl./ Rosemary Rizo-Patrón...[et.al.],-1a ed.- Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

BLANCO, Desiderio (2009) *Vigencia de la semiótica y otros ensayos*. Lima: Universidad de Lima.

BLANCO, Desiderio (1989) *Claves semióticas. Comunicación / Significación*. Lima: Universidad de Lima.

BLANCO, Desiderio y BUENO, Raúl (1983) *Metodología del análisis semiótico*. 2ª edición. Lima: Universidad de Lima

BLANCO, Desiderio y QUEZADA, Oscar (2014) *Modos de inmanencia semiótica* (en) Tópicos del Seminario, núm. 31, enero-junio. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. (pp. 117-138)

BIONDI, Juan, MIRO QUEZADA, Silvia y ZAPATA, Eduardo (2010) *Derribando muros: periodismo 3.0: oferta y demanda de comunicación en el Perú de hoy*. Lima: El Comercio.

BIONDI, Juan y ZAPATA, Eduardo (2006) *La palabra permanente: verba manent, scripta volant: teoría y prácticas de la oralidad en el discurso social del Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

CAIMI, Mario (1985) *Demostración del principio de las anticipaciones de la percepción en la primera edición de la Crítica de la razón pura*. (en) Revista de la sociedad Argentina de filosofía. Año V - N°3. Córdoba.

CASTRO-GOMEZ, Santiago (2015) *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México D.F. Akal

_____ (1996) *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill

CISNEROS, Luis Jaime (2007) *Releyendo a Gustave Guillaume* (en) Boletín de la Academia Peruana de la Lengua -- No. 43 (2007). p. 9-23

COQUET, Jean-Claude (2011) *En busca del sentido. El lenguaje en cuestión*. Traducción inédita Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.

COURTÉS, Joseph (1997) *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*. Versión española de Enrique Ballón Aguirre. Madrid: Gredos.

_____ (1980) *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva. Metodología y aplicación*. Estudio preliminar de A.J. Greimas. Buenos Aires: Hachette

DERRIDA, Jacques (2012) *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. 1ª ed. 4ª reimp. Buenos Aires: Manantial.

_____ (1989) *La Escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Antropos

DOSSE, François (2009) *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

_____ (2004) *Historia del estructuralismo*. Tomo 1. El campo del signo (1945-1966). Madrid: Akal.

DUSSEL, Enrique (1991) *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. 2a. edición. México D.F.: Siglo veintiuno

- ECO, Umberto (1997) *Kant y el ornitorrinco*. Trad: Helena Lozano Miralles. Barcelona: Lumen.
- _____ (1995) *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Lumen
- _____ (1994) *Signo*; traducción de Francisco Serra Cantarell. Barcelona: Labor
- _____ (1985) *Apostillas a El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- ESCANDELL, M. Victoria (2006) *Introducción a la pragmática*. 2a ed. act. Barcelona: Ariel
- FABRI, Paolo (2008) *El giro semiótico: concepciones del signo a lo largo de su historia*. Trad: Juan Vivanco Gefaell. Barcelona: Gedisa.
- FANON, Frantz (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal
- FISHER, Mark y Lee, Matt (2009) *Deleuze y la brujería*. Prólogo de Juan Salzano; seleccionado por Juan Salzano.- 1a ed. Buenos Aires: La Cuarenta
- FOUCAULT, Michel (2014) *El orden del discurso*. Traducción de Alberto Gonzales Troyano. 7ª edición. Barcelona: Tusquets.
- _____ (2012) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.
- _____ (2009) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México D.F.: Siglo XXI.
- _____ (2008) *Las palabras y las cosas: Michel Foucault; una arqueología de las ciencias humanas* / tr. del francés de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo Veintiuno.
- _____ (1999) *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1999) *Theatrum philosophicum*. Seguido de Repetición y diferencia. tr. del francés de Francisco Monge. Barcelona: Anagrama
- _____ (1996) *La verdad y las formas jurídicas*. Traducción Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa.
- _____ (1988) *El sujeto y el poder* (en) *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1988), pp. 3-20.
- FONTANILLE, Jacques (2017) *Formas de Vida*. Traducción: Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.
- _____ (2016) *Cuerpo y sentido*. Traducción inédita: Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima
- _____ (2014) *Semiótica de las prácticas*. Traducción: Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.

_____ (2012) *Semiótica y literatura. Ensayos de método*. Traducción: Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima

_____ (2008) *Soma y sema: figuras semióticas del cuerpo*. Traducción: Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.

_____ (2006) *Semiótica del discurso*. Traducción: Oscar Quezada. Lima: Universidad de Lima.

FONTANILLE, Jacques y GREIMAS, A.J (1994) *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. México D.F: Siglo XXI Editores. p.13

FONTANILLE, Jacques y ZILBERBERG, Claude (2004) *Tensión y significación*. Traducción: Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.

FREGE, Gottlob (2013) *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Edición, introducción y otras de Luis M. Valdés Villanueva. 2ª edición. Madrid: Tecnos.

FREUD, Sigmund (1992) *Obras completas VII*. Fragmento de Análisis de un caso de histeria (Dora), Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905). Ordenamiento, comentario y notas de James Strachey y Anna Freud. Traducción: José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1991) *El malestar en la cultura*, Obras completas, Vol. XXI. Traducción de José Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1968) *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoides) autobiográficamente descrito*. (en) *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

GENOSKO, Gary, WATSON, Janell & YOUNG, Eugene (2013) *The Deleuze & Guattari dictionary*. London: Bloomsbury.

GRAMSCI, Antonio (1975) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Cuadernos de la cárcel 3. México: Juan Pablos Editor.

GREIMAS, A.J. (1989) *Del sentido II*. Ensayos semióticos. Madrid: Gredos.

_____ (1987) *Semántica estructural. Investigación metodológica*. Traducción: Alfredo de la Fuente. Madrid: Gredos

_____ (1980) *Semiótica y ciencias sociales*. Madrid: Fragua

_____ (1974) *L'énonciation: une posture épistémologique* (en) *Revista de Cultura Audiovisual*, Brasil, n. 1, p. 9-25, aug. 1974. ISSN 2316-7114. Disponible en: <<http://www.revistas.usp.br/significacao/article/view/90115/92860>>. Acceso em: 20 aug. 2016. doi: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-7114.sig.1974.90115>.

GREIMAS, A.J. y COURTÉS, J. (1982) *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.

GREIMAS, A.J. y FONTANILLE, Jacques (1994) *Semiótica de las pasiones*. De los estados de cosas a los estados de ánimo. Mexico D.F.: Siglo Veintiuno.

GRUPO μ (1993) *Tratado del signo visual. Para una retórica de la imagen*. Trad: Manuel Talens Carmona. Madrid: Catedra

GUATTARI, Felix (2013) *Líneas de Fuga, por otro mundo de posibles*. Traducción: Pablo Ariel Ires. Buenos Aires: Cactus.

_____ (1996) *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.

_____ (1976) *Psicoanálisis y transversalidad. Ensayos de análisis institucional*. Buenos Aires: Siglo XXI.

GUTIERREZ, Raúl (1998) *Historia de las doctrinas filosóficas*. Vigésima novena edición. México D.F.: Editorial Esfinge.

GONZALEZ PRADA, Manuel (1988) *Ortometría: apuntes para una rítmica*. (en) Obras. Tomo III, volumen 5. Prólogo de Luis Alberto Sánchez. Lima: Editores Copé /Petroperú. pp 1-177.

HARDT, Michel (2004) *Deleuze, Un aprendizaje filosófico*. Traducción Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2004) *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Buenos Aires: Debate

HAVELOCK, Eric (1996). *La musa aprende a escribir: Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós

HEGEL, G.W.F (1997) *Fenomenología del espíritu*. Colombia: Fondo de Cultura económica.

_____ (1982) *Ciencia de la Lógica*, tomo II. Traducción de R. Mondolfo, Buenos Aires: Ediciones Solar.

HEIDEGGER, Martin (2012) *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Editorial Trotta.

_____ (2005) *¿Qué significa pensar?* Traducción H Kahnemman. 1ª. ed. La Plata Terramar.

HEVIA, Julio (2003) *Lenguas y devenires en pugna*. En torno a la posmodernidad. Lima: Universidad de Lima.

_____ (1994) *Pantallas, frecuencias y escenarios. Ensayos de comunicación*. Lima: Universidad de Lima.

HUSSERL, Edmund (2013) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Primero: Introducción General a la Fenomenología Pura*, México: Universidad Nacional

Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri6n Quijano

_____ (1986) *Meditaciones cartesianas*. Traducci6n del alem1n y estudio preliminar de Mario A. Presas. Madrid: Tecnos

HJELMSLEV, Louis (1978) *La categor1a de los casos*, Madrid, Gredos.

_____ (1974) *Proleg6menos a una teor1a del lenguaje*. 2^a edici6n. Traducci6n: Jos6 Luis D1as de Lia6o. Madrid: Gredos.

_____ (1972b) *Ensayos lingüísticos*, Madrid, Gredos

JAKOBSON, Roman (1984) *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Ariel.

JAQUET, Chantal (2014) *El arte del retrato conceptual: Deleuze y la historia de la filosof1a*. Córdoba: Eduvim

KANT, Immanuel (2006) *Crítica a la raz6n pura*. Traducci6n Pedro Ribas. M6xico: Taurus.

_____ (2004a) *Reflexiones sobre filosof1a moral* / tr. , estudio introductorio y notas de Jos6 G. Santos Hercerg. Salamanca: Sígueme

_____ (2004b) *Antropolog1a en sentido pragmático* / traducci6n de Jos6 Gaos. Madrid : Alianza Editorial

_____ (1992) *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. de Pablo Oyarzún, Caracas: Monte Ávila.

_____ (1982) *Logique*. Traducci6n: L. Guillermit. Paris: Chez Ladrange

KLINKENBERG, Jean Marie (2006) *Manual de semi6tica general*. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano.

KLOSSOWSKI, Pierre (1986) *Nietzsche y el círculo vicioso*. Traducci6n Roxana Páez. Buenos Aires: Terramar

LACAN, Jacques (2008) *Escritos I*. Tomo 1. 2a ed. Buenos Aires: Siglo XXI

LALOUP, Jean y NELIS, Jean (1959) *Dimensiones del humanismo contemporáneo*. Volumen I. Hombres y máquinas. Iniciaci6n al humanismo técnico. Traducci6n: Francisco Pegenaute. Burgos: Ediciones Dinor.

LANDOWSKI, Eric (2015) *Pasiones sin nombre. Ensayos de socio-semi6tica III*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad de Lima. Traducci6n: Desiderio Blanco

_____ (2012) *Interacciones arriesgadas*. Lima: Universidad de Lima.

LAPOUJADE, David (2016) *Deleuze, los movimientos aberrantes*. Buenos Aires: Cactus.

LECERCLE, Jean-Jacques (2002) *Deleuze and Language*. NewYork: Palgrave Macmillan

LIPOVETSKY, Gilles (2015) *De la ligereza. Hacia una civilización de lo ligero*. Traducción de Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Anagrama.

_____ (2010) *La felicidad paradójica*. Barcelona: Anagrama.

LOPEZ MAGUIÑA, Santiago (2007) *El mito como forma simbólica*. (en) Revista Lienzo 28. Lima: Universidad de Lima.

LOTMAN, Yuri (1996) *La semiosfera. Tomo I. Semiótica de la cultura y del texto*. Trad: Desiderio Navarro. Valencia: Frónesis

LYOTARD, Jean-François (2014) *Discurso, figura*. Buenos Aires: La Cebra

MASSUMI, Brian (2002) *Parables for the virtual. Movement, Afect, sensation*. Durham & London: Duke University Press

_____ (1992) *A user's guide to "Capitalism and schizophrenia": deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge [Massachusetts]: MIT Press

MARAFIOTI, Roberto (2004) *Charles S. Peirce: el éxtasis de los signos*. 1a ed. Buenos Aires: Biblos

MARX, Karl (2009) *El Capital. Crítica de la economía política*. Libro primero. El proceso de producción del Capital. Tomo I Volumen I. Edición a cargo de Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI.

_____ (2007) *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política*. Volumen I. España: Siglo XXI editores.

_____ (2005) *Contribución a la crítica de la economía política*. Octava edición. México: Siglo XXI editores.

_____ (2004) *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*. Ediciones del Signo. Buenos Aires.

_____ (1970) *Tesis sobre Feuerbach* (en) ENGELS, Friedrich y MARX, Karl (1970) *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. México D.F.: Grijalbo.

MENGUE, Philippe (2008) *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Traducción de Julián Manuel Fava y Luciana Tixi. Buenos Aires: Las Cuarenta.

MERLEU-PONTY, Maurice (2000) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.

MERINO, José Antonio (2007) *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

METZ, Christian (1991). *L'enonciation impersonnelle ou le site du film*. Paris: Méridiens

MILNER, Jean-Claude (2003) *El periplo estructural: figuras y paradigma*. Buenos Aires: Amorrortu.

MOUFFE, Chantal (2014) *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

- MORO, César (2002) *Prestigio del amor*. Selec., tr. y pról. de Ricardo Silva Santisteban. Lima: PUCP
- MORRIS, Charles (1955) *Signs, language and behavior*. New York: George Braziller
- NANCY, Jean-Luc (2007) *El intruso*. Traducción, Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu.
- NASIO, David (1992) *Cinco Lecciones sobre la Teoría de Jacques Lacan*. Traducción Graciela Klein. Barcelona: Gedisa.
- NIETZSCHE, Friedrich (2016) *La gaya ciencia*. Edición, traducción y notas de Juan Luis Vernal. Madrid: Tecnos.
- _____ (2012) *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Traducción: Manuel Valdés Segunda edición. Madrid: Tecnos.
- _____ (2008) *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2007) *Humano, demasiado humano*. Traducción Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal
- _____ (2004) *La genealogía de la moral, un escrito polémico*. 5ª reimpresión. Madrid Alianza Editorial.
- _____ (2003) *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Traducción, prólogo y notas: Luis Fernando Moreno Claros. 3ra edición. Madrid: Valdemar.
- _____ (2002) *Crepúsculo de los ídolos o como se filosofa con el martillo*. Tercera reimpresión. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2000) *Ecce homo*. Madrid. Alianza Editorial.
- _____ (2000b) *La voluntad de poder*. Traducción: Anibal Froufe. Edaf: Madrid.
- NIÑO, Douglas (2008) *Ensayos semióticos*. Bogotá: Jorge Tadeo Lozano.
- ORREGO, Antenor (2004) *Modernidad y culturas americanas*. Páginas escogidas. Selección, introducción, cronología y biografía de Eugenio Chang-Rodríguez. Lima: Fondo editorial del congreso del Perú.
- PARDO, José Luis (2014) *A propósito de Deleuze*. Valencia: Pre-textos.
- _____ (1990) *Deleuze: Violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel
- PARRET, Herman (2008) *Epifanías de la presencia. Ensayos semio-estéticos*. Traducción: Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.
- PEIRCE, Charles Sanders. (1974) *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión
- PIMENTEL, Sebastián (2013) *La imagen-tiempo en la filosofía del cine de Gilles Deleuze* (Tesis de maestría). Tesis (Mag.) – Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Posgrado. Mención: Filosofía.

PLATÓN (2011) *Apología de Sócrates. Menón y Crátilo*. Traducción: Oscar Martínez García. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (1987) *Diálogos II. Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducciones, J. Calonge Ruiz, E. Acosta Mendez, F. Olivieri, J. Calvo. Madrid: Gredos.

_____ (1985) *Ión*. trad. de Emilio Lledó. (En): *Diálogos*, tomo I, Madrid: Gredos.

QUEZADA, Oscar (2017) *Mundo mezquino: Arte semiótico filosófico*. Lima: Universidad de Lima.

_____ (2007) *Del mito como forma simbólica: ensayo de hermenéutica semiótica*. Lima: UNMSM. Fondo Editorial: Universidad de Lima. Fondo Editorial

_____ (1996) *Semiosis, conocimiento y comunicación*. Lima: Universidad de Lima.

_____ (1991) *Semiótica generativa*. Bases teóricas. Lima: Universidad de Lima.

RANCIÈRE, Jacques (2012) *El desacuerdo*. Política y filosofía. Buenos Aires: Nueva visión.

RAMEY, Joshua Alan (2016) *Deleuze hermético: filosofía y prueba espiritual*. Introducción, traducción y notas de Juan Salzano. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta

REYNOSO, Carlos (2014) *Árboles y redes: Crítica del pensamiento rizomático*. Buenos Aires: desde Abajo.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario (1988) *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo III. Del romanticismo hasta hoy. Herder: Barcelona

RIZO-PATRÓN, Rosemary (2013) *Estudio introductorio, comprensivo y temático de IDEAS I de Husserl* (en) La región de lo espiritual. En el centenario de la publicación de Ideas I de E. Husserl./ Rosemary Rizo-Patrón...[et.al.],-1a ed.- Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional

_____ (2012) *Husserl en dialogo: Lecturas y debates*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

RICŒUR, Paul (2006) *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*. México D.F. Siglo xxi,

_____ (1971) *Estructura, palabra y acontecimiento*. (en) *Estructuralismo y lingüística*. Buenos Aires: Eds. Nueva Visión.

ROCHABRÚN S., Guillermo (2007) *Batallas por la teoría: en torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP

SAUSSURE, Ferdinand De (2012) *Curso de lingüística general*. 1ed. Buenos Aires: Lozada.

_____ (2004) *Escritos sobre lingüística general*. Trad: Clara Ubaldina Lorda Mur. Barcelona: Gedisa.

SAUVAGNARGUES, Anne (2006) *Deleuze, del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu.

SERRES, Michel (2011) *Variaciones sobre el cuerpo*. México D.F.: Fondo de cultura económica.

- SIMMEN, Jeannot y KOHLHOFF, Kolja (1999) *Malevich Vida y obra*. Barcelona: Könemann.
- SIMONDON, Gilbert (2009) *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. -1ª ed.- Buenos Aires: Editorial Cactus.
- SCHÉRER, Rene (2012) *Miradas sobre Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2005) *El mundo como voluntad y representación / traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica
- SMITH, Daniel W. (2012) *The Cambridge companion to Deleuze / edited by Daniel Smith and Henry Somers-Hall*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- SPINOZA, Baruch (2013) *Tratado político*. Tercera edición. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2009) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción, introducción y notas de Vidal Peña García. Notas y epílogo de Gabriel Albiac. Madrid: Tecnos.
- _____ (2008) *Tratado teológico político*. Traducción: Antilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1988) *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas e índices de Atiliano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1998) *¿Puede hablar el sujeto subalterno?* Orbis Tertius, 3 (6), 175-235. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
- SUHAMY, Ariel y DAVAL, Alia (2016) *Spinoza por las bestias*. Ilustrado por Alia Daval. Buenos Aires: Cactus.
- TRISTAN, Flora (2011) *Unión Obrera*. Lima: Flora Tristan.
- VALLEJO, César (2010) *Trilce*. Lima: Ediciones Peisa
- VAN DIJK, Teun (1996) *La ciencia del texto*. Barcelona: Paidós.
- VERÓN, Eliseo (2004) *La semiosis social, fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.
- VILLAMIL, Miguel (2003) *Fenomenología del cuerpo y de su mirar*. Bogotá: Universidad Santo Tomás
- VOLOSHINOV, Nikólaievich (2009) *El marxismo y la filosofía del lenguaje: los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Prólogo y traducción de Tatiana Bubnova. Buenos Aires: Ediciones Godot
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2011) *Tractatus lógico-philosophicus*. Traducción, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva. 3ª ed. Madrid: Tecnos.
- WHITEHEAD, Alfred North (1949) *La ciencia y el mundo moderno*. Buenos Aires: Losada.

ZECCHETTO, Victorino (2010) *La danza de los signos*. Nociones de semiótica general. Buenos Aires: La Crujía.

ZILBERBERG, Claude (2016) *De las formas de vida a los valores*. Traducción: Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.

_____ (2015) *La estructura tensiva*. Traducción: Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.

_____ (2006) *Semiótica tensiva*. Traducción: Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima

ZINNA, Alessandro. (2014) *La inmanencia: la línea de fuga semiótica*. (en) Tópicos del Seminario, núm. 31, enero-junio, 2014, pp. 19-47 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Puebla, México

ŽIŽEK, Slavoj (2004) *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-textos

ZOURABICHVILI, Francois (2012) *Deleuze: A philosophy of the event. together whit The Vocabulary of Deleuze*. Translated by Kieran Aarons. Edinburgh: University Press

_____ (2011) *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*.- 1ª ed., 1ª reimp.- Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (2007) *El vocabulario de Deleuze*. 1ª edición. Traducción, Victor Goldstein. Buenos Aires: Atuel