

## PRESENTACIÓN

1. El Problema, 2. La Tesis. 3. Aportes a la Filosofía. 4. Del Método. 5. 4. De la relación con Deleuze. 5. La Ruta.

### 1.

¿Cuáles son las condiciones y las reglas de la individuación?

Es una pregunta por la forma como el individuo se constituye desde la exterioridad, y cómo su individuación se produce como efecto de las determinaciones del afuera. Pero lo que subyace es la pregunta por el hombre, y por la manera como se construye hoy su identidad social, moral e histórica. Esta investigación lo sitúa en medio del juego de las determinaciones del afuera, externas a sus límites y al control de su conciencia<sup>1</sup>.

### 2.

El Canto del Signo, parte de la pregunta, *¿cuáles son las condiciones y las reglas de la individuación?* En ella, si bien subyace el problema del individuo y de su formación social [que es ya política, moral e histórica], ese, no sería más que un problema derivado de un orden más amplio: de las condiciones de nuestro tiempo en las que se produce, la formación social de la que hace parte y las reglas y los efectos de esa relación, la cuales, se quedan cortas si solo se aglutinan bajo la forma economicista de la sociedad capitalista, no porque no corresponda, sino, porque dicha formación y sus reglas, revisten elementos de cruce más complejos; como sociedad capitalista sí, pero no solo en cuanto a la producción y al consumo económicos, sino en cuanto al exceso de producción [de artefactos, valores y dispositivos, pero también, de ideas, de obras, de virtudes y de vicios, al tiempo que discursos, promesas liberales y proclamas moralizantes, identidades abiertas y roles fijos, diversidades morales, políticas y estéticas, y sinsalidas]; pero más que objetos e ideas, el exceso siempre será de signos, esto es, de expresiones y de atribuciones que terminan ocupando el lugar de toda experiencia, no sólo como mediaciones y utillaje, sino como productores de deseo y de

---

<sup>1</sup> Estas líneas son tomadas de la introducción de esta misma investigación.

sentido; y no habría entre ellos distinción moral alguna, como si unos fueran *vulgares* y otros espléndidos; por la función que cumplen, todos están al mismo nivel de producción-consumo; “*todo es producción: producción de producciones, de acciones y de pasiones; producciones de registros, de distribuciones y de anotaciones; producciones de consumos, de voluptuosidades, de angustias y de dolores. De tal modo todo es producción que los registros son inmediatamente consumidos, consumados, y los consumos directamente reproducidos*”<sup>2</sup>.

Por tanto, el problema de la individuación sólo es comprensible desde la pregunta por el campo de relaciones que la efectúan, que, siguiendo la línea de Deleuze-Guattari en el *Antiedipo*<sup>3</sup>, se trata de un *socius*<sup>4</sup> o máquina social, cuyo funcionamiento precisa de conexiones y de ensambles entre el individuo y lo creado, entre el individuo y la profusa producción de variedades, y que no obstante, no lo explican, no lo proveen de un sentido, no le ofrecen un horizonte de realización. Y es que, el individuo es quien hace los cortes y permite el tránsito de flujos por todo el sistema, constituyéndose en el débito de la funcionalidad del mismo. Y hoy, como nunca antes, asistimos a un exceso de conexiones y de flujos que el individuo corta y debita del *socius*, pliega y despliega del *afuera*: lo que ingresa en él, a través de sus superficies de contacto [u orificios de succión, del mismo modo “sale” por el mismo u otro orificio de *eyección*<sup>5</sup>]. Las conexiones y los ensambles forman series cuyos términos no tienen más que una relación exterior, pues no constituyen una unidad ontológica, ni un término es predicado *natural* del otro: hombre/artefacto,

---

<sup>2</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia* (Buenos Aires: Paidós, 2000), 13.

<sup>3</sup> Del mismo modo que de *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Colección de clases recogidas de G. Deleuze, entre 1972 y 1980 en la Universidad de Vincennes, en las que abordó las tesis de sus libros con Félix Guattari, *El Antiedipo y Mil mesetas* (Buenos Aires: Cactus, 2005).

<sup>4</sup> El concepto se desarrolla ampliamente en *El Antiedipo*, fundamentalmente, en el capítulo III: *salvajes, bárbaros, civilizados*. Allí le atribuyen la noción de cuerpo lleno o máquina social productiva, y en *Derrames*, presenta una buena síntesis del término: “Llamo *socius* no a la sociedad sino a una instancia social particular que juega el rol de cuerpo lleno. Toda sociedad se presenta como un *socius* o cuerpo lleno sobre el cual chorrean flujos de toda naturaleza, los cuales son cortados”. 37.

<sup>5</sup> “¿Qué pasa sobre el cuerpo de una sociedad? Flujos, siempre flujos. Una persona siempre es un corte de flujo, un punto de partida para una producción de flujos y un punto de llegada para una recepción de flujos. O bien una intersección de muchos flujos. Flujos de todo tipo”. *Derrames*, 19.

hombre/producción, hombre/ciudad, hombre/valor, etc., son series heterogéneas y divergentes que un solo individuo puede componer simultáneamente; y en consecuencia, su identidad se fragmenta en mil pedazos, en tantos, como conexiones sea capaz de establecer y como flujos esté compelido a cortar; su nombre, su unidad, y su soberanía, ya no son más que pura codificación, un ID que permite los enlaces de entrada y de salida de un afuera que se escapa a su representación y a su control.

Pero el exceso siempre produce efectos no calculados, «daños colaterales», si bien, se mantiene la fragmentación de la identidad como efecto de la multiplicidad de conexiones, no todos los enlaces y los cortes repliegan los flujos ni los despliegan del mismo modo. La heterogeneidad deja fisuras, fugas, que filtran las determinaciones codificadas, maquínicas, por determinaciones no codificadas, esto es, por indeterminaciones constantes, efectos no calculados, declinaciones; lo que indica, que además de las series codificadas, se componen nuevas series, lo *Otro* de la codificación, la ruptura con el ID: el hombre/producción es también hombre/creación/esquizofrenia, el hombre/artefacto es también hombre/animal/bomba, el hombre/ciudad es también hombre/subversión/terrorismo; el hombre/valor es también hombre vicio/delito.

Sobre ella -la sociedad capitalista-, sobre su cuerpo social, algo chorrea y no se sabe qué es, no está codificado y aparece como no codificable en relación a esa sociedad. Algo que chorrea y que arrastra esa sociedad a una especie de desterritorialización, algo que derrite la tierra sobre la que se instala. Este es el drama. Encontramos algo que se derrumba y no sabemos qué es. No responde a ningún código, sino que huye por debajo de ellos<sup>6</sup>.

Para estas indeterminaciones el sistema no tiene nombres, ni lugares, ni hojas de ruta: toda acción y experiencia allí es inusitada e intempestiva, pero constante e insistente: las calles están llenas de ella, incluso los conventos, las oficinas y los cuarteles. Pero su expresión, apenas alcanza, en unos casos, los límites de la protesta o de la estética, en otros, no supera las fronteras de la vida privada o de la psicosis, y en los casos más extremos, se desata con el terror de la violencia, criminal, aniquilante. El sistema siempre procurará, no obstante, recodificar esa diferencia, reterritorializarla en su sistema de flujos de mercado y de producción, “*se trata de la famosa potencia de recuperación en el capitalismo: cada vez que*

---

<sup>6</sup> *Derrames*, 20.

*algo parece escapársele, pasar por debajo de esos símil-códigos, vuelve a taponar todo, añade un axioma de más y la máquina vuelve a partir*<sup>7</sup>; para que todo vuelva a ser diversidad codificada: los derechos, las identidades permitidas y las reprimidas.

La restitución constante del sistema y la consecuente reterritorialización de la fuga y de la diferencia, arroja nuevas implicaciones en la concepción del hombre, primero, la producción exterior de sus subjetividades y el impedimento para la subjetivación; y segundo, y en consecuencia, el control de su interioridad desde la exterioridad, constituyéndolo y efectuándolo como ente exterior, como individuo.

La pregunta es, si ante esta condición del hombre, además de la economía, de la sociología y de la ética ¿cuál ha sido el aporte de la filosofía que no se haya quedado sólo en la reflexión de los problemas y en la crítica de los procesos? ¿Le cabe algo más a ella que ir, ver y regresar fruncida a las aulas y a las academias donde todo parece posible pero no real, donde es más fácil modelar ideas y conceptos que entender la vida vivida en su propio tiempo, en su propia ciudad, en su propia calle, tan sólo, a unos metros afuera de las ventanas? *El Canto de Signo*, tiene todas esas debilidades y lejanías de la filosofía, pues nace en sus aulas, en sus autores y en sus ideas modeladas. No obstante le cabe la intención, esperanzado en que sea mucho más que eso, de «decir», no sólo desde las ideas sino desde la sensación y desde la experiencia, *algo* que procure al menos parcialmente, el desenmascaramiento de las condiciones de sujeción del individuo a las conexiones de la formación social que lo producen -aunque ello ya lo han hecho con mayor claridad Foucault, Deleuze, Althusser y los «maestros de la sospecha»-; pero sobre todo, advertir un campo de encuentros y de experiencias en las que el individuo pueda componer otro mundo posible, de conexiones nuevas e inusitadas.

Por eso, *El Canto de Signo*, sugiere una nueva relación entre el individuo y el afuera. Si bien, afirma también al individuo como exterioridad y como efecto del afuera, al igual que la fragmentación de «su» identidad; no obstante, advierte un campo de experimentación más «vasto» que el campo de determinaciones del *socius* y de su máquina social; y más «vasto»,

---

<sup>7</sup> Derrames, 20.

no en el sentido de la extensión, sino, por la multiplicidad de efectuaciones de superficie que rehúyen la codificación y la estratificación. Se trata de la superación de la determinación mecánica de la individuación, por una determinación sin causa y sin destino predeterminado, en la que, los afectos y las afecciones, las conexiones y ensambles, desborden los límites de la estructura ordenada y prestablecida, hacia otras composiciones y formas territoriales de la experiencia. Y si bien, la estetización del individuo aparece como *una posible línea de fuga*, no se trata de ello en esta propuesta; a pesar que se recurra con frecuencia a la literatura, a la plástica y al teatro, entre otras expresiones estéticas, sólo *se hace* con la intención de apropiarse del sentido como en ellas se plantean los problemas de la condición humana<sup>8</sup> y de sus determinaciones, tanto mecánicas como indeterminadas, pues, no es del hombre de la ficción del que se trata, sino del hombre real, histórico.

Lo que *canta el signo*, en esa dirección, es la individuación hacia lo *Otro*, hacia lo que no se deja atrapar por el código aún en medio de lo codificado, del discurso establecido, de sus significados y de sus representaciones. Lo *Otro*, como una diferencia que siempre retorna en el medio y a contracara del despotismo del *socius*, y que actualiza en silencio el entusiasmo de la condición trágica. El canto de lo *Otro*, corriendo el riesgo de traer lo monstruoso y de fundar una aterradora fealdad; pero al mismo tiempo, de constituirse en una fuga del malsano acostumbramiento moral, del hábito indecente de la obediencia y de los regímenes absolutistas de significación. Se corre el riesgo de perderlo todo, pero también de crear otra composibilidad con el mundo, incluso, de alcanzar la transparencia misma de la superficie.

---

<sup>8</sup> Este uso, que no es ajeno tampoco a G. Deleuze, no tiene una intención crítica ni conceptual, sino una apropiación de sentido, como una “metodología” para plantear y comprender problemas. Los personajes de Kafka, de Dostoievski, y los del teatro del absurdo de Ionesco o de los de la crueldad en Artaud, son considerablemente valiosos para el establecimiento de rupturas y de diferencias morales y políticas; al igual que los personajes que se levantan desde los trágicos griegos y desde su propia mitología. La poesía simbolista como la de Rimbaud, la de vanguardia como la de Tristán Tzara, y la silenciosa como la de Caeiro expresan los acontecimientos también de las rupturas y de las resistencias. Y como se hará evidente, algunos trabajos pictóricos de E. Munch, de P. Picasso, y de M. Duchamp, entre otros, serán particularmente útiles para presentar el problema de las expresiones. En ese mismo sentido están orientadas las demás presencias estéticas de esta investigación.

**3.**

A partir de la pregunta por dichas condiciones y reglas, la investigación procura establecer cómo «*el signo determina la individuación; y cómo ésta, no puede entenderse más que como el efecto de una multiplicidad incesante de encuentros dados en el límite exterior entre el individuo y los signos del Acontecimiento. El individuo es hechura del afuera*».

Para lo cual es preciso, *primero*, evidenciar las reglas para una «filosofía de la experiencia» a partir de la relación entre el individuo, el signo y el acontecimiento; *segundo*, afirmar al individuo como efecto de las determinaciones del afuera y a la «individuación» como proceso o *haciedad* permanente y fragmentada; *tercero*, evidenciar lo real como actual y como efecto de superficie, en tanto simulacro, multiplicidad y «performance»; *cuarto*, trazar un plano de pensamiento o «campo de experiencia» con funcionalidad genética y con las características semióticas de una performática; y *quinto*, afirmar al «signo» como expresión, como afecto y como afección, con valores extralingüísticos y subrepresentativos.

**4.**

Con esas pretensiones, propias de la «demostración» de la tesis, se alberga la esperanza de seguir contribuyendo a la filosofía desde la perspectiva de «nuevos enfoques» y de «nuevas expresiones». Dentro de los primeros se aspira a «trazar las condiciones problemáticas y conceptuales para una *filosofía de la experiencia*, que comprometa la relación exterior entre el individuo y el mundo». Es decir, la experiencia como campo de composición entre el individuo y las cosas; en la que, por parte del individuo, se opera la captura, la selección o repliegue de las efectuaciones del afuera, [signos/afecciones, signos/afectos y signos/ideas] como condiciones objetivas para *su* individuación. Como «filosofía de la experiencia», se procura expresar el «momento» del encuentro háptico entre los límites exteriores del individuo con los signos; el «momento» de la recepción del mundo como acontecimiento, esto es, cuando la serie *individuo/signo/acometimiento* sea un presente vivo, una conjunción. Esta «filosofía», se expresa en tres formas correspondientes entre sí, como «filosofía del acontecimiento», como «filosofía del signo y de la sensación», y como «filosofía de la individuación». En todos los casos se pretende la superación de las filosofías de la idea o de la trascendencia, por una filosofía de superficie, topológica, telúrica.

Finalmente, dentro de las «nuevas expresiones», se aspira a un «Decir» la filosofía superando el tratadismo, el claustro y el aislamiento, y *expresarla* como sensación, y no sólo como concepto. Esa condición estilística posibilita dar cuenta de un momento determinado y singular de la experiencia, del encuentro y de la recepción del mundo por el individuo.

## 5.

Más allá de la concepción y crítica deleuziana sobre el «Método», siempre se precisa de una disposición práctica, e incluso técnica, para abrir rutas de acceso al pensamiento y a su relación con lo *otro*. En este caso, la ruta es para evidenciar el momento y las reglas del acontecimiento de la individuación, a partir de la conjunción de la serie *individuo/signo/acontecimiento*. Para tal efecto, la investigación se vale de tres operaciones metodológicas: el *análisis serial*, la *genealogía*, y el *construccionismo filosófico*.

La *genealogía* permite la comprensión de las condiciones de la efectuación del campo genético, del acontecimiento y de los signos, y de las relaciones de diferenciación entre ellos. El modelo de esta operación se sigue de la apropiación de la ontología Nietzscheana alrededor de los conceptos de «sentido» y de «valor» desarrollados en la *Genealogía de la moral* y en la *Voluntad de dominio*, y de la forma como Deleuze lo asume en *Nietzsche y la Filosofía*, para desarrollar la propuesta ontológica que suscribe con el nombre de *método de dramatización*. Aunque esta operación subyace en todo el desarrollo de este trabajo, su utilidad última se concreta para establecer la relación genealógica entre el performance y la performática, que es el punto de llegada del *Canto del Signo*.

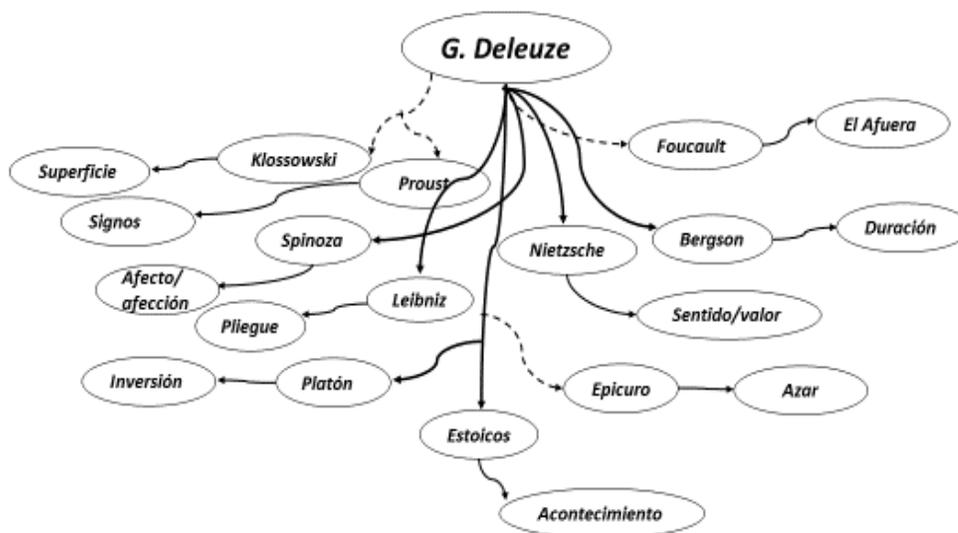
El *construccionismo filosófico* en cuanto a la pedagogía del concepto, pues, la naturaleza de esta investigación, no sólo precisa de la crítica de algunos conceptos propios de la filosofía, sino de la construcción y recreación de otros que establezcan resonancias con ella, como es el caso de la «filosofía de la experiencia», «campo de experiencia», «performática», «signo», etc.; pero también, y sobre todo, el «trazado de un plano de pensamiento» que dote de sentido los enunciados y argumentos de la investigación. La parte tres de *Diferencia y Repetición*, y la primera parte de *Qué es la filosofía*, son los referentes de este procedimiento.

Finalmente, el *análisis serial*, es la operación más visible y estructurada del trabajo, en el sentido que el tratamiento de la serie en cuestión y su concepción genealógica, exige una descomposición analítica de los términos, que permita evidenciar los planos de su composición: la expresión y lo expresado, el acontecimiento y el signo, la representación y la diferencia, entre otros. Con esta operación, se afirma la simultaneidad paradójica entre los términos de toda serie. *Lógica del sentido*, aporta el modelo de trabajo.

## 6.

La presencia definitiva de Deleuze en esta investigación, no supone que ésta sea un intento por explicar o interpretar su obra y su pensamiento. De modo diferente, lo que acomete es la utilización de su aparato conceptual para sostener y desarrollar la tesis aquí propuesta. Esta utilización, no pasa inadvertidas las etapas o momentos en los que se «divide» la obra de este pensador, que, para subsumirlas aquí, se diría que son, la etapa del *compromiso filosófico*, con sus momentos monográficos y de autor, la etapa del *compromiso político* que incluye los trabajos compartidos con Félix Guattari, y la etapa de relación entre la *filosofía y el arte*, aunque es claro que, el tono monográfico de sus obras anteriores a *Diferencia y Repetición* (1968), se conserva durante toda su producción filosófica, como es el caso de *Cuatro Lecciones sobre Kant* (1978), *Francis Bacon: lógica de la sensación* (1981), y *Foucault* (1986), entre otras. No obstante, la aplicación de los conceptos en el desarrollo de este trabajo, no considera esa «división» como determinante, sino, simplemente al concepto utilizado en la situación del problema tratado.

Sin embargo, para acompañar la lectura de este trabajo, vale decir, que sus obras monográficas determinantes utilizadas, son, *Nietzsche y la filosofía* (1962), *Proust y los signos* (1964), *Spinoza: el problema de la expresión* (1968), y *Foucault* (1986); de su momento de autor, *Diferencia y Repetición* (1968), y *Lógica del Sentido* (1969), a partir de las cuales se trabajan los conceptos de «inmanencia», «afuera», «empirismo trascendental», «sentido», «fuerza», «expresión», «signo», «duración», entre otros, considerando también los textos, conferencias y comentarios sobre *otros* como, Leibniz, Epicuro, Lucrecio, los estoicos, Klossowski y Blanchot. Esa opción conceptual puede seguirse en la siguiente figura.



De la etapa de su *compromiso político* conjuntamente con F. Guattari, *Mil Mesetas* (1971), es fundamental para la investigación, especialmente por *rizoma* (introducción), *tratado de nomadología: la máquina de guerra y lo liso y lo estriado*, que permitieron darle consistencia a las nociones de «superficie», «fuga», «indeterminación», y «estructura»; pero también por, sobre *algunos regímenes de signos*, por la discusión establecida allí con los regímenes de significación, tan útiles para desarrollar el problema del signo. El texto compilatorio de sus clases en la universidad de Vincennes *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, fue particularmente útil para aclarar la comprensión del problema de este trabajo, y algunas ideas del *Anti-Edipo* y de *Mil Mesetas*.

Dentro de esa cantera conceptual y problemática deleuziana en cualquiera de sus etapas, se debe precisar por último, que sus obras *Lógica del Sentido*, y *Qué es la filosofía* (1991) con F. Guattari, han sido fundamentales para la apropiación metodológica, como es el caso del «Análisis de Series», inspirado en su obra de 1969, y del «construccionismo filosófico» de la última obra en mención. No obstante, aunque cada uno de los temas propuestos tenga en apariencia un *tono* deleuziano, la apuesta filosófica y su tratamiento, pueden incluso, resolver los problemas desde una perspectiva del todo diferente, pues de hecho, Deleuze, en los textos

citados, como ya se indicó, funge más como quien aporta problemas y conceptos, que como un superyó de la tesis. La estructura monográfica entonces queda por ende descartada.

Otros autores que constituyen la ruta crítica y argumentativa de este trabajo, y que guardan del todo una resonancia conceptual y problemática con Deleuze, son, D. Hume en *Tratado de la Naturaleza humana I*, M. Foucault en el *Theatrum Philosophicum*, A. Badiou en *El clamor de ser*, F. Zourabichvili en *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, José Luís Pardo en sus diversos trabajos de crítica, R. Scherer en *Miradas*, Nietzsche en el *Nacimiento de la tragedia*, Spinoza en la *Ética*, Ch. Peirce en *El Hombre un signo*, P. Pelbart en *Filosofía de la deserción*, y F. Dosse en *Biografía cruzada*, entre otros de referencia, de apoyo conceptual e histórico.

## 7.

El Canto del Signo se compone de dos partes: la primera, que integran la Introducción, «*De, el grito de Edward Munch al canto del signo*», y el primer y segundo capítulo, «*El suelo del análisis y el horizonte de la interpretación*» y, «*Campo genético, análisis serial, acontecimiento*», respectivamente, y constituye la base problemática, conceptual y metodológica de la investigación. Desde la Introducción, ya se esboza la relación problemática entre los términos de la investigación: *signo-individuo-acontecimiento*, y se justifica y se explica la naturaleza y el alcance de la tesis. En ella, el punto de partida es la imagen de un «grito» [«el grito» de E. Munch] como signo del acontecimiento, que expresa en un presente vivo, la insistencia y la duración de un drama trágico atravesando al individuo. Y es que, el «canto del signo», funge como correlato de la *τραγωδία*, la repetición y el eterno retorno del grito desgarrador del animal sacrificado, que es con todo, el acontecimiento de la individuación.

En el primer capítulo; se delimita la base conceptual y las reglas metodológicas de la investigación: se construye el *suelo* o primer «plano» donde es posible pensar una filosofía del signo, del acontecimiento y de la individuación, para lo cual en «*el suelo del análisis*» se recurre a las formas deleuzianas del empirismo trascendental y de la filosofía de la inmanencia, como «planos» de partida, para trazar luego, la imagen pensamiento propia de

la tesis<sup>9</sup>, y para establecer las distancias con la metafísica moderna y con las filosofías de la trascendencia. En «*el horizonte de la interpretación*», se intentan definir las condiciones productivas y las reglas de funcionamiento de esa «imagen», a saber, *el construccionismo filosófico, pensar de otro modo, y, el pensamiento del afuera*.

En el segundo capítulo, *Campo genético, Análisis Serial y Acontecimiento*, se plantean los tres grandes problemas que orientan el enfoque filosófico del *Canto del Signo*; a saber, el ontológico, expresado en la investigación como «campo de experiencias», o condición genética de lo real, y con el cual se sustituyen las expresiones de «empirismo trascendental» y de «inmanencia» referenciados en el primer capítulo. El problema del método, que recurre a las operaciones del *análisis serial* que Deleuze aplica sobre todo en *Lógica del sentido*, con el propósito de demostrar la relación diferencial entre el campo y sus actualizaciones; y el problema del sentido a partir del cual se intenta configurar una *filosofía del acontecimiento*.

En este capítulo es muy importante advertir el uso que se hace de la noción de «estructura», pues, aunque es claro que por la vía del estructuralismo *ella implica un uso, alberga un sentido y tiene una historia*, no se trata de manera alguna de reconstituirla en esos sentidos como basamento genético del acontecimiento ni de sus actualizaciones, sino, de un modo diferente, como dislocación o diferencia entre el campo y lo actual, al modo de una nomadización azarosa entre el campo genético y sus actualizaciones; es decir, se trata más de una «desestructura» o «desestructuración» del «orden y sistemas productivos» con respecto a sus efectuaciones.

La segunda parte de la investigación las integran los capítulos tercero, *El Canto del Signo*, cuarto, *Individuación y agenciamiento*, y quinto, *Performática y semiótica de la diferencia*, en los que se procede a hacer las demostraciones que demanda la tesis, sobre la base del suelo conceptual y desde el método propuesto en los capítulos precedentes. En tercer capítulo, se desarrolla el concepto central de la tesis: el signo; que se define funcionalmente por el papel que juega en la individuación. Para tal efecto, se desestima la concepción estrictamente

---

<sup>9</sup> Esa «imagen» o «plano de pensamiento» de la tesis, se presenta durante todo su desarrollo como «campo de experiencia», cuya conceptualización se expone en el segundo capítulo; pero en el quinto, ya asume la función de una «performática» o «semiótica de la diferencia».

lingüística del mismo, y se reconstituye como *experiencia*, siguiendo las surcos spinocistas y proustianos, a partir de relaciones *esencialistas* de las afecciones y los afectos con el individuo, y las líneas foucaultianas y nietzscheanas, en las que el signo aparece como efecto de relaciones de fuerzas. Esta *otra* perspectiva, como *experiencia*, permite la afirmación de la inmanencia y destituye las mediaciones puramente representativas del signo.

En *Individuación y agenciamiento*, se articula el tránsito de una filosofía de la producción hacia una filosofía de la recepción, en la medida que, es el individuo a través de sus facultades *lo que queda* determinado por el acontecimiento y por los efectos de superficie. Allí, se procura la demostración según la cual, el individuo y la individuación, son un efecto y una experimentación con el afuera, respectivamente, por lo que la serie, *signo-individuo-acontecimiento*, quedaría desarrollada. Y, finalmente, el último capítulo, *Performática y semiótica de la diferencia*, en el que se intenta configurar una semiótica que explique la relación experimental, subrepresentativa y extralingüística, entre la individuación y los signos del acontecimiento: Dicha relación actualiza el problema ontológico en términos de una «*performática*» como campo genético o de experiencia, en el que las efectuaciones de superficie, incluyendo las identidades del individuo y las fases de la individuación, son pensadas como *performances*, como singularidades transitorias y como declinaciones sin finalidad. Este capítulo aunque esté planteado al final, ya está implicado en el desarrollo de todo el trabajo, pues es el *suelo*, o, «plano propuesto», donde puede ser pensada esta filosofía del signo, del individuo y del acontecimiento.

## INTRODUCCIÓN

### DE *EL GRITO* DE EDWARD MUNCH AL CANTO DEL SIGNO

I. El Tono y la Distancia. II. De “*El grito*” de *Edward Munch* a las preguntas. III. Esbozo de una intención.



“*El Grito*” (1893) *E. Munch*<sup>10</sup>.

#### I. EL TONO Y LA DISTANCIA

##### 1.

La filosofía de Deleuze, no como caso, ni como objeto ni como materia; ni siquiera como un nombre: hay algo indecible en todo ello: demasiada promiscuidad, demasiada jerga; exceso de creación. No es un reproche ni una queja, sino más bien, la confesión de una insuficiencia por comprender plenamente su rizomatismo, o por lo menos, no *todavía*. Tal vez, cuando todas sus palabras y las palabras de toda la filosofía se hayan ido a la mierda, y entonces emerja la claridad del mundo, del pleno *Acontecimiento*, entonces sí, podrá decirse, ¡ah, se trataba de eso! el triunfo de Nietzsche: ha llegado el *medio día*, y ha plegado todos los

---

<sup>10</sup> *El Grito* de Edward Munch, tomado de [http://www.zazzle.com/el\\_grito\\_de\\_edvard\\_munch\\_poster-228487243218123759?lang=es](http://www.zazzle.com/el_grito_de_edvard_munch_poster-228487243218123759?lang=es), (Consultado 12 de octubre de 2013).

sufrimientos y todas las esperas de la historia; y entonces, sí, podrá decirse, que muchas de esas palabras valieron la pena aunque ahora ya no sean necesarias.

## 2.

Quizás la filosofía corre el riesgo de parecerse a la poesía, en tratar un día, una vez, o de una vez por todas de *decir algo*, o de llegar a *pensar algo* como Artaud; un *algo* que debiera ser lo único; no como trascendencia infame y fácil, sino como pliegue de todas las experiencias: de todo lo sentido y de todo lo imaginado; de todo lo pensado y de todo lo olvidado; pero también, de todas las suciedades, de todas las violencias, de todos los rostros, y de toda belleza; y eso, quizá, fue, durante todo su trabajo el intento de Gilles Deleuze. Por eso, un estudio de su filosofía, debiera ser mejor uno que se refiera a la insistencia de ese *intento por pensar algo*, sobre lo que aún no ha pensado -o no logró pensar del todo-, y sobre *lo que quedó por decir*: sus conatos, sus insistencias; aquellas que constituyen la expectativa y garantizan la duración del drama de decir y de pensar. Y ese intento insistente por pensar, la fuerza constante de lo “*aún no*” dicho, es su *derecho*. Por eso, más que por su obra, debería tratarse mejor, de preguntar por su tartamudez.

Y ¿cómo descifrar ese *gaguismo*, cómo intuir allí un *algo*, una consistencia por ejemplo a la que por derecho podamos reconocer como un pensamiento? ¿Qué puede decirse no sólo de esos fragmentos, de esos *pensemas*, sino de los vacíos y de los silencios entre uno y otro? ¡Allí hay una violencia! Un desarreglo y un drama al que es preciso entrar deviniendo también gago, tartamudo. Por eso, este trabajo, es también el intento por decir algo en medio de esos silencios. No se trata, empero, de terminar las frases de este filósofo, sino de intentar tramar un nuevo hilo en el tejido, de coser otro retazo a su *patchwork*, de enunciar *un algo más* que afirme la inmanencia como condición de lo real y el Acontecimiento como sentido y como existencia. Entonces, y finalmente, no se trate ya de Deleuze, sino más bien de algunas intensidades, que como a otros, Spinoza, Nietzsche, Artaud, también lo atravesaron. Ello descarta un trabajo monográfico alrededor de su nombre o de su obra, y en su lugar, es una apuesta por *dramatizar* las condiciones que permiten pensar una filosofía del Acontecimiento; es decir, de una que tenga en la *experiencia* su máxima y única potencia de realidad.

### 3.

Tal vez, la última expresión de Deleuze fue *un grito*, o incluso, un grito silencioso, con la forma de la única verdad a la que puede acceder el pensamiento y toda filosofía: el mismo grito desgarrador del *macho cabrío* atravesado por el pedernal en el altar del sacrificio ¿No hay allí acaso una gran verdad, la de la noche, la del día y la de la existencia, atravesada por la lucha interminable de las fuerzas que lo despedazan todo, lo fragmentan, y lo aprisionan hasta que el oxígeno se ausente? Cuánto puede haber de dolor allí, pero también cuánto de gozo: comprender la vida como un constante palpitar de órganos, de ideas y de imágenes; entender el mundo como una constante creación de cosas, de cuerpos y palabras; asumir al hombre, como una permanente *haciedad*, un interminable conatus de deseos, de iras y miradas; como si dolor y gozo constituyesen la mayor serie vital atravesada por la paradoja del acontecimiento; como si el grito de Deleuze tuviese el mismo sentido y delatara el mismo acontecimiento de la sonrisa de gato de Cheshire.

### 4.

¿Cómo puede ser una filosofía que tenga en el capitel de su enunciado al pensamiento de Deleuze –o de cualquier otro-? Siempre se está en riesgo de deformarlo todo, o de proferir inocuas repeticiones, y sobre todo, de erigir ídolos y piedras miliare. Ya Nietzsche ha declarado la *decadence* y el crepúsculo, por eso debe ser declarada también, la inutilidad de todo monumento. Porque seguro, que jamás podrá ser franqueada la distancia, ese abismo cruel entre *los entendimientos* que la interpretación ha querido superar con sus puentes de palabras. Pero lo que siempre es cercano, lo que siempre se toca, son los signos de una existencia, las huellas de un encuentro en medio de las cosas y los cuerpos: marcas, alientos, olores, tactos, heridas. De ese modo, de Deleuze, de su pensamiento, lo único que queda es un eco, una resonancia que circunda la piel de la inmanencia, una voz distorsionada con la cual sólo puede reconstruirse un tono, un ritmo, una manera de decir y de fragmentar el aire con las pausas, las palabras y el aliento. Eso, además de los conceptos que ha creado para siempre, es lo aparece aquí como un fantasma: un tono, el tono de esta tesis.

## II. DE “EL GRITO” DE EDWARD MUNCH A LAS PREGUNTAS.

### 1.

¿Qué es un Signo? La marca de algo que sucede, que ha sucedido o que está sucediendo ¿Qué le sucede a ese hombre que grita sobre el puente? El grito es la marca de un suceso, de *su* suceso, y es también la marca de lo que sucede sin él, sin el hombre que grita, pero no sin el grito. El signo es la marca singular de un suceso, y al mismo tiempo, la marca de un suceso universal.

### 2.

He allí tres perspectivas de un mismo grito: la marca de un suceso: el grito; la marca de un suceso singular: de un hombre que grita; y la marca de suceso universal: del acontecimiento desplegado en el grito. Grito, hombre y Acontecimiento, más allá de Munch, constituyen un límite, una composición, una historia, un *friso de la vida*<sup>11</sup>.

### 3.

Tal vez, sólo él, allí, en ese oscuro puente, sabe por qué grita; los demás, quienes lo escuchan, sólo pueden suponer sucesos y asociarlos al grito. Suponer y asociar dentro de lo que significa un grito en la *comunidad universal del gesto del grito*, y dentro de las motivaciones humanas que incitan gritar: un arduo dolor, un terror atroz, una incontrolable desesperación; suposición y asociación con los otros gestos/signos de un rostro de dolor, de terror o de desesperación, que se supone bien, porque tienen sentido dentro de la *comunidad universal de los gestos de dolor, de terror y de desesperación* del rostro humano.

### 4.

Pero aún sin hombre que grita en singular, y aún, incluso sin este grito en el puente, el grito es el signo de un suceso universal, que como tal, deja de ser suceso como sucesión de casos particulares, que por ejemplo incitan a gritar por ahí, o particularmente a ese hombre en el puente, y estar constituido ya, desde un extraño “antes”, como un *acontecimiento*: el que encarna todos los gritos y a todos los hombres que gritan. ¿El grito de la tarde al caer, del cielo mismo rojo-azul-crepuscular, de la naturaleza toda? Pero también, ¿El

---

<sup>11</sup> *El Friso de la Vida*, es el título de la serie de cuadros de Edward Munch, entre los que se destaca, además de “El Grito” (1893), “*El Beso*” (1897), “*La voz*” (1893) y “*Madonna*” (1894).

grito/acontecimiento del dolor, del terror, de la desesperación? Sí, aunque tal vez no siempre encarne un signo/grito como en *El grito* de Munch, sino, también, un signo/llanto como en el *Mucio* de Papini, o un signo/silencio como en el *Guardador de rebaños* de Caeiro, o incluso, un signo/escritura como en Kafka; pues, “tras” cada suceso que incita un signo hay un acontecimiento universal.

### 5.

¿Y no es también, este grito/llanto/silencio/escritura, el signo de las cárceles y de los campos de concentración, de la guerra, de las hambrunas, y de los expedientes engavetados en las oficinas judiciales encubriendo los testimonios de la muerte y del desarraigo de los hombres singulares y de su incertidumbre universal?

### 6.

Lo primero que debe ser afirmado entonces, es que el signo es un efecto de *algo*, bien, de un suceso singular, o de un acontecimiento universal en el que lo singular pertenece y se desvanece. El suceso: ha sido herido por un puñal, ha recordado el haber sido herido por un puñal, ha imaginado que está siendo herido por un puñal, o que lo será. Puñal, dolor, cuerpo, herida; ahora, antes, después; recuerdo o imaginación. ¿Qué importa si el suceso singular ha sucedido o no, ahora, antes, después, o nunca, si siempre puñal-dolor-cuerpo-herida, ya recuerdo, ya imaginación, ya sensación o idea constituyen el gran acontecimiento del herir? ¿No ha estado, pues, la herida y el herir siempre ahí? ¿No hay acaso suficientes signos para ello? ¿El grito y la herida?, y suficiente realidad, ¿el cuerpo y sus sensaciones, la idea, el recuerdo o la imaginación del cuerpo y sus sensaciones?

### 7.

Decir, signo/efecto, es decir ¿causa/efecto?, o ¿signo/efecto de una causa?; pues, como marca, como herida, ¿de qué lo es si no del puñal que corta y del cuerpo que es cortado, o de la mezcla de ambos, *entre quienes* se produce la herida? Pero más que del puñal, es de su signo, de su atributo: de su agudeza y de su *filocidad* para cortar; y más que del cuerpo, lo es de su signo y de su atributo: de su tersura, de su fragilidad para ser cortado. Por eso puñal y cuerpo no sean más que cuasi-causas o causas aparentes de la herida, y su causa real no sea más que otro signo, que otro efecto. Y si “tras” cada signo/efecto no encontramos más que

signos/efectos, no podrían confundirse ellos con causa alguna, inmediata o remota, sino, siempre, con un encadenamiento hasta el infinito de signos/efectos: una constelación tejida de marcas de *algo* por lo que los sucesos singulares suceden, y son encadenados como signos. Un signo remite a otro signo, “*El ojo no ve cosas sino figuras de cosas que significan otras cosas*”, como en Tamara, “*la banda bordada para la frente quiere decir elegancia, el palanquín dorado poder, los volúmenes de Averroes sapiencia, la ajorca para el tobillo voluptuosidad*”. El hombre nunca sabe lo que hay tras ellos, lo que contienen o lo que esconden<sup>12</sup>.

### 8.

Por ello, la pregunta por, *¿qué es el signo?* resulte insuficiente –aunque no del todo–, y deba desviarse entonces a lo que ya ha generado un prurito *¿cómo poder llegar a saber algo* en medio de una red infinita de signos en la que está expresado todo lo que sucede, el mundo? Bueno, ya está, el saber del mundo, de las cosas y de los hombres, no va más allá de recorrer la geografía de un tejido y de observar y detenerse a veces en las relaciones dadas y en las conexiones que lo mantienen integrado. *Saber, comprender* acaso, no se otra cosa que recorrer el tejido de signo/efectos.

### 9.

*¿Un tejido como estructura?* Esto es, como que todos los efectos y combinaciones posibles entre los signos sólo son explicados a partir de ella, como que devienen de ella como una matriz combinatoria y productiva. De ese modo, todas las posibilidades estarían dadas, como en una secuencia algorítmica, y todo lo que pudiera efectuarse, expresarse y pensarse ya estaría dado con antelación ontológica. Pero entonces, la efectuación del signo no sería más que la repetición de lo dado, de lo lógicamente pensable y de lo legalmente esperable: hábito moral y ley natural. Se trataría, mejor, en otro sentido, de un tejido como multiplicidad sin vínculo con causa alguna, sin programa lógico ni ontológico; y más cercano a la figura de la maraña<sup>13</sup>, a esa forma territorial amorfa que trasgrede las coordenadas de los «hilos fijos y

---

<sup>12</sup> Ítalo Calvino, *Las ciudades Invisibles*. Traducido por Aurora Bernárdez (México: Minotauro, 1993), 24.

<sup>13</sup> Este planteamiento se auspicia en la distinción entre el tejido propio del espacio estriado, estratificado, y el fieltro, propio del espacio liso y desestratificado: G. Deleuze y F. Guattari, “Lo liso

de los hilos móviles» de derecho y de revés, por la de curvaturas, nudos y desviaciones. Por eso, más como maraña, *quilt* o *crasy patchwork*, es como se expresa aquí la figura no estructural ni causal del «tejido».

#### 10.

Si el mundo es un tejido infinito de efectos, entonces es el signo de un tejedor; la pregunta es, ¿cuál es el tejedor que ha tejido el mundo como una red de signos? Sin duda, debe ser Uno o *algo* cuyo signo es el mundo tejido con signos, y de ninguna manera Uno o *algo* carente de signos, o que sea trascendente al mundo/tejido, sino, por el contrario, siempre un Uno o *algo*, implicado en él. Por eso, si el signo es la marca o la huella de algo que sucede, entonces el tejedor, como tejedor de todo lo que acontece, no puede ser otro que el acontecer de todos los aconteceres: el gran acontecimiento.

#### 11.

Entiendo por mundo todo lo que acontece como entidad sensible e intelegible, de otro modo, un real, acaecimiento de lo real. Entonces, decir mundo es decir acontecimiento de un real, por eso no puede enunciarse ni afirmarse más que como existente<sup>14</sup>; el definitivo «Sí» propuesto por Derrida<sup>15</sup>.

#### 12.

La sensibilidad y la inteligibilidad del mundo sólo son posibles en tanto efectuación y relación de signos; «el mundo es una red o tejido de signos». Pero red tejida, en todo caso, por el acontecer de todos los aconteceres, esto es, por una duración y repetición constante de orden genético que rehuye la representación sensible y el reconocimiento inteligible, la *physis*

---

y lo estriado”, en *Mil Mesetas*. Traducido por José Vázquez Pérez. (Valencia: Pre-textos, 2002), 483-507.

<sup>14</sup> Esta comprensión no podría entenderse sin el *Wittgenstein* del *Tractatus*: “El mundo es todo lo que acaece” (1); pero hasta ahora sólo constituye un punto de partida, pues, una filosofía del acontecimiento precisa de la superación de lo fáctico como condición de conocimiento, por una facticidad efecto de las condiciones de lo real. Se trata de entender lo actual por lo virtual. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* Traducido por de Enrique Tierno Galván. (Madrid: Alianza editorial, 1980) 35.

<sup>15</sup> Jacques Derrida, “Cierta posibilidad de decir el acontecimiento”, en, *Decir el acontecimiento ¿es posible?* Coord. Gad Sussana y Alexis Nouss. Traducido por Julián Santos Guerrero. (Madrid: Arena libros, 2007), 79-107.

misma, que se repite y se teje así misma en cada sensibilidad e inteligibilidad como *diferencia*.

### 13.

La figura del tejedor es bastante útil para representar al acontecimiento, pues, por un lado, dota al signo de esa facultad transtemporal de ser huella de lo que sucede, ha sucedido y está sucediendo, e incluso, de lo que sucederá, es decir, lo dota de movimiento: signo de la acción del tejedor como duración constante, como repetición, como movimiento interminable, entre sus manos, del uso y la lanzadera, como entre las parcas, Cloto.

Entonces son dos “tipos” de movimiento; el que es efecto o signo de un efecto, y el movimiento como duración constante, pues, el tejedor tiene por signo al tejido y no puede expresarse más que por las líneas, las conexiones y los puntos de éste, relación expresiva que posibilita su efectuación en el mundo: el constante desplazamiento de signo a signo, de efecto a efecto, en fin, de sucesión a sucesión, un movimiento múltiple que no es más que el signo o el efecto del movimiento Uno, del *un* gran y único movimiento.

### 14.

La relación es de simultaneidad pero de diferencia, de una simultaneidad como entre *zoé* y *bios*, y de una diferencia como entre lo infinito y lo finito, relación entre el tejido y el signo, entre la duración constante y la sucesión, entre la creación y lo creado. “*Empleando una imagen para expresar la relación entre las dos, podría decir que la zoé es el hilo en que cada bios individual se ensarta como una perla y que, contrariamente al bios, sólo puede pensarse como algo infinito*”<sup>16</sup>.

### 15.

¿Pura mecánica, motor inmóvil? El signo no es sólo efecto sino afecto, es, siguiendo a Deleuze, el objeto de un encuentro que violenta al pensamiento y lo obliga a pensar; y en general, llevado también por Nietzsche, Spinoza y Proust, ya fuerza, ya afección o afecto que transforma el ánimo, que modifica al pensamiento y los estados de la existencia. Por tanto, no se trate entonces, el movimiento, de una noción mecánica explicativa, sino de *algo* que

---

<sup>16</sup> Karl Kerényi, *Dionisios, la raíz de la vida indestructible*. Traducido por Adan Kovacksics (Barcelona: Herder, 1998), 15.

debe ser explicado, comprendido; aquello que forzaría a llegar a saber algo, en términos de Artaud, de llegar a pensar algo. Luego, ¿cuál es ese tipo de *movimiento* que dota de movimiento a todo lo demás, que lo efectúa en signos y afecta la existencia? , y de otro modo, ¿por qué ese *movimiento* es el gran Acontecimiento, que se efectúa en sucederes, aconteceres y signos que afectan la existencia?

#### 16.

Si la pregunta ¿qué es el signo? resultaba insuficiente pero no del todo, es porque debe aunarse a ella, *aquello* de lo que es efecto y *aquello* a lo que afecta, conformando una secuencia serial que permita el tránsito de lo Uno a lo múltiple, tránsito como movimiento de repetición, y múltiple como repetición de la diferencia; serie del modo, *Acontecimiento/Signo/Existencia*. En ese caso, la pregunta se desplaza en una suerte de *vaivén*, de *devenir*, entre el acontecimiento y la existencia, desplegándose siempre a partir del signo. ¿Existencia de quién? Sin duda, del individuo; y de este, y no del sujeto, pues se precisa entender una constitución primera, antes que una segunda, casi última en la cadena de los efectos, como lo es el sujeto, ya *moi* o *je*, de conciencia.

#### 17.

Luego, lo que se afirma es cómo el individuo en su *individuación*, se configura a partir de la experiencia con el afuera, o por una red de signos que expresan el acontecimiento. Es una configuración que no precisa, necesariamente, el gobierno de un régimen lingüístico, sino, y sobre todo, de una relación física, de intensidades, de fuerzas y de superficies de contacto entre cuerpos, ideas, y nociones. De ahí la afirmación que resulta de estas preguntas por *el grito: el individuo es un efecto del acontecimiento expresado en los signos*. Y en esa medida, lo que debe ser explicado es la relación productiva, expresiva y receptiva de la serie, *Acontecimiento/Signo/Individuo*, para afirmar al *individuo como hechura del afuera*.

### III. EL ESBOZO Y LA INTENCIÓN

El Acontecimiento ya está, ya ha venido, ya viene y ya vendrá: es todo lo que puede ser afirmado y de donde proviene toda afirmación. Por tanto, como filosofía del acontecimiento, lo que implica el *Canto del Signo*, es sobre todo, el problema de la *determinación*, que no

puede ser esbozado sino en la relación entre el *individuo* y el *signo*: el primero como entidad determinada, y el segundo como entidad expresiva de la determinación: esto es, lo que está implicado en el problema de la determinación es el problema de la individuación, de la fase receptiva y determinada en la que se crea y se produce el individuo. No obstante, antes de ese problema último del Canto del signo, es preciso delimitar primero la fase productiva del signo y del acontecimiento.

## **El Signo.**

### **1.**

El *Canto del Signo* es el intento por construir un procedimiento que permita la interpretación de signo desde una semiótica de la expresión y de la experimentación, diferente al régimen lingüístico. Para ello, es preciso, considerarlo como la entidad expresiva, por excelencia, del *Acontecimiento*. Esta tarea implica, por un lado, liberarlo de los límites del reconocimiento y de la representación, y por otro, desplazarlo hacia un *territorio* desestratificado, de materias no formadas, constituido por fuerzas extralingüísticas y subrepresentativas. Dicho *territorio*, no es otro, que *esa* o *esas* semióticas diferenciales, que operan como campos genéticos de toda experiencia, sensible o enunciativa, a partir de la cual se genera todo proceso de individuación. El *Acontecimiento*, es el «*ser*» que dota de sentido el tránsito entre el campo genético y la experiencia de individuación, pues sin él, dicho campo, por sus características *territoriales*, sería una condición inasible e incomprensible, pero por él, por el *Acontecimiento*, el campo se constituye en la génesis de todo lo real, de los efectos de superficie.

El signo funge, como un punto de condensación que expresa el sentido del acontecimiento en la experiencia; pero que también encarna y expresa las intensidades del *territorio* genético; y además, es la entidad expresiva con la que los individuos entran en relación a partir de sus superficies de contacto, o facultades. Esto indica, por un lado, que la relación *signo/individuo* siempre es exterior, pero que se interioriza en el proceso de constante individuación; y por otro, que el individuo es afectado tanto por el sentido del acontecimiento en la experiencia, como por las intensidades del campo contenidas en el signo; por ello, la individuación se

afirma como el último término o el último efecto de ese *campo genético*: como pura *haceidad*, hechura y repliegue del afuera.

Por tanto, es preciso trazar la operación que advierta el desplazamiento del signo del territorio de la significancia y la representación, hacia el territorio de las materias no formadas, y de fuerzas y funciones genéticas desestratificadas. Esa operación, implica considerarlo como una estructura serial, o constituido al menos por dos componentes: el componente de la efectuación, siempre singular y variable, de cara a la experiencia de la individuación; y el componente genético, de cara al campo y al acontecimiento que lo atribuyen de un sentido. Pero no se trata, de tomar al signo como una mediación entre el *Acontecimiento* y el *individuo*, sino, como una expresión del *Acontecimiento* en acto que se efectúa como *presente vivo*, o, *siempre como presente*, en singularidades con el poder de afectar, esto es, de componerse con otros signos, pero también, con otros cuerpos e ideas, y de atribuirlos con el sentido del acontecimiento expresado.

## 2.

El *Signo* es la entidad mínima de expresión del acontecimiento; como entidad adquiere una corporeidad, una forma, un tono o una intensidad; como expresión es el despliegue de un sentido, de una fuerza genética; por ello, expresar el acontecimiento significa efectuarlo, implicarlo en su despliegue como una marca, como un gesto, como una palabra, como una herida. Uno y otro, signo y acontecimiento, integran toda experiencia de realidad posible, constituyen lo real, son lo real. ¿Qué es lo «real»? El campo de experiencias donde todo hace «pie», los efectos de superficie donde todo se produce, se configura, se mezcla, se experimenta ¿Experiencia para quién? ¿De quién? Para toda fauna, para todo animal y ente cuya fuerza sea el *conatus*, y quien y quienes sólo son posibles porque se componen dentro de ese régimen de producción.

El acontecimiento se expresa en el signo, en los signos, y cada uno de estos constituye las múltiples perspectivas y puntos de vista de la efectuación. El signo es la punta de lanza que puya la piel, la lanzadera que teje el acontecimiento en los cuerpos, un aerógrafo que dibuja al hombre, a su vida y a su conciencia; el intérprete de un drama y de una canción, una entidad

extraña por la cual es posible crear un individuo, un grupo, un linaje y una manada. El signo es un efecto del acontecimiento, y una cuasi-causa de la individuación. Por eso, puede afirmarse que, *el signo determina la individuación*, y ésta, no se entiende más que como *el efecto de una multiplicidad incesante de encuentros dados en el límite exterior entre el individuo y los signos del Acontecimiento*. En otras palabras, el individuo es efecto del acontecimiento que lo esculpe y bruñe con los signos. Tal es, en última instancia, lo que aquí debe sustentarse.

### 3.

Deleuze le asigna un nuevo rol al signo, es *el objeto de un encuentro*, dice, lo que obliga a pensar, y por extensión, lo que permite sentir, imaginar, memorar. Un encuentro que no puede darse más que en los límites de una experiencia con el afuera: todo está allí, brotado, efectuado a su manera, disperso como las huellas de una manada nómada en el desierto; pero también todo tocándose, mezclándose, afectándose en una suerte de relaciones hápticas interminables y constantes; y en esa permanente colisión de cuerpos y de ideas, la emergencia, la modificación y la creación de otros nuevos. Profusión de una vida hecha de azares, de fragmentos, de *performidades* y de declinaciones.

Por eso el Signo, no puede ser significado desde el mero régimen lingüístico, como si su referente, ya estuviera allí dado con un rostro o una idea fija. De un modo diferente, se precisa de una operación que permita advertir la fuerza y el sentido del acontecimiento que el signo expresa y despliega en cada encuentro, y de la fuerza y el sentido con la que se constituye cada cuerpo y cada idea. Se trata entonces de pensarlo en otro régimen, en otro territorio; no propiamente el de las palabras y las cosas, sino en el régimen que hace posible la relación entre ellas; en la semiótica que le asigna un valor, un sentido, una apariencia. Entonces, su alcance está más cercano a una *filosofía de la individuación* cuyo suelo de producción es un *trágico empirismo trascendental*, y el de expresión, la filosofía del *Acontecimiento*. Anticipando ya un término que se desarrollará posteriormente, se trata más bien de una filosofía de la experiencia, telúrica, de un acercamiento a lo que «canta el signo», y cómo su chillido o su eco incitan esa patología mayor del pensar, pero también del sentir, en términos de una *profanosofía*, de una *performática* de lo real, para, “*conocer esas asechanzas y esos*

*peligros, y querer correr de todos modos el riesgo, es aceptar lo Trágico como motor de lo real. Otra manera de expresar la naturaleza fáustica*<sup>17</sup>, y rehuir, esa filosofía que “*huele a polvo, y suele estar sujeta al arte de acomodar los restos y las viejas sobras que dejaron las religiones siniestras*”<sup>18</sup>.

Y si se trata de performidades, el régimen que performa, que crea, ¿no es acaso una semiótica de escala dramática, una tragedia o una pragmática del acontecimiento que suprime toda metafísica y que se efectúa como diferencia en cada caso? ¿Puede llamarse a ese régimen, una «*performática*», que opera como el plano en el que es posible pensar la fuerza del acontecimiento, al signo, a sus efectuaciones y a sus relaciones?; es decir, una semiótica, en la que, por un lado, pueda superarse el régimen lingüístico, y por otro, en la que se evidencie la relación serial constituyente y noológica entre el *signo*, el *acontecimiento* y a la *individuación*. Siguiendo a Deleuze, el plano de pensamiento debe ser construido, o mejor, debe intuirse o suponerse su coexistencia con el pensamiento, como *algo* que ya está trazado con antelación lógica, pero cuya fuerza expresiva es de simultaneidad ontológica. Un plano en el que tenga lugar toda experiencia, una tierra para pensar y para vivir, pero también, para explicar y para comprender; un invisible extralingüístico y subrepresentativo para atribuir de sentido a lo sensible, a lo inteligible, a lo real; pero también, un régimen o semiótica en la que los signos se mueven, se mezclan y se efectúan. Ese plano, es un *campo de experiencias* en términos del puro empirismo que se efectúa en el mundo como una vida, y una *performática* en términos de la tragedia que se efectúa en el mundo como un drama. En él, el acontecimiento es el movimiento y la fuerza de la efectuación: el guion, el libreto, y entretanto, sus actores: las palabras, las cosas y los hombres, ataviados todos, performados y dispuestos por los roles, marcados por los pigmentos y las máscaras del signo en acto, por los signos vivos y presentes del acontecimiento.

La construcción de ese plano, de esa semiótica, es la tarea ardua e insoslayable, que aunque se supone con antelación y simultaneidad, aquí no será delimitada más que al final del trabajo,

---

<sup>17</sup> Michel Onfray, *La construcción de uno mismo*, Traducido por Silvia Kot (Buenos Aires: libros Perfil, 2000), 31.

<sup>18</sup> Onfray, *La construcción de uno mismo*, 67.

como si fuera un primero que habla a lo último. Para ello se irán ahechando las rutas, los materiales y lo insumos para su trazado. En tanto, es preciso sostener la relación serial determinante de este trabajo, la del encuentro productivo entre el acontecimiento, el signo y el individuo, para el efecto último de la *individuación*. La disposición y el uso de los conceptos de Deleuze son indispensables para ello, aunque sólo se trate de eso, de apropiarse de algunos de sus ideas y categorías, pero de ningún modo, de hacer un trabajo crítico sobre su obra o su pensamiento, pues no se trata de él, sino en últimas, de sumar un esbozo más para una filosofía del acontecimiento.

### **El Individuo.**

#### **1.**

La pregunta, *¿cuáles son las condiciones y las reglas de la individuación?*, aunque resulta mucho más amplia que aquella que se interroga por *las condiciones y las reglas de la subjetivación*, no alcanza a trazar una diferencia taxativa entre las nociones de individuo y sujeto, o de individuación y subjetivación, más bien se diría que se trata de una diferencia de perspectiva. En primer lugar, porque no se trata de ajustar su desarrollo en los órdenes epistemológico, ético o político, con los que se precisan los estudios sobre el sujeto y las formas de sujeción y de subjetivación. En segundo lugar, porque tampoco se trata de una pregunta por la estructura formal del sujeto como agente de conocimiento, desde un punto de vista ni gnoseológico, ni hermenéutico ni psicoanalítico. Y finalmente, porque no es una pregunta por la «interioridad» de esta entidad, sino por la forma como se constituye desde la exterioridad, y cómo su individuación se produce como efecto de las determinaciones del *afuera*. Pero, lo que subyace a la pregunta *por tales reglas y condiciones*, es la pregunta por el hombre, y por la manera como se construye hoy su identidad social, moral e histórica. Esta investigación lo sitúa en medio del juego de las determinaciones del afuera, externas a sus límites y al control de su conciencia. La opción por el «individuo» obedece a la necesidad de afirmar sólo la existencia exterior de *esta* «figura» y en consecuencia, tomar distancia de la concepción humanista del hombre, pero también de la concepción epistémica de sujeto. En suma es una pregunta que de antemano afirma al hombre como un ser determinado.

Los problemas derivados de esta afirmación son básicamente tres; “*la muerte del hombre*”, *la condición de exterioridad del individuo*, y *las formas de determinación*.

## 2. La muerte del hombre

La sentencia de Foucault, “*El hombre ha muerto*”, no pareciera tener sentido si consideramos al menos los rostros vívidos dibujados por Brueghel “el viejo” y que antecedieron el amaneramiento y la frialdad de los rostros ideales del renacimiento, e igualmente, si nos detenemos a contemplar las mustias escenas de las *pinturas negras* de Goya, en medio del arte heroico y de los triunfos imposibles de su tiempo. Pero más allá de ellos, en los que se ha encontrado un lugar para “el hombre” y para su más genuina humanidad, podría decirse, que desde el mismo fulgor con que se anunció su belleza por la mentalidad ociosa y hermética renacentista, así como su dignidad por el sueño cosmopolita de la ilustración, esa figura anunciada ya no era más que un nombre, una suerte de *inscriptum* en la lápida de un N.N. Las epistemes y representaciones posteriores y anteriores, con excepción de alguna literatura, también contribuyeron a la inscripción de un nombre para su olvido. La “muerte de hombre”, empero, no puede ser atribuida sólo al vaciamiento de sentido producido por el capitalismo y su acción racional, ni a la racionalidad tecnológica y a su consiguiente cosificación del valor, sino que, y sobre todo, a la filosofía, al historicismo, a la religión y en general, al humanismo, que también contribuyeron a cavar su sepultura y cohonestaron por igual para su «desvanecimiento».

Luego, lo que *sea* que pueda o pudiera *ser* el hombre, no logra ser pensado ahora más que como una marca exterior, un signo expresivo, como el *diagrama* de un ausente.

Como *diagrama*, apenas es un trazo, un dibujo, que como en cualquier acepción clásica, más que objetos, o cuerpos o figuras, representa variaciones, flujos, procesos y relaciones entre datos y conjuntos. El sujeto es el diagrama de una estructura interior y epistémica del hombre, que pretende representar las variaciones, los flujos y los procesos que hacen posible su subjetividad y su subjetivación; el individuo es un diagrama de la experiencia exterior del hombre, que de igual modo, pretende representar las variaciones, los flujos y los procesos

que hacen posible su individuación. Pero, tales representaciones, encuentran muy pronto una indeterminación; si bien, aparentemente son copia de una relación, y pretenden representarla, no logran agotar con ello todas las variaciones, los flujos y los procesos posibles, pues allí también tienen un lugar los vacíos y los silencios que dejan en el conjunto las juntas de sus datos, los cuales, son portadores, también, de un sentido, y dejan advertir un «fondo» que determina de *modos diferentes*, la singularidad del dato, y su relación con el conjunto. En esa medida, el *diagrama*, más que representar, expresa una determinación *indeterminada*, que abre líneas de fuga tanto hacia el interior del sujeto como hacia el exterior del individuo, en este caso, resquebrajando la identidad fijada y soberana, y deviniendo en *Otras*, que no pueden ser enunciadas ni visibles sino a través de marcas y de signos de esa diferencia. Como sí, en la experiencia del hombre, subyaciera una identidad diferencial, si no la única, que lo desgarrar por dentro y lo desborda hacia afuera, tan similar al *hombre aterrorizado* del *Malestar de la cultura*, a la *bestia voraz* del laberinto de Minos, y a la *furia delirante* de las bacantes de Eurípides. Por eso, esa indeterminación, no podría ser entendida más que como una *determinación trágica, animal*, de donde proviene, y hacia donde se dirige todo: la tragedia como modelo del diagrama, y el diagrama humano, como expresión de la tragedia.

### **3. la condición exterior**

El individuo es una figura exterior, la representación o forma exterior del sujeto y del hombre; esto es, su mundo, su identidad y sus relaciones no pueden ser más que exteriores. Esto no declara la inexistencia de un «mundo interior», sino, más bien la imposibilidad de hacerlo visible y enunciable, ya que, las huellas de su existencia sólo pueden ser advertidas en tanto las despliega hacia el exterior, las expresa. El individuo es pura superficie, «su» interior está expuesto como exterior. Pero, en tanto *diagrama*, solo expresa variaciones, flujos y procesos, que implican identidades diversas, fragmentadas y múltiples.

En *Hermenéutica del sujeto* (Foucault, 1982), se afirma que al individuo no le es permitida la subjetivación, pues esta, está determinada por condiciones intrínsecas propias de la estructura *formal* del sujeto, mientras el individuo está determinado por condiciones extrínsecas que lo atribuyen de una existencia concreta y de una identidad sabida, frente a la

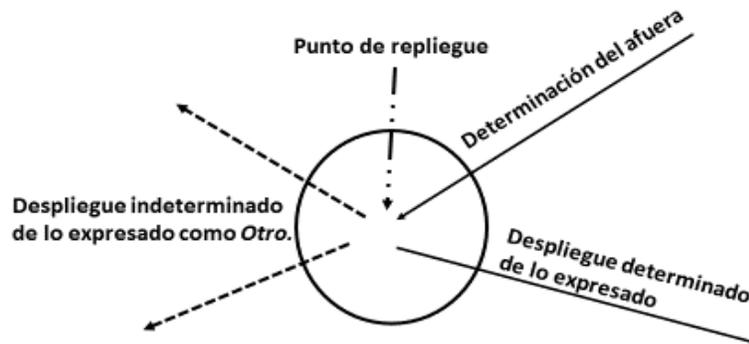
cual, la subjetividad moderna, ejerce sus luchas de resistencia, tanto contra la individuación que sujeta el hombre al poder, así como contra la fijación de una única identidad<sup>19</sup>. De ahí, que se considere al individuo como una forma del “*Ser soberanamente individuado, una Forma fuertemente personalizada*”<sup>20</sup>.

El problema de este estudio, no va en otra dirección con respecto a esa concepción del individuo, esto es, como ser o entidad de existencia concreta y extrínseca, sólo que, esa consideración no devalúa su tratamiento, primero, porque es precisamente en ese tipo de existencia determinada con la que es posible establecer relaciones de facticidad entre el individuo y los signos del afuera; segundo, porque su exterioridad es el plano sobre el cual se operan estas relaciones; y tercero, porque su “interioridad” sólo es concebible como el plegamiento de esas determinaciones en el sentido que, pueden franquear los límites más exteriores de sus facultades, hacia una interioridad que funciona más como devenir, como débito, y no como fijación; pero que además despliega la afectación hacia el exterior de dos maneras simultáneas, primero, al modo de una identidad determinada, con la que establece relaciones con los otros individuos de un grupo o de una manda, y con las estructuras y sistemas donde cumple una función y ocupa un lugar; pero también, hacia una dirección indeterminada, a partir de la cual la individuación tiende por fuga o desestratificación, hacia la multiplicidad de lo *Otro*, diferente a la identidad sabida y soberana del primer modo.

---

<sup>19</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*. Traducido por José Vásquez Pérez (Barcelona: Paidós, 1987), 139.

<sup>20</sup> Gilles Deleuze, “decimoquinta serie”, *Lógica del sentido*. Traducido por Ángel Abad (Barcelona: El bote de la vela, 1970), 140.



Esta concepción diagramática, somete las aspiraciones del humanismo que han dispuesto al hombre como el agente del discurso, de la historia y del tiempo, en tanto lo han atribuido de una conciencia constituyente de lo real. “El Canto del Signo”, procede por desenmascaramiento, que no es un juicio sobre el hombre, sino, un intento por develar la condición que lo produce. En ese develamiento, se desvanece su identidad racional, moral y política, y emerge, a manera de signos, el acontecimiento como su *causa inmanente*, que se actualiza y se diferencia en su efecto, en el hombre: lo dice, lo hace decir y está en lo que dice, lo hace y está en lo que hace, y éste, su efecto, siempre, lo expresa y lo despliega, de ahí la condición trágica de la relación determinante entre el individuo y el acontecimiento ¿Qué puede entenderse pues del hombre sino que es pura superficie, exterioridad plena sobre la cual se pretende construir una identidad? Y si acaso se pudiera advertir una suerte de «interioridad», ¿no sería ésta más un brote de gestos, de palabras, de deseos, de miedos, de miradas, en fin, despliegues y regurgitaciones de lo que ha plegado del afuera?

#### **4. Determinación e Indeterminación.**

El individuo es un efecto constante del afuera, de las determinaciones materiales y discursivas, como causas inmanentes, pero también de las relaciones nómadas de estas determinaciones que lo constituyen como un individuo indeterminado. Como efecto

constante no puede decirse que exista el individuo como un estado o idéntico a sí mismo, sino siempre como proceso, como haceidad, como constante individuación.

La determinación del individuo y de la individuación es relativa a la determinación del sujeto y de la subjetividad pero no idéntica. Pues se trata de la determinación de una forma exterior, y no de una figura interior, epistémica o psicológica. No obstante ambas formas, obtienen su sentido y su valor de las *determinaciones del afuera* que las producen, las atribuyen y las distribuyen dentro de un sistema o estructura, que bien puede ser de orden económica, social, lingüística, política, etc. Tales determinaciones, no solo ponen en crisis las nociones modernas de “yo”, de “sujeto concéntrico”, sino que destituye las epistemes que sobre ellas se construyen, y desplazan al individuo de la condición de agente constituyente a la de entidad constituida, efecto.

Pero la individuación tampoco es idéntica a la subjetivación, pues no se trata de operaciones de transformación moral que el sujeto ejerza sobre sí mismo. Sin embargo, la cercanía entre estas nociones, consiste en que ambas son procesos con los que se *fisura* la identidad, en la medida que, tanto el sujeto como el individuo no tienen sentido sino como proceso o devenir continuo, es decir, no es posible alcanzar una identidad fija sino siempre advertir un desplazamiento hacia un ser “X”, una individuación o una subjetivación, que no permite la estabilización de un sujeto como subjetividad, ni de un individuo como individualidad. En esa medida, se pierde toda finalidad, y la sucesión del continuo desplazamiento en uno y otro, sólo puede concebirse como una *indeterminación* determinada por el afuera, es decir, la individuación y la subjetivación se prolongan hacia el exterior o hacia el interior de un Ser “X”, o de un no sujeto, o de algo *Otro* extraño. No obstante, en la perspectiva interiorista del sujeto, la subjetivación lo sigue atribuyendo de un poder constituyente, propio del autogobierno o de la autointervención, ya por vía del *gnothi seauton* y de sus ejercicios racionales, o por vía de la *epimeleia heautou*, y de sus ejercicios espirituales; en tanto, en la perspectiva exteriorista del individuo, la individuación adquiere su máximo de «efectuación» en la desestratificación, esto es, cuanto la determinación lo efectúa como un indeterminado, como una mutación diferencial a la identidad fijada y soberana: Gregorio Samsa.

Por eso puede afirmarse que la determinación es implacable pero su efecto no es absoluto, pues, aunque es constante, se efectúa también en las discontinuidades o vacíos del sistema, provocando encuentros y selecciones singulares indeterminadas, sin poderse establecer los efectos de la recepción, dejando abierta la individuación a diferentes identidades, afecciones, mutaciones y relaciones: otra vez Gregorio Samsa, pero también el psicótico, el esquizo, Leonard Zelig. El fin de la *individuación* no es pues, ni la identidad ni el autogobierno, sino la multiplicidad del sentido, la afirmación de todo lo viviente.

El individuo entonces, como individuación, se constituye entre la serie de las determinaciones y las indeterminaciones, *determinación/individuo/indeterminación*, de allí, obtiene su sentido, en ella expresa al acontecimiento de su vida como una condición trágica. Lo que anuncia el *Canto del Signo* es precisamente ello, la individuación, como puro *efecto del afuera, de una multiplicidad incesante de encuentros dados en el límite exterior entre el individuo y los signos del Acontecimiento*. El individuo es un diagrama trágico.

## PRIMER CAPITULO EL SUELO DEL ANÁLISIS Y EL HORIZONTE DE LA INTERPRETACIÓN

- I. El Suelo del Análisis: *Empirismo Trascendental. Filosofía de la Inmanencia.*  
 II. El Horizonte de la Interpretación: *La Imagen Pensamiento. Los problemas. Pensar de otro modo. El Pensamiento del afuera.*

### I. EL SUELO DEL ANÁLISIS

¿Dónde se para el pensamiento? A decir verdad, no habría otro lugar que no sea la tierra; esa tierra como mundo real, tan natural, tan geológico. Y si hubiese algo más que sirviera para *hacer pie*, por más extraño que pareciera, como un abismo por ejemplo, este no sería ajeno a esa misma geografía. En ella también se para el cielo y se sostiene el firmamento; y no se trata de un retorno medieval al viejo centro, sino, de afirmar la imposibilidad de ir más allá de esa vasta superficie en la que se define el vivir, el pensar, el sentir y el morir.

Allí mismo se han zurcido las palabras y las cosas, esas, de las que el pensamiento habla con el lenguaje del sentido. Pero también, en la que Deleuze ha dado vida a su filosofía, a sus conceptos, a sus personajes y a sus «métodos»: una tierra en la que ha reconfigurado una manera de pensar, tan material y tan telúrica, como el empirismo, y al mismo tiempo tan propia y esencial como la vida. De eso se trata ahora; de intentar pisar ese mismo suelo; ese *empirismo trascendental* traído y reconstituido de la tierra husserliana, pero también, de apropiarse de él como ya lo hicieron los filósofos de la *inmanencia*, Nietzsche, Bergson y Spinoza, para configurar una filosofía del acontecimiento.

#### **El Empirismo Trascendental.**

La filosofía del Acontecimiento deleuziana encuentra en el *empirismo trascendental* el campo propicio para plantear el problema de la *génesis* y de la *expresión*, en el sentido, que permite afirmar una *estructura ontológica originaria* como condición necesaria para la producción de lo real, y para descubrir las reglas y las condiciones de esa producción. Este *tipo* de empirismo se despliega desde la fenomenología, con la cual, Husserl, pretendió la superación del positivismo. Las diferencias que plantea el alemán, con respecto a ese *modelo*

son evidentes de principio: el *empirismo trascendental* pretende presentar la realidad tal como se da *cargada de sentido*, por lo que precisa desesquemizarla del causalismo explicativo y valorarla aisladamente de todo aquello ajeno a una experiencia directa con las cosas. En relación con el *empirismo trascendental* de Deleuze, las distancias con Husserl son mayores que las cercanías, las cuales serán planteadas aquí, aunque de un modo groseramente general, alrededor del problema del *sentido* y de la *génesis*.

La pretensión superior del proyecto husserliano es llegar a la apodicticidad y a la indubitabilidad de la filosofía como ciencia, en la dirección de construirla como un campo de sentido universal para todas las ciencias y formas de conocimiento. La vía seguida por Husserl parte de la dos primeras *Meditaciones* cartesianas, donde afirma la apodicticidad en el *ego cogito*, y en lugar de llegar a la pregunta por Dios de la tercera *Meditación*, da el salto al examen de los *cogitata* sobre el campo de la *conciencia trascendental* kantianos. Con estas herramientas desarrolla ampliamente su filosofía a partir del despliegue de la quinta de estas *Meditaciones* en cinco tópicos de análisis, que van desde la afirmación de *ego cogito* como conciencia inmediatamente activa que aprehende los noemas de lo externo, similar a como la conciencia aprehende al propio cuerpo, pasando por la reciprocidad intermonádica que constituye una comunidad intersubjetiva, hasta llegar a la afirmación de un mundo concordante y de un tiempo universal común. La apodicticidad y la indubitabilidad se desdoblan pues desde la conciencia del yo hasta la afirmación del mundo de la vida en el que el mundo objetivo se levanta, y en el que se dan las experiencias inmediatas.

De esa generalidad vista del proyecto husserliano, emergen los asuntos centrales de discusión con el *empirismo* deleuziano, alrededor del problema del *sentido* y de la *génesis*. En primer lugar una cercanía: ambos consideran al sentido como lo expresado en la proposición, distinguiéndolo de la designación y de la manifestación.

Cuando Husserl se interroga –dice Deleuze-, por ejemplo, sobre el «noema perceptivo» o «sentido de la percepción», lo distingue del objeto físico, de lo vivido psicológico, de las representaciones mentales y de los conceptos lógicos”, [por lo que] no hemos de entender

que se trata de un dato sensible o de una cualidad, sino, por el contrario, de una unidad ideal objetiva como correlato intencional del acto de percepción<sup>21</sup>.

Pero, en Husserl, el «noema» o «sentido», es constituido por la conciencia, como el doble de la proposición y de los objetos, tal y como lo advierte Ricoeur, “*la relación del noema con el objeto tendría que ser constituida por la conciencia trascendental en tanto que última estructura del noema*”<sup>22</sup>. En otras palabras, la expresión contiene la representación del objeto o del acontecer que emana del sujeto. Esta consideración deja presa la *génesis del sentido* en la conciencia; y si bien Husserl, siguiendo a Descartes «ha probado» la *apodicticidad* y la *indubitabilidad* del *ego cogito* como constitución primera, no puede transferirlas *per sé* a la constitución segunda -del mundo-, pues todo lo que se desprenda de la conciencia está sólo en el orden de los *cogitata*, pero no propiamente, en el de la experiencia.

De otro modo, Deleuze devuelve el valor de la inmanencia al *sentido* y a la *expresión*, desplazando del *ego cogito* el principio de apodicticidad y de indubitabilidad trazado por Husserl, al *campo trascendental*, a partir del cual se genera y se explica lo trascendente, la conciencia y el mundo, pero no a la inversa; Es decir, la génesis no puede ser un *cogitata*, sino la efectuación de un *campo de experiencia expresado* en una multiplicidad de expresantes, independientes de la convergencia o no con la conciencia. Por eso opone “*expresión*” a “*representación*”, pues lo expresado en la proposición y en la percepción es el sentido o *acontecimiento* que las hace posible y no su doble o su sombra. El sentido *expresado* no es de la misma naturaleza de la conciencia. Dicho de otro modo, la expresión es la dimensión preindividual e impersonal de los acontecimientos, más allá de los esfuerzos de la conciencia, “*el campo trascendental –dice- es tan poco individual como personal: tan poco general como universal*”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> « Lorsque Husserl s’interroge par exemple sur le “noème perceptif” ou “sens de perception”, il le distingue à la fois de l’objet physique, du vécu psychologique, des représentations mentales et des concepts logiques [...] n’est pas une qualité dans la chose, mais un attribut qui se dit de la chose, et désignant la chose [...] le sens n’existe pas hors de la proposition » Deleuze, « troisième série » *Logique du Sens* (Paris : Les Éditions Minuit, 1969), 33. Versión en español, *Lógica del Sentido*. Traducido por Ángel Abad. (Barcelona : El bote de la Vela, 1970), p 34.

<sup>22</sup> Deleuze, “decimocuarta serie”, *Lógica del sentido*, citando a Paul Ricoeur, *Idées de Husserl* (Paris: Gallimard, 1950, 431-32). 128.

<sup>23</sup> Deleuze, “decimocuarta serie”, *Lógica del Sentido*, 130.

No podemos, pues, seguir a Husserl cuando pretende que la expresión es simplemente un doble y tiene forzosamente la misma «tesis» que lo que la recibe. Porque lo problemático, entonces, pasa a ser una tesis proposicional entre otras y la «neutralidad» recae del otro lado [...]. Parece, en cambio, que el problema, en tanto que tema o sentido expresado, posee una neutralidad que le pertenece de modo esencial, pero también que nunca es modelo ni sombra, nunca el doble de las proposiciones que lo expresan<sup>24</sup>.

Las distancias irreductibles entre Husserl y Deleuze en esta discusión, se pueden sintetizar en las dos siguientes críticas que hace este último: primero; Husserl considera al sentido común como la facultad originaria que da cuenta de la identidad del objeto con su doble en la conciencia, elevando de ese modo lo empírico trascendente al plano trascendental, ya que, piensa la génesis “*a partir de una facultad originaria de sentido común encargada de dar cuenta de la identidad del objeto «cualquiera», e incluso de una facultad de buen sentido encargada de dar cuenta del proceso de identificación de todos los objetos cualesquiera hasta el infinito*”<sup>25</sup>. Y segundo: al identificar el sentido con lo expresado por la conciencia, hace de ésta una “*esfera cerrada*” en la cual las alteridades, lo *otro* o lo *ajeno*, sólo pueden ser pensados como *cogitata* por el propio *ego*. Contrariamente, si se considera el valor inmanente del sentido, en esa misma lógica, el *noema* no puede ser más que *acontecimiento puro*, pues, “*Un noema cualquiera no es un dato cualquiera de la percepción [...] consiste en un no existir fuera de la proposición que lo expresa*”<sup>26</sup>, y esta, su expresión, no podría ser más que el efecto de ese expresado.

La opción, pues, por el *empirismo trascendental*, es una por la *génesis* y el *sentido* como *experiencias del afuera*, devenidos de un *campo de experiencia trascendental* del cual el sujeto y la conciencia también son expresiones y no sus agentes. Esta es la diferencia estructural entre un *empirismo trascendental inmanente* del modo deleuziano y otro *trascendente*, del modo husserliano. En el centro de esa diferencia se levanta la oposición entre la *Razón*, que para Husserl opera la síntesis superior de la conciencia con el mundo

---

<sup>24</sup>« Aussi ne pouvons-nous suivre Husserl lorsqu’il prétend que l’expression n’est qu’un doublé et a forcément la même « thèse » que ce qui la reçoit. Car le problématique, alors, n’est plus qu’une thèse propositionnelle parmi d’autres, et la “neutralité” retombe d’un autre côté [...] Il semble au contraire que le problème, en tant que thème ou sens exprimé, possède une neutralité qui lui appartient essentiellement, mais aussi qu’il n’est jamais modèle ni ombre, jamais le double des propositions qui l’expriment ». Deleuze « dix-septième série », 147-47. Versión español, 160.

<sup>25</sup> Deleuze, “decimocuarta serie”, *Lógica del Sentido*, 129.

<sup>26</sup> Deleuze, “tercera serie”, *Lógica del Sentido*, 34.

concordante; y el *Acontecimiento*, que afirma la determinación del campo y la indeterminación de la conciencia en una síntesis disyuntiva. En ese orden de ideas, el *Canto del Signo* remite al develamiento de las condiciones de producción y también de los efectos de ese *campo de experiencia* o *campo trascendental*; trata de interpretar lo expresado en la expresión a través de sus efectos en el proceso de individuación. Lo que *canta el signo*, es en este sentido, el *Acontecimiento*.

### **Filosofía de la Inmanencia.**

#### **1.**

En el marco del *empirismo trascendental* Deleuze precisa no sólo de un método que acerque el pensamiento a la experiencia y a las diferencias constitutivas de lo real, sino de una línea de conceptos que le permitan afirmar la expresión del Acontecimiento en los efectos de superficie. Por eso, más que un método<sup>27</sup>, será más bien una actitud del pensamiento por acceder a las condiciones concretas de esa experiencia y redescubrir lo real como un acontecimiento único, un singular trascendental, abandonando las zonas de identificación con lo trascendente. En esa búsqueda accede a lo que en la historia de la filosofía se ha denominado el *pensamiento de la inmanencia*, y desde allí trazará una ruta de aprendizajes y de apropiaciones tanto conceptuales como metodológicas para desarrollar su filosofía de la Diferencia. Para esa fundamentación en la inmanencia<sup>28</sup> se destacan tres momentos: el momento Bergson con la incorporación del tiempo como duración y como principal vector que articula pensamiento y experiencia; el momento Nietzsche con las nociones de sentido y de valor, entendiendo por aquel, el tipo de fuerza que constituye a un cuerpo o idea, y por éste, la forma como dicha fuerza se actualiza o afecta a otro cuerpo o idea; y el momento

---

<sup>27</sup> Deleuze rechaza la noción de método por ser una ruta trazada para encontrar soluciones y verdades antes de la formulación de los problemas, sin embargo, en este trabajo, para evitar el escrúpulo terminológico, se hablará de *método* y de *procedimiento* con la misma intencionalidad, y se llamará *operación* a la aplicación específica de los mismos en un problema local.

<sup>28</sup> Como es sabido, la ruta seguida por Deleuze es mucho más amplia y su punto de partida es muy anterior a Spinoza. De la filosofía griega se apoya en Lucrecio, en los atomistas y en los estoicos. Su fundamentación también considera la discusión medieval entre realistas y nominalistas, y en la filosofía moderna Hume y Leibniz son vectores definitivos.

Spinoza, con la utilización de la *expresión* como síntesis disyuntiva entre las efectuaciones del *campo* a los atributos y de los atributos a los modos. Lo que se destaca de cada uno, permite afirmar el carácter doble y serial de las efectuaciones: *pasado/presente* en Bergson, *expresado/expresión* en Spinoza, y *sentido/valor* en Nietzsche.

## 2.

El *método de la intuición* desde Bergson, es quizá, la puerta de entrada a sus demás rutas metodológicas, porque de allí desprende las *formas de problematización* que superan y se oponen a las formas de resolución tanto metafísicas como positivistas. Con la problematización bergsoniana, se supera el dualismo entre el mundo sensible y el inteligible por el de dos movimientos o duraciones: *pasado/presente*. La novedad del método radica en la búsqueda de los límites de lo real, esto es, de la articulación entre la experiencia inmediata y la duración constante que la envuelve, a través de la selección de acontecimientos y de experiencias particulares que exigen un tratamiento local de los problemas, y el desarrollo de *operaciones y de procedimientos* que se dirijan a ellos y no a las respuestas.

El epicentro del método radica, primero, en plantear los problemas en función del tiempo y no del espacio, y segundo, no considerarlos como extensiones de una imagen que los proyecta como objetos estáticos a los que siempre se accede de la misma forma. Esto es, introduce el movimiento y la duración que permiten, por un lado, advertir las mutaciones e historicidades propias del problema, y por otro, considerarlo dentro de un tiempo no histórico, en el que están dadas las condiciones de lo real: “*si la diferencia es biológica, la conciencia de la diferencia es histórica*”<sup>29</sup>. La intuición, introduce así, una división formal y fundamental del tiempo en los problemas pero indiscernible en la experiencia; se trata de dos corrientes recíprocas, una de las cuales pasa como *presente* y la otra se conserva como *pasado*, esto es, como duración constante. Con este tendido conceptual y metodológico, Deleuze explica correlativamente las nociones de lo virtual y de lo actual: un pasado virtual, duración constante y potencia del presente actual y de todo lo porvenir; y simultáneamente un presente actual, efectuación variable, creativa e indeterminada. Lo que queda por establecer es, cuáles

---

<sup>29</sup> Gilles Deleuze, “La concepción de la diferencia en Bergson” en *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*. Traducido por José Luís Pardo (Valencia: Pre-textos, 2005), 54.

son los signos de lo actual que permitan afirmar el real virtual del que son expresiones, y por qué, siguiendo a Badiou, se pueden considerar “*el canto de lo virtual*”<sup>30</sup>.

Y esto es justamente -dice Deleuze- lo angustioso del acontecimiento puro, el ser algo que acaba de pasar y que va a pasar, las dos cosas a la vez, y siempre así, sin que nunca pase cosa alguna. La x de la que sentimos que eso acaba de pasar, es el objeto del relato breve [«nouvelle» o «novela corta»]; y la x que siempre va a pasar es el objeto del «cuento». El acontecimiento puro es cuento y relato, nunca actualidad. Precisamente en este sentido decimos que los acontecimientos son signos<sup>31</sup>.

No obstante entre ambos opera una diferencia fundamental; siguiendo a Dosse<sup>32</sup>, para Bergson, la duración es un acto subjetivo, interior; en tanto para Deleuze el sujeto es un efecto de la duración, exterior. Con este quiebre, se afianza su tesis de la génesis de lo real en un afuera o campo trascendental, del cual el individuo es efecto.

### 3.

La vía spinocista de Deleuze se dirige al “*problema de la expresión*”, que es, según el autor de esa tesis doctoral, un problema no desarrollado por Spinoza en el marco de la demostraciones de la *Ética*, pues la *expresión* no es el asunto a demostrar, dice, sino que es la demostración de la inmanencia. El contexto del análisis está centrado en la cadena de definiciones, demostraciones, escolios y corolarios del libro I de la *Ética*, en la que, la *expresión*, aparece como la demostración de la efectuación de la esencia de la sustancia en los atributos; *la naturaleza expresiva de los atributos* –apunta Deleuze- *aparece como un tema fundamental en el primer libro de la Ética*, pero además advierte un segundo nivel de efectuación: el de los atributos en los modos que los expresan. Más aun, habría que considerar un tercer nivel de la efectuación en las modificaciones que expresan a estos últimos. “*En primer lugar, la sustancia se expresa en sus atributos, y cada atributo expresa*

---

<sup>30</sup> Gilles Deleuze, *La imagen tiempo, estudios sobre cine 2*, citado por Alain Badiou, *Deleuze, el Clamor del ser* (Buenos Aires: Manantial, 1997), 71.

<sup>31</sup>« Et c’est bien l’angoissant de l’événement pur, qu’il soit toujours quelque chose qui vient de se passer et qui va se passer, tout à la fois, jamais quelque chose qui se passe. Le x dont on sent que cela vient de se passer, c’est l’objet de la « nouvelle » ; et le x qui toujours va se passer, c’est l’objet du « conte ». L’événement pur est conte et nouvelle, jamais actualité. C’est en ce sens que les événements sont des signes ». Deleuze, « dixième série », *Logique du Sens*, 79. Versión español, 87.

<sup>32</sup> François Dosse, *Biografía Cruzada. G. Deleuze y F. Guattari*, Traducido por Sandra Garzonio (México: Fondo de cultura económica, 2009), 186.

*una esencia. Pero, en segundo lugar, los atributos se expresan a su vez: se expresan en los modos que de ellos dependen, y cada uno expresa una modificación*”<sup>33</sup>.

Lo expresado siempre es una constitución primera, una *genealogía* con relación a sus expresiones, o constitución segunda; pero estrictamente lo expresado en toda la cadena de expresiones es el Acontecimiento-Uno, por lo tanto la única constitución primera. La cadena de efectuaciones o de expresiones, atributos, modos y modificaciones, ya no tienen un carácter genealógico sino, en su orden, un carácter productivo y afectivo, de cosas y de afectos, respectivamente. La diferencia entre los dos caracteres estriba en que, el primero es duración constante, único *campo trascendental*, con la capacidad de crear; y el segundo constituye las infinitas variaciones de las actualizaciones, con relaciones exteriores a partir de las cuales el mundo se hace actual y plural. Esta diferencia se expone en la *formula genealógica* de Spinoza de, *la naturaleza naturante y la naturaleza naturada*.

Si se sigue sólo hasta el segundo nivel de efectuación propuesto por la lectura de Deleuze sobre la *Ética*, entonces habrá que considerar a las ideas y a los cuerpos como expresiones últimas en tanto dos formas de los modos y que contienen también la esencia de la sustancia a través de los atributos. Pero, la lectura del libro III ofrece un nuevo nivel de efectuación, según el cual, el poder de afectar de las ideas y de los cuerpos es proporcional al poder de ser afectado de los individuos, por lo que, aunque los modos conserven la *naturaleza naturante*, su expresión será nuevamente una diferencia como afección y como afecto en las sensaciones y en el pensamiento. Por ello, el último nivel no puede ser ni el de las ideas ni el de los cuerpos, sino, el de los signos y singularidades constituidos que los expresan, y siguiendo a Leibniz, habrá que «*vicediccionar*» hasta el nivel más ínfimo de efectuación. Pero lo importante no es tanto una regresión infinitesimal, sino determinar, cuál es la *entidad* más simple a partir de la cual la expresión constituye la efectuación y la individuación, que en este trabajo se ha considerado al *Signo*, no por su representación con la cosa que significa, sino porque expresa al Acontecimiento que lo encarna, para decir con Spinoza, que la idea

---

<sup>33</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducido por Horst Vogel (Barcelona: Muchnik Editores, 1996), 10.

adecuada no lo es por su correspondencia con la cosa, sino, porque es la expresión de la causa, es decir, es su síntoma y su signo.

#### 4.

De manera expresa, Deleuze también asume el «método» *genealógico* nietzscheano y sus conceptos de *sentido* y de *valor* para comprender la génesis del mundo y para interpretar la relación actual de los términos. Pero quizá, es el concepto de *perspectiva* con el que puede ser explicado tanto el método como tales categorías.

En primer lugar, Deleuze parte de la crítica de los valores en Nietzsche, en el sentido de su destitución como trascendentes primeros, o como principios de una valoración, que ha sido el lugar que la filosofía clásica y moderna les ha asignado, para restituirlos luego, como efectos de una perspectiva de valoración, o constitución genealógica valorativa de origen. De allí que el problema no es tanto qué significan los valores, sino cuál es la valoración de la que proceden. De otro modo, entiende por *Sentido* el tipo de fuerza y de valoración que aparece como sintomatología o semiología del valor. “*Nunca encontraremos el sentido de algo* –señala Deleuze por Nietzsche- *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*”<sup>34</sup>, independiente si es un fenómeno humano, uno biológico o uno físico, en todo caso, siempre se tratará de un signo.

Esta relación entre el sentido y el valor actualiza las líneas precedentes, tanto del problema del *tiempo* en Bergson como el de la *expresión* en Spinoza, pues conserva la misma lógica genealógica, tanto por su origen como por la diferencia expresada en los niveles de la efectuación. El *sentido* es la fuerza, el virtual expresado, en tanto el valor es la expresión, el signo de la fuerza que se apodera de él. Por eso “*Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual*”<sup>35</sup>, un efecto producido cuyas leyes de producción hay que descubrir, pues, “*La historia de un fenómeno es, ante todo, la historia de las fuerzas que se apoderan de él y modifican su significación*”<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*. Traducido por Carmen Artal (Barcelona: Anagrama, 1971), 10

<sup>35</sup> Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*, 10

<sup>36</sup> Dosse, *Biografía Cruzada*, 170.

La serie formada por la relación *sentido/valor* siempre tendrá un carácter genealógico, o mejor, es preciso recurrir a la genealogía de la serie para descubrir las condiciones de lo real y sus leyes de producción. Pero dicha génesis, como ya se ha indicado, no es una transferencia homogénea de términos virtuales que se actualizan concordantemente, sino que, toda efectuación es una actualización diferenciándose del origen según sus efectos y sus relaciones de superficie, y todo origen, además de diferenciarse en sus actualizaciones, se diferencia de sí mismo en relación a lo que queda sin actualizar. La “*Genealogía* –nuevamente apunta Deleuze en la lectura de Nietzsche- *quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores [...] significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor [...] quiere decir origen o nacimiento, pero también diferencia y distancia en el origen*”<sup>37</sup>.

Ya se indicó, que el concepto explicativo de esta dinámica genealógica es el *perspectivismo*, en la medida que *la fuerza* no puede ser considerada como un singular sino como plural, esto es, la fuerza sólo se concibe en relación con otras fuerzas, tanto en el origen como en su efectuación. Si la valoración, entonces, subyace como sentido del valor, se sigue que tal valoración no es una fuerza estática y única, sino, el resultado de una relación de fuerzas en el origen, por lo que el estudio genealógico e histórico de esa relación se convierte en un imperativo para descubrir las condiciones de su actualización. Por otro lado, si lo que se actualiza es ya relación, los efectos de superficie constituyen nuevas relaciones a partir del encuentro con términos y relaciones diferentes. En esa medida, el tipo de valor dependerá de la forma como se integren las fuerzas en él. Y así, como no hay una valoración estática, tampoco puede haber un efecto único, sino, una multiplicidad variable de los mismos que sólo podrán ser determinados por los tipos de fuerza en relación y por los nuevos tipos de efecto resultantes, esto es, cada actualización, como signo, lo que implica es una

---

<sup>37</sup> « Généalogie veut dire à la fois valeur de l’origine et origine des valeurs [...] signifie l’élément différentiel des valeurs dont découle leur valeur elle-même [...] veut donc dire origine ou naissance, mais aussi différence ou distance dans l’origine ». Deleuze, *Nietzsche et Philosophie* (Paris : Presses Universitaires de France, 1962), 2-3. Versión en español, 9.

heterogeneidad de puntos de vista o de perspectivas de relación de fuerzas. Zourabichvili lo plantea así:

La fuerza está siempre ligada a un surgimiento, a un proceso de actualización. La «cosa» no es solamente punto de vista, no está solamente dislocada de la diferencia de puntos de vista: ella es relación de fuerzas, porque el signo es sensación o afecto, surgimiento de un nuevo punto de vista, ejercido sobre un sujeto cualquiera<sup>38</sup>.

Si en cada caso, en cada actualización, la relación es diferente, entonces queda desplazada la pregunta estática y esencialista del «¿*Qué es?*», para abrir la interrogación hacia «¿quién?», «¿dónde?», o «¿cuál tipo de fuerza?» De esas preguntas genealógicas por la fuerza, Deleuze desprende el «método de Dramatización», con el que propone una interpretación funcional, esto es, de su génesis, de sus tipos y de su producción. En el primer y segundo caso sitúa una interpretación *artística* a partir de la cual crea las tipologías que interrogan las fuerzas desde su perspectiva activa o reactiva. En el tercer caso propone una interpretación *clínica* o sintomatológica que interroga los fenómenos a partir de las fuerzas que los producen, pero también una genealógica o *legislativa* que las evalúa en función de su valor.

El «trágico» empirismo trascendental como suelo de producción, y la intuición, la expresión y la genealogía, como *métodos* de comprensión, constituyen gran parte del arsenal conceptual y metodológico a partir del cual es posible cimentar una filosofía del acontecimiento. Este horizonte debe ser considerado, en lo que aquí sigue, como el fondo de la interpretación, un fondo que es más superficie, y una interpretación que es más la dramatización de una extraña voluntad efectuada en la serie azar/necesidad.

## II. EL HORIZONTE DE LA INTERPRETACIÓN

La imagen pensamiento y los problemas de la filosofía; pensar de otro modo, sin presupuestos; volver a pensar y el pensamiento del afuera. En este apartado se asumen esas «maneras» de la filosofía, de una filosofía de la inmanencia, como el fondo conceptual y

---

<sup>38</sup> François Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Traducido por Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 54.

metodológico en el que se despliega la relación del signo con el acontecimiento, y las condiciones que permite comprender sus efectos en la individuación. De todos modos, esas maneras de plantear otros horizontes para el pensamiento y para la filosofía, no operan como fundamentos axiomáticos, sino como encuentros y «*discurries*», como *logos* problemáticos a “medio camino”, pues, *solo se empieza a pensar hacia la mitad*.

### **La Imagen Pensamiento.**

La gran empresa filosófica de Gilles Deleuze es la construcción de una *nueva imagen del pensamiento*, que permita, en primer lugar, evidenciar la insuficiencia de lo que ha denominado la *imagen clásica o dogmática del pensamiento*; y, en segundo lugar, que permita trazar, a través de una *analítica* de las paradojas, una serie de procedimientos para la afirmación de la *inmanencia*. En otras palabras, se trata de construir un mínimo de reglas para entender las condiciones genéticas del pensamiento y de sus relaciones con lo real. Pero sin duda, el punto de inflexión de la nueva *imagen del pensamiento* con respecto a la *imagen dogmática*, gira en torno a la forma de plantear los problemas en filosofía. Desde Nietzsche se asiste a una nueva actitud del pensamiento: la *afirmación total de la vida*, más allá de los escrúpulos moralistas, la vida, como gran acontecimiento debe ser afirmada en su totalidad, y no sólo por una decisión reivindicativa del hombre, sino, porque resulta de la voluntad indomable con la cual *ella* se afirma siempre así misma. No hay pues espacio a la exclusión moral o intelectual, sino siempre una constante cópula conjuntiva que afirma en cada efecto de superficie, en la multiplicidad toda, en cada *lanzamiento de dados*, el único acontecimiento de la vida, el único lanzamiento; «y», siempre una «y» entre efecto y efecto, entre fenómeno y fenómeno, entre simulacro y simulacro.

Si la filosofía, como insiste Morey<sup>39</sup> por Deleuze, es una patología superior y el pensamiento su pathos, es porque “*puede dar visibilidad a lo más impalpable, y legitimar a aquello que*

---

<sup>39</sup> M. Morey. “Introducción” en G. Deleuze, *Diferencia y Repetición* (Barcelona: Júcar, 1988).

*el sentido común social desprecia, teme o abomina*<sup>40</sup>, a aquello que en palabras de Pelbart<sup>41</sup> constituye “las lógicas singulares”, los ritmos emergentes e insurgentes y los universos insólitos. Por eso, la afirmación debe ser definitiva; en la *nueva imagen del pensamiento*, todo se configura como real, no hay lugar para la exclusión. “*En todo hay una estética, hay una clínica y hay una ética que yo resumiría, en poquísimas palabras, como la de una cierta relación con la diferencia*”<sup>42</sup>. O si no ¿en qué consistiría pensar que no fuera ya otra cosa que crear y no simplemente resumir o legitimar los discursos dominantes? “*se trata de producir el todavía no nacido, y ya no descubrir lo ya existente*”<sup>43</sup>. El filósofo-esquizofrénico.

La afirmación total, es posible desde una *síntesis disyuntiva* que introduce la lógica de la *paradoja*, para afirmar todas las perspectivas y sentidos del problema, sustituyendo la verdad como unidad de sentido y a sus tres principios metafísicos<sup>44</sup>, por las «identidades múltiples» o «fragmentación infinita de la identidad», y, por la «absoluta conjunción de todos los entes». En consecuencia, la afirmación constante es la fuerza de la *nueva imagen del pensamiento*, la superación de la abstinencia por la tolerancia; es, empleando un concepto clásico, la *esencia* del Acontecimiento: “*transmutación de los valores o transvaloración [que] significa*

---

<sup>40</sup> Peter Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción: Nihilismo, locura y comunidad*. Traducción y notas Santiago García Navarro y Andrés Bracony (Buenos Aires: Tinta Limón ediciones, 2009), 150.

<sup>41</sup> Peter Pál Pelbart (Budapest, 1956), este Licenciado en Filosofía por la Universidad de París IV, compartió aulas en condición de estudiante con Deleuze y con el mismo Guattari en los tiempos que éste orientaba la clínica La Borde. Desde finales de la década de los ochenta, Pelbart se traslada a Brasil y se desempeña como docente de la universidad católica de San Pablo; allí, es profesor en el Departamento de Filosofía Centro de Estudios y subjetividad de la Licenciatura en Psicología clínica, y coordina la compañía teatral Ueinzz integrado por pacientes psiquiátricos del Hospital Mental. Precisamente, escribe, *Filosofía de la Deserción*, a partir de esa experiencia clínico-filosófico-teatral, con la que, a través del performance, advierte las composiciones heterogéneas y diversas de la mente y de las conductas humanas, y es en esa diversidad, en esa “crisis” de sentido, donde encuentra el sentido mismo de la existencia. Además de ese trabajo, se destacan también, *El cierre de fuera del exterior del recinto: la locura y la sinrazón* (1989), *El vértigo de un hilo. Iluminaciones* (2000), y, *En el reverso del nihilismo - cartografía de agotamiento* (2013), entre otras. Las referencias de Pelbart empleadas aquí pertenecen todas al texto referido en la cita anterior.

<sup>42</sup> Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 151.

<sup>43</sup> Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 152.

<sup>44</sup> La referencia es a los principios de la razón suficiente: identidad, semejanza, analogía y oposición; que constituyen la estructura lógica de la imagen dogmática del pensamiento.

*la afirmación en lugar de la negación, y aún más, la negación transformada en poder de afirmación, suprema metamorfosis dionisiaca*"<sup>45</sup>.

## **Los Problemas**

### **1.**

Existen al menos dos maneras de plantear un problema; una, que postula *una* extrañeza desde un enunciado o desde una empiricidad exterior al mismo; y otra que plantea una *extrañeza* desde su propia interioridad, por su génesis, por su sentido y por su potencia. Ambos planteamientos parten del *no-saber* pero sólo en apariencia, porque, el primero, el de la *extrañeza exterior*, es del tipo de la *adecuación*, en tanto la resolución ya está dada de antemano, por fuera de él, en los enunciados y en las empiricidades exteriores, las cuales, como formas conocidas, son yuxtapuestas a la dificultad y al desconocimiento que reviste el problema, para, finalmente, terminar imponiéndose a éste como respuesta adecuada, obligándolo a entrar en la esfera del reconocimiento. Es la forma también de la pregunta formulada, cuya respuesta ya está en alguna parte, en algún sujeto. El valor de este tipo de planteamiento se define por la *afirmación relativa* y la *negación absoluta*, en la medida que sólo se afirma la resolución que cumple con las condiciones lógicas y racionales de adecuación a la pregunta -no del problema-, y en consecuencia, excluye todo aquello que de antemano no contenga una respuesta exterior; un reconocimiento; y "todo aquello" que es lo que supera cualquier resolución y reconocimiento posible, es precisamente lo negado.

En ese sentido, un problema no puede ser planteado cuando ya la respuesta se conoce de antemano, como el mercachifle de feria que pregunta a los curiosos cuántas monedas tiene empuñadas en su mano; pero tampoco, como una pregunta que *a priori* excluye la posibilidad de ser pensada, y por el contrario, introduce una verdad que lo trasciende, como un antes y como un después, como quien pregunta a la conciencia *¿quién es el que piensa?* ¿Habría alguien que se rehúse a decir *Yo*?

El segundo planteamiento es del tipo de la *diferencia*, en tanto que, como singularidad genética, de sentido y de potencia, implica que su resolución, no sólo está en su interior,

---

<sup>45</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 103.

dentro de sus propios límites, sino, que consiste más en las variaciones de la interpretación según la perspectiva de su análisis, que en las respuestas posibles o dadas *de antemano*. La perspectiva, es más que un «punto de vista» de acuerdo a la posición de un intérprete; es, en otro sentido, tanto la simultaneidad de las variaciones dentro del mismo problema que entran en relación con diversas formas de afectación, como de los recortes que en cada caso *un individuo hace del problema*. “*Un problema -afirma Deleuze-, tiene unas condiciones que comportan necesariamente «signos ambiguos», o puntos aleatorios, es decir, distribuciones diversas de singularidades a las que corresponderán casos de soluciones diferentes*”<sup>46</sup>.

El valor de este tipo de problema, es la *afirmación absoluta* y la *negación relativa*, en la medida que, cada vez que sea planteado, se desprenden nuevas singularidades, nuevas formas de relación interna y de afección externa, es decir, se produce la repetición de su diferencia, y por lo cual, nada podría ser negado, sino sólo afirmado como real. Pero allí, simultáneamente, se introduce una forma de la *negación*: la de la verdad y la falsedad de la afirmación, pues lo que está en juego no es la adecuación, sino la *errancia* de la diferencia en la repetición, es decir, lo que se niega en cada caso es la repetición de lo mismo en la solución, el dogma, y lo que se afirma, es la repetición de lo mismo en el problema y la diferencia en el concepto. En el sentido ontológico no hay repetición de lo mismo como modelo-copia; ni como original-calco; sólo hay expresiones, atribuciones múltiples de un único ser; “*la univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo «sentido» de todo aquello de lo cual se dice. Aquello de lo cual se dice no es en absoluto lo mismo. Pero es el mismo para todo aquello de lo cual se dice*”<sup>47</sup>.

El problema como, *diferencia/afirmación*, representa la potencia del pensamiento, esto es, *el pensar*; por eso la afirmación siempre es doble; por un lado, se afirma la potencia, que siempre estará en exceso con respecto a la afirmación particular; pero no es un exceso como “*nada*” o como “*sin-sentido*”; sino, como aquello que no puede ser pensado todavía; y por otro, porque afirma la diferencia en la universalidad del problema y en la singularidad de la

---

<sup>46</sup> Deleuze, “decimosexta serie”, *Lógica del sentido*, 149-50 34.

<sup>47</sup> Deleuze, “vigésimoquinta serie”, *Lógica del sentido*, 229.

afirmación, lo que implica pensar siempre, en perspectiva, una novedad: *Pensar es crear*. En estos términos, el problema es un punto de partida cada vez que sea pensado, aun así, como potencia, ya esté planteado de una vez y para siempre, ya esté afirmado totalmente; por tanto, el acto de pensar siempre parte en medio del camino, es un pensamiento que inicia “*hacia la mitad*”.

Hemos vivido mucho tiempo con una concepción energética del movimiento: un punto de apoyo o una fuente de movimiento. Carreras, lanzamiento de peso, etc.: se trataba de esfuerzo, de resistencia, siempre con un punto de origen, con una palanca. Pero vemos que hoy el movimiento se define cada vez menos mediante un punto de apoyo. Todos los deportes nuevos —el surfing, el windsurfing, el ala-delta— se basan en la inserción en una ondulación preexistente. Ya no hay un origen como punto de partida, sino un modo de ponerse en órbita. Se trata fundamentalmente de situarse en el movimiento de una gran ola, de una columna de aire ascendente, de «colocarse entre», y no ya de ser el origen de un esfuerzo.<sup>48</sup>

En esta observación, el *sin-sentido* adquiere un nuevo *valor*: ya no puede ser el correlato del *No-Ser* ni de la nada, sino la afirmación de lo que no puede ser afirmado empíricamente, un trascendental que subyace y serpentea en el problema, aquello que lo lanza a la experiencia del pensar, que lo hace *afirmable* aunque no pueda ser afirmado todavía. Esto es, *su potencia*, su “genitalidad”, en el conjunto de relaciones no pensables ni enunciables aún que articulan la estructura informe donde todo hace pie. ¿Existe un “cuándo” para que el *sin-sentido* pueda ser pensable y enunciable? Como potencia de la afirmación, el *sin-sentido* se desprende a pedazos, sin dejar de desprenderse nunca, actualizándose en acontecimientos singulares y diferenciales, esto es, mutando en sentido sin dejar de ser nunca la potencia del pensar. Esta condición paradójica de la doble afirmación permite una renovación de las categorías que la definen, pues, es preciso plantear la *afirmación absoluta* y la *negación relativa*, en términos de *juego*, entendiéndolo, como el gran y único lanzamiento ontológico de la diferencia, y como la sucesión de lanzamientos en series diversas cada vez<sup>49</sup>. Por eso se ha hablado ya de

---

<sup>48</sup> Gilles Deleuze, “Filosofía”, en *Conversaciones 1972-1990*. Traducido por José Luís Pardo (Valencia: Pre-Textos, 1996), 168.

<sup>49</sup> La síntesis que presenta Dosse en cuanto a esta ontología es clarificadora. El acontecimiento genético, ontológico es el problema como único lanzamiento de los dados; la singularidad son cada uno de los puntos que se distribuyen en las caras de los dados, y las preguntas son los dados cuyo imperativo o formulación consiste en lanzarlos. Por último, las ideas constituyen las combinaciones problemáticas que resultan de cada lanzamiento. Dosse. *Biografía Cruzada*, 198.

*errancia*, del modo como en cada repetición, afirmación o lanzamiento, lo que insiste de un lado a otro, es la diferencia.

La afirmación, como afirmación de la diferencia, es producida por la positividad del problema, como posición diferencial; la afirmación múltiple es generada por la multiplicidad problemática. Corresponde a la esencia de la afirmación ser en sí misma múltiple, y afirmar la diferencia. En cuanto a lo negativo, es sólo la sombra del problema sobre las afirmaciones producidas; al lado de la afirmación, la negación se comporta como un doble impotente; pero que es, a la vez, la manifestación de otra potencia, la del problema eficaz y persistente.<sup>50</sup>

Cuando Deleuze afirma, pues, que, los problemas hay que considerarlos, “*no como datos (data), sino como objetividades ideales suficientes*”<sup>51</sup>, porque, “*no están completamente hechos, sino que deben ser constituidos e investidos en campos simbólicos que les son propios*”<sup>52</sup>, se refiere, sin duda, a su afirmación positiva, que implica, plantearlos por sus condiciones intrínsecas de existencia real; esto es, por su insistencia, continuidad y duración; por el hecho de ser productivos y genéticos, porque rehúsan ser reducidos a una *verdad a priori* o a un objeto de reconocimiento; porque están constituidos por oscuridades y lagunas no representables; porque en cada caso articulan puntos singulares y producen combinaciones de ideas problemáticas diferentes; porque, en fin, constituyen una vasta estructura no pensable más que por sus fases de actualización. ¿Cuánto puede ser afirmado con él, cuántas cosas inauditas, cuántos rostros del subsuelo? Y contrariamente ¿cuántos son negados y excluidos por el fetiche de los presupuestos y por el dogma del reconocimiento?

---

<sup>50</sup> « L'affirmation, comme affirmation de différence, est produite par la positivité du problème, comme position différentielle ; l'affirmation multiple est engendrée par la multiplicité problématique. Il appartient à l'essence de l'affirmation d'être en elle-même multiple, et d'affirmer la différence. Quant au négatif, il est seulement l'ombre du problème sur les affirmations produites : à côté de l'affirmation, la négation se tient comme un double impuissant, mais qui témoigne pour une autre puissance, celle du problème efficace et persistant » Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris : Presses Universitaires de France, 1968), 343. Versión español por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece (Buenos Aires : Amorrortu, 2009), 396.

<sup>51</sup> Esa noción de problema, constante en toda su obra, Deleuze la recupera también de Henri Bergson, y la selecciona de *La pensée et le mouvant*, 31 ed. En la compilación *Memoria y Vida*: “en filosofía [...], se trata de encontrar el problema y por tanto de plantearlo, más aún que resolverlo [...] el descubrimiento se basa en lo que ya existe, actual o virtualmente, por tanto, seguro de llegar antes o después”. (Madrid: Alianza editorial, 1977), 23.

<sup>52</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 243.

## 2.

Afirmar el *problema* es afirmar lo *real*, que se define por su continuidad, por su indivisibilidad y por su carácter genético. ¿Quién o qué ha prescrito semejante imperativo? Para iniciar, dos vías: la *perturbación* y la *creación*. La primera de ellas es efecto de superficie, y se manifiesta en la discontinuidad, en la sucesión y en la heterogeneidad de acontecimientos, como expresión de una *duración constante*, determinante y perturbadora. Decir “*manifestación*” y “*expresión*”, no implica establecer una relación causal como la que se deriva de una sustancia con relación a sus accidentes; de manera diferente, lo que se indica es que, el *problema* como *duración constante*, sólo puede ser aprehendido por las diferencias de número y de modo que lo expresan; esto es, por sus singularidades, combinaciones, desviaciones y discontinuidades. La teoría del *clinamen* en Epicuro aporta una revelación de principio a partir de la cual se puede comprender esta relación. En primer lugar, por *duración constante* ha de entenderse el movimiento como “*determinación original de la dirección del movimiento del átomo*”<sup>53</sup>, pero no como pre-determinación de los efectos de los “*choques atómicos*”, los cuales, conservan en cada caso la independencia del encuentro, del lanzamiento o de la caída; por otro lado, y en consecuencia, la efectuación de la duración, “lo indeterminado” como acontecimiento singular, aparece en cada caso, distinto, heterogéneo, discontinuo, por lo que no es portadora ni de un “destino”, ni de una imagen primera, sino de una “*potencia de lo diverso*”. Ahora, la diferencia está en el centro de la determinación original, la mueve, la define: es el único determinante, por ello no puede confundirse con lo diverso o con lo indeterminado, sino que es aquello por lo cual lo dado se da como diverso. La diferencia, no se puede relegar al ámbito de la diversidad fenoménica.

el clinamen manifiesta [...] la pluralidad irreductible de las causas en un todo [...] es la determinación del encuentro entre series causales, donde cada serie causal está constituida por el movimiento de un átomo y conserva en el encuentro su plena independencia [...] Potencia de lo diverso y de su producción, pero también potencia de reproducción de lo diverso [...] «La heterogeneidad de lo diverso forma una especie de vitalismo de los gérmenes, pero la semejanza de lo diverso forma a su vez una especie de panteísmo de las madres»<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Deleuze, “apéndice II”, *Lógica del sentido*, 341.

<sup>54</sup> « le clinamen manifeste [...] c’est-à-dire la pluralité irréductible des causes ou des séries causales, l’impossibilité de réunir les causes en un tout. En effet, le clinamen est la détermination de la rencontre ente séries causales, chaque série causale, étant constituée par le mouvement d’un atome et

Esto no implica, empero, que la realidad del problema sea explicable por fuera de él, a partir de sus actualizaciones, por ejemplo, o a partir de las “partes” visibles o audibles, como si, en lo indeterminado estuviera contenida toda la determinación. Esto sería igual a afirmar –si fuera ello posible- que la suma de todas las discontinuidades arroja como resultado la *duración constante*. Contrario a ello, la afirmación del problema no sólo afirma la diversidad, sino, incluso, lo que no puede ser enunciado, ni resuelto, ni determinado todavía, pues el problema no es un campo de enunciados y de empiricidades posibles, sino, y sobre todo, un campo de determinaciones, de potencias, y de no-saber. En esos términos, la *perturbación* no correspondería al estudio de un sistema complejo desconocido a través de uno simple conocido, de referencia y externo<sup>55</sup>, lo cual es equiparable a la forma del reconocimiento. En otro sentido, la *perturbación* es una cualidad interna del problema, es su “naturaleza”, que se hace pensable, parcialmente, en las discontinuidades y sucesiones de superficie, la cuales, son expresiones igualmente de la *perturbación*, en tanto, sus efectos y sus relaciones de superficie dependerán siempre de una selección en perspectiva.

### 3.

La *creación* es el segundo imperativo de la afirmación del problema. Ya la ruta está trazada. Un problema, como estructura *perturbada*, está constituido por intensidades nómadas, puntos singulares y por relaciones aleatorias de combinación entre ellos; el concepto más cercano es el de caos pues sugiere la imposibilidad de un acceso articulado a sus profundidades y la incapacidad de dividir su *duración constante*. Pero, es precisamente su movimiento, su insistencia como *perturbación*, lo que arroja la multiplicidad de variaciones y de relaciones individuantes que permiten ser seleccionadas y pensadas -desviación y mutación de sus propias intensidades-. ¿Quién se “percató” de ello? La mosca, la anémona, la bestia, el

---

conservant dans la rencontre sa pleine indépendance [...] L'hétérogénéité du divers forme une sorte de vitalisme des germes, mais la ressemblance du divers lui-même, une sorte de panthéisme des mères » Deleuze, « Appendice II » *Logique du Sens*, 312-14. Versión español, 344-5.

<sup>55</sup> Se trata de una dislocación de sentido y de procedimiento de la *teoría de las perturbaciones* de Möller-Plesset y de Rayleigh y Schrödinger. Esta «perversión» del concepto es precisa para no caer en la “Ilusión natural” según la cual, se calcan “los problemas sobre las proposiciones que se suponen preexistente, opiniones lógicas, teoremas geométricos, ecuaciones algebraicas, hipótesis físicas, juicios trascendentales”. Deleuze. *Diferencia y Repetición*, 247.

pensamiento. Un “percatarse” sin más intención que la selección necesaria que hace un organismo para crearse e individuarse simultáneamente. Pero este acto de creación es primero y primario, pues, la perturbación seleccionada no hace más que insistir y esculpir con un salvaje golpeteo entre las ideas y los cuerpos. No obstante hay una *creación* superior, *un singular* de superficie. *Alguien* que traza y recorre las geografías y los límites del pensamiento, de la sensibilidad, de la imaginación y de la memoria. *Alguien* que experimenta la desviación creando el concepto o hendiendo la palabra, o creando el color a partir de cualquier punto y perspectiva imperceptible; o la música, distribuyendo ritmos, velocidades y silencios; aún más, creando la memoria desgajando del olvido un signo. *Alguien*, que tras cada lanzamiento de los dados sobre la superficie de una mesa, puede leer y mezclar las combinaciones para crear una noción, una nueva ruta de pensamiento: un pensamiento terrenal, un individuo cuya individuación es crearse en tanto acepta y vive el acontecimiento, un *alguien* más astuto pero sin la temeridad de domeñar el caos y más modesto sin la pretensión de gobernar la altura.

En la profundidad sólo ha encontrado mezclas horribles; en el cielo, el vacío o incluso monstruos celestes que doblaban los infernales. Pero es el pacificador y el artífice de la tierra, e incluso holla la superficie de las aguas; sube o baja a la superficie por todos los medios; [...] Ya no hay Dionisos al fondo, ni Apolo arriba, sino el Hércules de las superficies, en su doble lucha contra la profundidad y la altura: todo el pensamiento reorientado, nueva geografía<sup>56</sup>.

*Crear*, pues, tiene la doble dirección de afirmar el problema, el único problema, y de seleccionar una desviación, hacerla pensable, visible, audible, imaginable; hacer recortes desde una perspectiva, ahondar su mutación y su multiplicidad, y recomenzar siempre una vez más, seleccionar y recortar nuevamente; repetir el encuentro con la diferencia. La única

---

<sup>56</sup>« Dans la profondeur il n’a trouvé que les affreux mélanges ; dans le ciel il n’a trouvé que le vide, ou même des monstres célestes qui doublaient les infernaux. Mais il est le pacificateur et l’arpenteur de la terre, il foule même la surface des eaux. Il remonte ou redescend à la surface par tous les moyens [...] Non plus Dionysos au fond, ni Apollon là-haut, mais l’Hercule des surfaces, dans sa double lutte contre la profondeur et la hauteur : toute la pensée ré-orientée, nouvelle géographie » Deleuze, « Dix-huitième série » *Logique du Sens*, 157. Versión en español, 170.

intencionalidad en este nivel superior, es la acción del crear, del afirmar y del seleccionar; lo que se escapa a ella es el encuentro, la combinación que “caerá”, desviación sinuosa de la superficie, aparición necesaria y azarosa del acontecimiento. Crear al igual que pensar es una acción de *selección* y de *composición*: con la primera afirma lo seleccionado como presente, así como lo no seleccionado como *multiverso*”. Con la segunda, se captan las diferencias en un momento dado del tiempo, pero que no agota las múltiples formas posibles de composición, que comparten la misma potencia con las singularidades no seleccionadas por ese individuo ni en ese momento. “*La meta suprema de la ontología de Deleuze consiste, por su parte, en concebir a la selección sin negación y a la composición sin identidad ni contradicción*”<sup>57</sup>.

### **Pensar de Otro Modo.**

#### **1.**

Foucault introduce esa provocación *-penser autrement*<sup>58</sup>-, pero más como una necesidad, como una tarea de liberación del pensamiento, de sí mismo, “*de lo que piensa en silencio*”. Tarea que resulta ser más ardua que clara, pues no se trata de pensar un objeto nuevo ni una nueva materia, sino, de pensar de un nuevo modo, de establecer una nueva manera de relación entre el pensamiento y su propio silencio, pero también, de la relación de ese silencio con el mundo. Según este autor, Deleuze transita por esa novedad, dice, “*Se ha producido un fulgor que llevará el nombre de Deleuze. Es posible un pensamiento nuevo, de nuevo es posible el pensamiento. Está ahí, en los textos de Deleuze, saltarán, danzante, ante nosotros, entre nosotros*”<sup>59</sup>. Por silencio, deberá entenderse entonces, siguiendo al autor de rizoma, lo que aún no ha sido pensado, o lo que ha quedado sin representación en medio de lo representado: la diferencia; bien, porque ha sido negada por los postulados de la razón suficiente, o bien,

---

<sup>57</sup> Moisés Barroso Ramos, “Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze”, en *Humanidades y ciencias sociales* (Tenerife: Soportes audiovisuales e informáticos, universidad de la laguna, 2005-06), IV. <ftp://hermes.bbt.ull.es/ccssyhum/cs224.pdf> (Consultado, 24 de agosto de 2012).

<sup>58</sup> La expresión es más foucaultiana: *penser autrement*; dice, “Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo”. Michel Foucault, “*El uso de los placeres*” en *la Historia de la sexualidad*, (Madrid: vol. 1, Ediciones siglo XXI, 1984), 12. Así como en, M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Traducido por Francisco. Monge (Barcelona: Ed. Anagrama, 1992), 39.

<sup>59</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*. 39.

porque revestida por la dificultad de ser pensada, no se deja atrapar por estas mismas categorías -identidad, semejanza, analogía y oposición-. Por eso, *pensar de otro modo* para Deleuze, es dar el salto de la imagen clásica del pensamiento a “la” *nueva imagen-pensamiento*, paradójicamente, que carece de imagen, por lo que se trata mejor de dar el salto hacia un *pensamiento sin imagen*; una suerte de salto al vacío, “*hacia las cosas inauditas*”; que provoque una ruptura violenta con la estabilidad que ofrece la imagen dogmática de la razón y con la familiaridad tranquilizadora del reconocimiento.

Pero *salto y ruptura* no constituyen un retorno al caos, sino, un procedimiento para instaurar nuevas reglas, “*Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos –dice- Sólo pedimos que nuestras ideas se concatenen de acuerdo con un mínimo de reglas constantes*”<sup>60</sup>. No hay allí una apuesta caprichosa, sino, la insistencia de una pregunta y de un problema no *resuelto* de la filosofía: *qué significa pensar y cuáles son las condiciones del pensamiento*. Y bien, ¿acaso ya no ha sido pensado ello e incluso respondido?<sup>61</sup> A lo que puede contrapreguntarse ¿lo que se ha hecho hasta ahora, acaso, no ha sido más bien repetir un supuesto imaginario, una representación estrecha y fantasmal, derivada más de una imaginación desenfrenada que de una sensatez intelectual? Por ello, más que ocupar la pregunta con nuevas respuestas, lo propio es vaciarla de las que ya la llenan; abrirle mejor un espacio vacío, liso, des-organizado, para que la pregunta hable desde su propio silencio, desde su oscuridad distinta de toda certeza, desde su propia e intempestiva incompletud.

*Pensar de otro modo*, no es pues la novedad de lo pensado, sino la condición misma de pensar, por eso hay que apurarlo, provocarlo en sus límites y con sus propias destrezas, al pensamiento, y acaso no dependa de un deseo, sino de aquello que permite desearlo, es decir, de las propias *intensidades* del pensar. Se trata entonces de *operaciones* y de *procedimientos* del propio pensamiento, no para pensar bien ni mejor, como si se tratara de un método, sino para *aprender a pensar de una nueva manera*. Deleuze observa en este campo, tres

---

<sup>60</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la Filosofía?* Traducido por Thomas Kauf (Barcelona: Anagrama, 1993), 202.

<sup>61</sup> Por la lógica aristotélica, el realismo cartesiano, la crítica kantiana y la dialéctica hegeliana, respuestas que Deleuze denuncia como cómo dogmáticas en el capítulo tres de *Diferencia y Repetición*.

procedimientos que bien pueden articularse a esta pretensión: *pensar sin presupuestos, volver, y, la creación de conceptos.*

## 2.

*Pensar sin presupuestos* no es una negación, sino la afirmación positiva de un problema. Su realidad es la voz para la pregunta de lo que *significa pensar*, pero de ningún modo la voz para una respuesta, ni para un concepto u opinión. La denuncia de Deleuze, por la fórmula: “*todo el mundo sabe –por naturaleza- lo que significa pensar*”<sup>62</sup>, se entiende, porque, ¿qué puede significar “saber” sino poner al principio aquello que está al final y que además es deseado de ese modo, como una verdad irrefutable, una representación artificiosa que aleja al pensamiento del vértigo de la pregunta y del abismo de su silencio, que de paso, lo usurpa de la exigencia del pensar, y que de otro modo calma el miedo? La negación de los problemas, contenida en esa fórmula, se desprende de las filosofías cuyo punto de partida son los presupuestos objetivos e implícitos, toda vez que, un concepto o una opinión primera, en lugar de plantear problemas, dibujan círculos en el aire y formulan de antemano afirmaciones resolutivas que ya están fundadas; y que, por otro lado, convierten lo fundado en fundamento de todo lo real, excluyendo la diferencia, aquello que no se deja representar, aquello que se rehúsa a ser contenido por algún concepto general y a ser reconocido por una opinión *natural*.

Hay por ahí –escribe Chestov-, en alguna parte, en los subterráneos, miserables seres, enfermos, anormales, castigados de la suerte que, en el raptó de su furia impotente, llegan a los extremos límites de la negación [...] Las verdades del género de las que aparecieran a los ojos del hombre subterráneo son tales, en virtud de su origen mismo, que se las puede enunciar, pero que no es necesario, que es hasta imposible hacer de ellas verdades válidas para todos los casos y para todos. Ni siquiera el que las ha descubierto [Dostoievski] puede tomar posesión de ellas.<sup>63</sup>

El punto de partida entonces, para *pensar sin presupuestos* es la afirmación de la *Diferencia*. Por tanto, la filosofía no comienza con un concepto ni con una opinión fundante, con un saber

---

<sup>62</sup> Esa discusión es análoga a la de Chestov, cuando confronta en *La lucha contra las evidencias* el no-saber de los sabios sobre lo qué es la vida y la muerte, con la extraña claridad de los hombres comunes, que “saben, de nacimiento, distinguir bien la vida de la muerte”. La referencia a los sabios es a Eurípides cuando afirma “Quién sabe, puede que la vida sea la muerte, y la muerte, la vida”, y al Sócrates de Platón. Lev Chestov, *La Revelaciones de la Muerte* (Buenos Aires: Ed. Sur, 1938), 9-10.

<sup>63</sup> Chestov, *La Revelaciones de la Muerte*. 20.

ya, sabido de antemano, sino, y contrariamente, con la insistencia de una *dificultad de derecho* de lo que significa y de la experiencia del pensar, esto es, comienza con un no-saber todavía, o con lo que Deleuze denomina, la *necedad*<sup>64</sup>. Pero, tampoco podría objetarse, que el *no-saber todavía*, que la *necedad*, tendiera a convertirse algún día en un saber *propiamente de algo*, como si el fin del problema fuera la resolución absoluta por línea evolutiva en alguna forma de la verdad. Lo verdadero en Deleuze no es el hallazgo de una verdad trascendente, o de tal objeto encontrado al final del camino, lo *verdadero es la búsqueda* misma, *le Recherche*, una, que presta siempre oídos a la única voz que pregunta, una, que violenta al pensamiento y exagera al unísono todas los sentidos y todas las facultades.

Aquí hay una serie que exige un detenimiento: *voz/pregunta*, que sin caer en la “ilusión” de la interrogación<sup>65</sup>, ni de ningún modo, confundirse con los presupuestos o postulados fundantes, contiene la dificultad insistente de pensar, la repetición del no-saber, la potencia desdoblada de la *necedad*. ¿De quién es la voz si es que puede atribuírsele a un particular? Tal vez al Eurípides y al Sócrates de Chestov, e incluso, podría extenderse al autor del *Guardador de rebaños*. Pero la voz escapa a la propiedad de un nombre, siempre es más grande que la palabra más grande y más pequeña que la palabra más chica, es la repetición insistente de una diferencia sin concepto: el *Grito* de Edvard Munch o el *canto de la cabra*. Acaso, “*el verdadero loquendum, lo que no puede ser dicho en el uso empírico, aunque no puede ser sino dicho en el uso trascendente*”<sup>66</sup>, uno tal, que trastorna las evidencias e introduce el desorden en los espíritus<sup>67</sup>, a lo que había que llamar mejor *verbum perverse*, o, *el sermo ipsius*:

---

<sup>64</sup> Deleuze. *Diferencia y Repetición*. 231.

<sup>65</sup> La interrogación como “agente de ilusión” es insuficiente porque “siempre se calca sobre sobre respuestas que se pueden dar, probables o posibles”. Deleuze. *Diferencia y Repetición*. 240. Es el doble de una proposición “que se supone preexistente, que puede o debe servir de respuesta”. 239. Aunque siempre conlleva una ventaja: la respuesta abre una nueva vía, 240.

<sup>66</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 237.

<sup>67</sup> Chestov, *Las revelaciones de la muerte*, 11.

Alguien que no se deja representar, pero que tampoco quiere representar cualquier cosa [...] un singular lleno de mala voluntad que no llega a pensar, ni en la naturaleza ni en el concepto. Sólo él no tiene presupuestos. Sólo él comienza efectivamente y repite efectivamente<sup>68</sup>.

Esta serie *voz/pregunta* es análoga, sino la misma a, *pensamiento/problema*, una misma serie con dos rostros, uno que rehúye toda representación, y el otro, que clama y afirma insistentemente su diferencia. No es entonces, lo claro y lo distinto, postulado del reconocimiento y de la representación, sino lo oscuro y la diferencia de origen el verdadero comienzo, no en tanto dado, sino, en tanto potencia del pensamiento, el no-saber, la necesidad. El problema, es llegar a «*pensar algo*», pues, “*lo que el pensamiento está llamado a pensar es su hundimiento central, su fisura, su propio «no poder» natural que se confunde con su mayor potencia*”<sup>69</sup>. Así, sin principio ni fin, pensar sin presupuestos, se trata siempre de recomenzar a pensar, que no tiene otro inicio, más que a partir del encuentro con un signo que fuerza a pensar al pensamiento de un súbito asalto, a medio camino entre su propia génesis y su desdoblamiento; No se comienza fundando, sino en una universal desfundación (*effondement*), señala Zourabichvili<sup>70</sup>; y añade, “*Si el pensamiento fracasa necesariamente en apoderarse de su comienzo, es quizá porque comenzar no depende de él*”<sup>71</sup>; acaso pueda enunciarlo cuando acepte como Busquets que ha sido atravesado por el acontecimiento, del cual, las heridas<sup>72</sup> son sus signos; pero si esa aceptación no le fuera dada, si no tuviera la holgura suficiente para mirar más allá, entonces, podrá aceptar al menos, que siempre se piensa hacia la mitad.

### 3.

Pensar nuevamente, *Volver*. Hay una tarea inaudita allí, insistente: asomarse otra vez y ver donde otros se han desplomado, tal, y como los “*horribles trabajadores*” de las *Cartas del vidente*.

---

<sup>68</sup> « Quelqu’un qui ne se laisse pas représenter, mais qui ne veut pas davantage représenter quoi que ce soit [...] un singulier plein de mauvaise volonté, qui n’arrive pas à penser, ni dans la nature ni dans le concept. Lui seul est sans pré-supposés. Lui seul commence effectivement, et répète effectivement » Deleuze *Différence et Répétition*, 171. Versión en español, 203.

<sup>69</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 226.

<sup>70</sup> Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, 26

<sup>71</sup> Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, 27.

<sup>72</sup> Deleuze, “vigésimoprimer serie”, *Lógica del sentido*, 189.

El poeta se hace vidente por un largo, inmenso y razonado desarreglo de todos los sentidos. Todas las formas de amor, de sufrimiento, de locura; busca por sí mismo, agota en sí todos los venenos, para no quedarse sino con sus quintaesencias. Inefable tortura en la que necesita de toda la fe, de toda la fuerza sobrehumana, por la que se convierte entre todos en el enfermo grave, el gran criminal, el gran maldito, — ¡y el supremo Sabio! — ¡Porque alcanza lo desconocido! ¡Porque se ha cultivado el alma, ya rica, más que ningún otro! Alcanza lo desconocido y, aunque, enloquecido, acabará perdiendo la inteligencia de sus visiones, ¡no dejaría de haberlas visto! Que reviente saltando hacia cosas inauditas o inenabrigables: ya vendrán otros horribles trabajadores; empezarán a partir de los horizontes en que el otro se haya desplomado<sup>73</sup>.

En el volver se experimenta una extraña repetición, un eco cuyo desdoblamiento en el vacío en lugar de desvanecerse se incrementa hasta el grito, y alcanza siempre un tono nuevo. Rimbaud emprendió ese “salto hacia las cosas inauditas, con el desarreglo de todos los sentidos”, y vio; y quizá por ello él es crucial para la nueva poesía, para *ver de otro modo*; como, según Chestov, también vio Dostoiewski, y por ello también es crucial para una nueva moral.

Dostoiewski ha sido uno de los que auténticamente poseyeron esa doble visión. ¿Cuándo le ocurrió, pues, la visita del Ángel de la Muerte? [...] Vamos internándonos en el dominio de lo antinatural, de lo eternamente fantástico por excelencia, y si en ese dominio queremos entrever alguna cosa precisamos renunciar a todos los métodos, a todos los procedimientos que hasta ahora conferían a nuestras verdades, a nuestro conocimiento, una certidumbre, una garantía. Es posible que un sacrificio más importante aún se exija de nosotros. Será, tal vez, menester, que nos dispongamos a admitir que la certidumbre no es el predicado de la verdad o, para decirlo mejor, que la certidumbre no tiene con la verdad absolutamente nada en común<sup>74</sup>.

Pero, cuando se trata del pensar ¿qué significa volver y para qué? No se trata de un “volver” otra vez, como quien regresa a verificar una acción, como el escéptico de Bergson<sup>75</sup>, ni volver a un lugar, para quedarse. Se trata de un volver que reviste momentos diferentes aunque quizá, contenidos en un único momento de creación. Un volver por ejemplo, la cabeza, de un lado a otro como Caeiro, por la calle, y ver lo nuevo cada vez, como si la mirada inventara al mundo.

---

<sup>73</sup> Rimbaud, Arthur, “Cartas del Vidente”; segunda carta a Paul Demeny. Charleville, 15 de mayo 1871, *Iluminaciones* (Madrid: Hipeiron, 1995).

<sup>74</sup> Chestov, *Las revelaciones de la muerte*, 13.

<sup>75</sup> Deleuze, *Henri Bergson Memoria y Vida*, 26.

Mi mirar es nítido como un girasol./ Tengo la costumbre de andar por los caminos/ Mirando para la derecha y para la izquierda./ Y de vez en cuando mirando para atrás.../ Y lo que veo a cada instante/ Es aquello que nunca había visto./ Y sé dar por eso dar con generosidad.../ Sé tener el pasmo esencial/ que tiene un niño sí, al nacer./ notará que nació de veras.../ Me siento nacido a cada instante/ Para la eterna novedad del Mundo<sup>76</sup>.

O un volver como búsqueda, como quien siempre busca, sabueso y arqueólogo de un crimen y de una ciudad desconocida, y que va hallando sólo indicios y fragmentos con los que no puede armar más que nuevas búsquedas, propias, quizá, de todos los crímenes y de todas las ruinas del mundo. Búsqueda en todos los signos para recobrar como Proust, no los objetos ni las palabras, sino las hendiduras y los vacíos entre ellas. O, finalmente, un volver como el “ir” del jugador, un nuevamente lanzar los dados, y tras cada lanzamiento una nueva serie, una nueva opción, una nueva manera de componerse y de descifrar el mundo.

Volver, se trata de un procedimiento; *volver sobre el propio pensamiento*; volver a pensar cada vez, recomenzar siempre, en primer lugar, porque este movimiento es el inicio del pensar que consiste en volver sobre sí, sobre su propia imagen, aunque no lo pensado todavía; y en segundo lugar, para recuperar lo que dejó supuesto, lo olvidado, lo no explícito, lo no pensado. Por eso, ese volver no puede confundirse con la reflexión, pues esta se dirige a lo ya pensado, y describe tan sólo una repetición poblada de conceptos y de opiniones, de empiricidades y experiencias cerradas sobre sí mismas. El volver, como recomenzar, en cambio, es una condición intrínseca del pensamiento que le permite el encuentro consigo mismo, con su propio problema, con su propio silencio; y es en esa novedad, en el encuentro con lo no pensado todavía, cuando alcanza un máximo de potencia que equipara pensamiento y creación. El “*pensamiento es creación y no voluntad de verdad*”, dice Deleuze.

Lo que define el movimiento infinito [del pensar] es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si «volverse hacia...» es el movimiento hacia lo verdadero, ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? [...] lo verdadero sobre el plano sólo puede ser definido por un «volverse hacia...» o «hacia lo que se vuelve el pensamiento»; pero no disponemos así de ningún concepto de verdad<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Alberto Caeiro, “El guardador de rebaños II” en *Poemas de Alberto Caeiro*. Traducido por Pablo del Barco (Madrid: Visor, 1984), 35-6.

<sup>77</sup> Deleuze-Guattari, *Qué es la Filosofía*, 42-3.

Ahora bien, nada garantiza que en ese volver del pensamiento sobre sí, se produzca “un pensado”, pues no solamente el pensamiento escapa fácilmente a ser atrapado por sí mismo, sino, y más aún, todo aquello que pretenda arrancarse del silencio: una imagen, un concepto, o un signo. Deleuze, en *Qué es la Filosofía*, cuando acerca este procedimiento tanto a la filosofía, como al arte y a la ciencia, señala estos dos movimientos del volver, el primero, en el que se destituyen todos los presupuestos para penetrar el propio pensamiento; y el segundo, en el que se retorna con *un pensado*; dice,

La filosofía, la ciencia y el arte quieren que desgarramos el firmamento y que nos sumerjamos en el caos. Sólo a este precio venceremos. El filósofo, el científico y el artista parecen regresar del país de los muertos. Lo que el filósofo trae del caos son unas variaciones que permanecen infinitas<sup>78</sup>.

Pero si se quiere, en ese texto, es mucho más prometedor que en *Pintura, el concepto de diagrama*; pues allí, por lo menos, cada uno ha traído algo de esa tierra indómita: el filósofo variaciones, el científico, variables, y el artista, variedades. En *Pintura*, en cambio, no promete una victoria; siguiendo a Cézanne, y apropiándose de sus dos momentos del pintar, dice:

En el acto de pintar existe el momento del caos, luego el momento de la catástrofe, y algo sale de allí, del caos-catástrofe: el color. ¡Cuando sale! Una vez más, no se excluye que nada salga de allí, no es seguro, no está dado de antemano<sup>79</sup>.

Sin embargo, en los dos textos se presume el volver del pensamiento como movimiento doble, de vaivén, estableciendo una diferencia noológica entre el pensar como devenir y como potencia del pensamiento, como “catástrofe”; y éste, como lo que está por pensar, ya silencio, ya hendidura, ya caos. En el límite de su encuentro, esto es, en su máxima potencia, cuando ya la razón ha sido reventada y la representación se ha hecho trizas, un *bastardo* se levanta del subsuelo, un nuevo crío sin otro fundamento que la violencia del pensar y sin la paternidad sustituta de los presupuestos: un creado, una creación, una idea.

---

<sup>78</sup> Deleuze- Guattari, *Qué es la Filosofía*, 203.

<sup>79</sup> Gilles Deleuze, *Pintura, el concepto de diagrama* Traducido por equipo editorial Cactus. (Buenos Aires: Cactus, 2007), 38.

## 4.

La *creación de conceptos* es el tercer procedimiento propuesto para aprender a pensar de una *nueva manera*, que sin embargo constituye, según Deleuze, la tarea central de la filosofía; el valor de esta creación, no reside en sumar nuevos conceptos a la extensa lista de los que ha producido la filosofía, y en el sentido relativo, de que algún día se volverán viejos y desahuciados como algunos de esa tradición, que pareciera que hoy, ya no explicaran nada. En esa lógica, la filosofía ha visto “morir” los conceptos que un día otros crearon y que ahora parecen insuficientes para pensar los problemas; tal suerte parecen haber corrido los conceptos clásicos de *esencia, substancia, accidente*; y el pensamiento contemporáneo ya ha firmado también el acta de defunción de otros como *conciencia, sujeto y verdad*. Y desde luego, no se objeta, que la nueva perspectiva con la que se abordan los problemas, declara la insubsistencia de ciertos conceptos que un día fueron útiles como el de *suprasensibilidad* para pensar un mundo en oposición al sensible, o de otros como el “yo” que aunque útiles, siempre mintieron.

En otra dirección, la *creación de conceptos* está ligada a la necesidad de una nueva comprensión del origen, no de un nuevo problema sino de la misma y única afirmación del problema. La novedad en filosofía no es una última época ni un puntal histórico, sino, la diferencia en la comprensión de lo mismo. Bien dice Deleuze recurriendo a Nietzsche:

Cuando Nietzsche distingue la creación de los valores nuevos y el reconocimiento de los valores establecidos, esa distinción no debe, ciertamente, ser comprendida en el sentido de una relativización histórica, como si los valores establecidos hubieran sido nuevos en su época y los nuevos sólo necesitaran tiempo para establecerse. Se trata, en verdad, de una diferencia formal y de naturaleza: lo nuevo sigue siendo siempre nuevo, con su potencia de comienzo y de recomienzo, como lo establecido lo estaba desde el inicio [...] Lo que se establece con lo nuevo no es propiamente lo nuevo. Pues lo propio de lo nuevo, o sea la diferencia, es solicitar al pensamiento fuerzas que no son, ni hoy ni mañana, las del reconocimiento<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup>« Quand Nietzsche distingue la création des valeurs nouvelles et la récoognition des valeurs établies, cette distinction ne doit, certes, pas être comprise d'une manière relative historique, comme si les valeurs établies avaient été nouvelles en leur temps pour s'établir. Il s'agit en vérité d'une différence formelle et de nature, et le nouveau reste pour toujours nouveau, dans sa puissance de commencement et de recommencement, comme l'établi était établi dès le début [...] Ce qui s'établit dans le nouveau n'est précisément pas le nouveau. Car le propre du nouveau, c'est-à-dire la différence, est de solliciter

Por eso, quizás, no se trate solo de un nombre: *sujeto, conciencia, signo*, sino, de una nueva manera de pensarlo, o mejor, de construirlo. Y esta construcción es posible por la inmanencia misma del problema al que remite, aunque ni por extensión ni por atribución pueda cubrirlo, siempre será un (-1) con relación al (1) del problema. Incluso, tal concepto deberá constituirse y componerse con otros que por proximidad incrementen su potencia y su capacidad; no obstante, algo queda por fuera de sus límites y también vacíos en sus junturas. Por eso el concepto no se agota ni agota al problema, siempre exigirá una nueva noción, una nueva perspectiva, una ambición nueva que permita intuir ese otro territorio no nombrado, no pensado, y que sin embargo subsiste, insiste en él como una sombra. Se entiende mejor así la verdad como *Recherche*, no como respuesta ni concepto primero o último, sino como búsqueda ardiente del acontecimiento en todos los signos. ¡Ah, debilidad! Cómo asomarse por todas las ventanas al mismo tiempo y al unísono de una misma voz poder decir, con una sola palabra, la totalidad del paisaje y del afuera; y cómo saber, siempre y en cada momento donde se encuentra el anillo que pasa de mano en mano ante los ojos cerrados del testigo de Lacan. Por ello, es preciso siempre, la creación de un concepto nuevo o componenda de ellos; un concepto es una perspectiva, un *Signo* es una perspectiva del *Acontecimiento*.

### **El Pensamiento del Afuera<sup>81</sup>**

«*Ya no creemos en un todo como interioridad del pensamiento, abierto inclusive; creemos en una fuerza del afuera que penetra, nos agarra y atrae hacia sí*»<sup>82</sup>.

El problema de la filosofía planteado por Deleuze es: “*Afirmar la relación exterior entre el pensamiento y lo verdadero*”<sup>83</sup>. No obstante, allí mismo, denuncia cómo, dicha relación, ha sido pensada dentro de una imagen dogmática del pensamiento, toda vez, que la considera como una necesidad que tiene el pensamiento por la verdad, derivándose de ello, por un lado,

---

dans la pensée des forces qui ne sont pas celles de la reconnaissance ». Deleuze, *Différence et Répétition*, 177. Versión en español, 210.

<sup>81</sup> Esta expresión es retomada también por Foucault en *El pensamiento del afuera*. (Valencia: Pretextos, 1989), desde Maurice Blanchot en *La escritura del desastre* (Caracas: Monte Ávila editores, 1990).

<sup>82</sup> Gilles Deleuze, *Imagen tiempo, estudios sobre cine 2*. Traducido por Irene Agoff (Barcelona: Paidós, 1986), 280.

<sup>83</sup> Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, 14.

la creencia en un pensamiento natural y necesario, la reducción de lo verdadero a un modelo *a priori* de reconocimiento, y finalmente, la pretensión de un fundamento para la misma a la manera de un comienzo. El problema no radica entonces en tal afirmación, sino, en determinar “aquello” que permite afirmar que existe esa relación y cuáles son sus condiciones, para lo cual es preciso desplegar los conceptos involucrados y advertir sus puntos de contacto. “*El problema que se plantea es el de la capacidad del pensamiento para afirmar el afuera y el de las condiciones de esta afirmación*”<sup>84</sup>.

En primer lugar, es preciso distinguir entre el *afuera* y la *exterioridad*. El *afuera* son las fuerzas que constituyen singularidades sobre las cuales se construyen los enunciados y las visibilidades. Pero, enunciados y visibilidades son exteriores entre sí, cada término, actualiza un *afuera* diferente al modo del otro.

el enunciado es la curva que une puntos singulares, es decir, que efectúa o actualiza relaciones de fuerzas [...] Pero, los propios puntos singulares, con sus relaciones de fuerzas, todavía no son un enunciado: son el *afuera* del enunciado al que este puede ser extrañamente semejante y casi idéntico. Las visibilidades, por su parte, [...] son exteriores al enunciado, pero no constituyen en modo alguno su *afuera*<sup>85</sup>.

Esto indica que toda relación entre términos es exterior, es decir, que no existe ninguna correspondencia de principio, por ejemplo, entre *las palabras y las cosas* o entre el pensamiento y la verdad, pero, cada uno de ellos, así como su relación, son efectos de un *afuera* que los precede, los envuelve y lo encuentra, esto es, del *Acontecimiento* que ya ha empezado. Así, el *afuera* aparece como *necesidad* o como *necesario*, no en cuanto causa trascendente sino en tanto condición para la efectuación de fuerzas y singularidades que atraviesan los enunciados y las empiricidades. La relación es necesariamente exterior entre ellos, se da en los límites de un encuentro a partir de las superficies de contacto, esto es, es pura relación de efectos. Pero la necesidad del *afuera* no lo es *necesariamente* del encuentro, lo que introduce, una nueva diferencia entre un modo *interior* del *afuera* y uno *exterior*. Uno exterior, que como actualización no es necesario ni precisa un sentido, que bien puede ser

---

<sup>84</sup> Zourabichvili, *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*, 15.

<sup>85</sup> Deleuze, *Foucault*. Traducido por José Vásquez Pérez (Barcelona: Paidós, 1987), 108.

hoy aquí o nunca, efectuarse de tal o cual modo o de tal o cual otro; y uno interior libre, potencia absoluta, que bien puede ser tenido como causa o como destino, según el tratamiento de cada uno de esos términos, como indica Deleuze:

la libertad queda a salvo de dos maneras complementarias: una vez en la interioridad del destino como trabazón de las causas; una segunda vez en la exterioridad de los acontecimientos, como trabazón de los efectos. Por esto, los estoicos pueden oponer destino y necesidad. Los epicúreos operan otra separación de la causalidad, que también funda la libertad: conservan la homogeneidad de la causa efecto, pero dividen la causalidad en series atómicas cuya independencia respectiva queda garantizada por el clinamen, que no es destino sin necesidad, sino causalidad sin destino<sup>86</sup>.

El afuera es, en ese sentido, la matriz envolvente de lo interior y de lo exterior, se implica, se pliega, y se expande y se desarrolla en los términos de un devenir topológico. Pone en contacto las singularidades que sólo aparecen en la superficie; esto es, no supone lo extenso, ni lo profundo, sino que es una topología de límite, allí, plegada en un solo punto de contacto en el que cercanía y lejanía se abrazan, y en el que, interior y exterior confunden sus alientos. Siguiendo a Simondon, por Deleuze, *“Todo el contenido del espacio interior está topológicamente en contacto con el contenido del espacio exterior sobre los límites de lo vivo”*<sup>87</sup>. Esta función biológica, háptica, no es ajena a la dinámica del pensamiento; éste, cuyo verdadero comienzo solo es posible en la relación con el afuera del cual extrae su necesidad de pensar, de igual modo, se repliega sobre su propio límite, sobre su propia cercanía y potencia de pensar, y se despliega hacia los límites de una exterioridad, en una azarosa dirección de lo que aún le es ajeno, pero de lo que puede ser pensado. El afuera es su matriz, lo que lo afirma y lo que puede ser afirmado en un encuentro, pero también, la condición de toda afirmación; es por un lado orilla y por el otro vacío donde se despliega el pensamiento, el escenario de la necesidad y del azar.

---

<sup>86</sup> « la liberté est sauvée de deux façons complémentaires : une fois dans l'intériorité du destin comme liaison des causes, une autre fois dans l'extériorité des événements comme lien des effets. Ce pourquoi les Stoïciens peuvent opposer destin et nécessité. Les Epicuriens opèrent un autre clivage de la causalité, qui fonde aussi la liberté : ils conservent l'homogénéité de la cause et de l'effet, mais découpent la causalité d'près des séries atomiques dont l'indépendance respectivo est garantie par le clinamen – non plus destin sans nécessité, mais causalité sans destin ». Deleuze, « Deuxième série », *Logique du Sens*, 15-16. Versión en español, 16.

<sup>87</sup> Deleuze, “decimoquinta serie”, *Lógica del sentido*, 137.

Nos encontramos, de repente, ante una hiancia [...] pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, desde el momento en que es objeto de la mirada, sus certidumbres inmediatas<sup>88</sup>.

El pensamiento del afuera es la condición para *pensar de otro modo* en el sentido que, antepone al pensamiento no la verdad, sino lo que aún está por pensar, aquello que le es ajeno, su diferencia, y que no obstante es la que configura las singularidades, los encuentros y los contactos entre ella y él. Con el afuera se anulan los presupuestos y el pensamiento queda en silencio, queda abocado y abierto en el límite entre su propia potencia y la de los barruntamientos de un encuentro nuevo cada vez. Por ello, la *nueva imagen del pensamiento* no está precedida por una lógica del reconocimiento ni por una trascendencia fundante, sino siempre, por nuevos vacíos, por nuevos contactos y por nuevas relaciones, para lo cual es preciso habérselas en cada caso, con devenires y mutaciones, con asaltos y con indeterminaciones. Y el pensamiento está presa de ello, carente de un presupuesto que lo salvaguarde de la novedad; por eso su acción, pensar, no puede ser otra que crear.

No basta decir, entonces, que el mundo está poblado de signos, que éstos son su constitución mínima, sino, cómo, a partir de su encuentro, esto es, de toparse con ellos por lo límites, se efectúan nuevas ideas, nuevas sensaciones, se configuran nuevas singularidades, que no sería otra cosa que la actualización y afirmación del *Acontecimiento*, del mismo clamor en la diferencia, y del mismo expresado en la multiplicidad de la expresión. ¿Qué puede ser un individuo, un hombre o una conciencia, sino una composición selectiva por fuera de su propia intención, que lo constituye y lo esculpe, que le otorga el habla y el deseo, que lo atraviesa y le da qué pensar? ¿No es pues, ese individuo, ese hombre y esa conciencia, un escenario donde se dramatiza el acontecimiento, esto es, donde se *performan* las ideas, las sensaciones, las imágenes y las voces? Eso es finalmente lo que debe emprenderse en cada una de las líneas que siguen en este *Canto del Signo*.

---

<sup>88</sup> Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, 16.

## SEGUNDO CAPÍTULO CAMPO GENÉTICO, ANÁLISIS SERIAL, ACONTECIMIENTO

I. Estructura. II. Análisis Serial. III. Campo Genético. IV. El Acontecimiento

### I. ESTRUCTURA

*“La estructura es ritmo [...] concatenación de figuras que componen y descomponen sus relaciones”<sup>89</sup>.*

#### 1.

Cuán ruda resulta hoy la expresión de “Estructura” signada por la fijación, por el determinismo, y por una especie de “régimen del terror”. Y tal vez resulte insuficiente afirmar que ella es una vida, una tremenda animalidad de donde proceden todas las demás vidas, e incluso, todos los vicios y todas las virtudes, pues esta, debe ser entendida como *campo de experiencia* o *campo trascendental*, donde tiene lugar la producción de lo real y las condiciones genéticas de esa producción; producción-creación incesante y de reglas siempre por descubrir, que señalan la tarea de la ciencia, de la psicología, de la filosofía, y sobre todo, de la necesidad. Por eso, no puede decirse que la estructura esté totalmente dada, pre-dada, sino que, aunque posee una pre-existencia lógica, formal, su dinamismo consiste en producirse siempre, en ser coetánea a lo real que produce, simultáneamente ontológica, virtualmente, siempre, genealógica.

Hay pues un primer creado y simultáneo a su creación, el sentido mismo de la creación y el efecto que produce en el mundo: el *Acontecimiento*. Decir *primero* no resulta de la afirmación de un fundamento ni de un ordinal, sino de su coexistencia eterna en el tiempo, como *Aión*. El Acontecimiento es la fuerza y el sentido que distribuye la experiencia del campo en todos los indeterminados de superficie, efectúa el campo de mil maneras, en múltiples acontecimientos incorpóreos que atraviesan raudos el espacio y el tiempo donde todo se configura, se mezcla y se individua. Por ello, *campo* y *acontecimiento*, sin poderse confundir como unidad rocosa, tampoco pueden separarse como génesis, como creación, y como movimiento. El *campo de experiencia* es, en ese orden, un campo de producción de sentido,

---

<sup>89</sup> Deleuze, *La imagen tiempo, estudios sobre cine 2*, 224.

y es en ese orden, como se expondrá la noción de estructura en este capítulo, en primer lugar, como *campo de producción de sentido*, y en segundo lugar, como *distribución paradójica del sentido*. Cada una de estas nociones se considerará como conjuntos seriales, por lo que su presentación implica una exploración de la serialización como constitución estructurante del campo y del método de análisis serial como comprensión de su funcionalidad, en la cual, el estudio de las paradoja es estrictamente necesario.

## 2.

El conjunto serial, *campo de producción de sentido*, se compone de los términos: *campo/producción/sentido*; que igualmente deben ser considerados como *series* por la composición y formas de expresión a que dan lugar y en las que se deriva cada una. En primer lugar, en la *Estructura* se entiende por *Campo* un dominio territorial donde tiene lugar una diversidad de relaciones entre elementos que obtienen de él su designación, su rol, su posición y su sentido; dichos elementos no son otros más que los que constituyen potencialmente al pensamiento y a la experiencia, y que precisan siempre de un suelo y de unas coordenadas en donde ser-reales, por dónde moverse y cómo efectuarse. Por eso el campo siempre será de carácter *topológico*. Una imagen recurrente y simple para representar esta idea es la del tablero de ajedrez. Es claro, cada pieza del juego, adquiere los atributos de nombre, desplazamiento, función y jerarquía que el campo le confiere, pues, en ausencia de éste, ¿qué más podría ser un alfil, o un peón o una reina?

Pero este ejemplo no satisface la noción de *Campo* que puede colegirse de la propuesta deleuziana, pues, en primer lugar, en el tablero, las atribuciones a los elementos y a sus movimientos están predeterminados, no pueden ser ni efectuarse potencialmente de ninguna otra manera, como por determinación sólo puede hacerlo el alfil o la torre o el caballo. En esa medida, el campo carecería de su poder creativo, y en su lugar, ya todo estaría ontológicamente predado. Pero la insuficiencia de la imagen de este *recurso* está, sobre todo, en que dicho dominio o campo, no es del orden de la extensión, ya que no es localizable ni medible; es un espacio estructural, *inextenso, pre-extensivo*<sup>90</sup> que antecede lógicamente a sus

---

<sup>90</sup> Gilles Deleuze, “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” en *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*. Traducido por José Luís Pardo (Valencia: Pre-Textos, 2005), 227.

elementos aunque coexiste ontológicamente con ellos. Esto quiere decir, que el campo está más en las atribuciones conferidas a los elementos, que en una plataforma empírica o abstractivamente predeterminada, y son esas atribuciones las portadoras de la designación, posición, rol y jerarquía de aquellos, pero también, de la potencia de la novedad, en tanto, los efectos del campo en los elementos no están determinados por una imagen primera, sino, que son también desprendimientos aleatorios que dependen de las relaciones de superficie que se establecen entre ellos. Esta afirmación se puede sostener a partir de dos ideas, primero, la condición *virtual* del campo, y segundo, la concepción *lisa* del espacio.

La condición *virtual* del campo indica por un lado una noción de tiempo, y por otro, una de valoración. Se supone en ella el tiempo, pues sugiere una instancia anterior o previa con respecto a la actualización de sus elementos, en la fórmula clásica, lo virtual antecede lo actual. Pero esta determinación lo que produciría es una relación de identidad y semejanza común entre lo virtual y lo actual, como si no hubiese nada más que pensar y que experimentar, como si aquel hubiese llegado a su última verdad y la experiencia a su máxima completud. Y es que la antelación de lo virtual no supone un pasado cronológico, como si fuera un antes empíricamente dado y lo actual un después como futuro. Por el contrario, el encuentro entre lo virtual y lo actual tiene lugar en un presente vivo en el que coexisten, simultáneamente, el pasado y el futuro. Si la «idea» es el actual del pensamiento, se entiende su simultaneidad con respecto al pensamiento pensante y al pensamiento pensado, en una suerte de desdoblamiento formal del acontecimiento universal del pensar y de repliegue de todos los tiempos en el acontecimiento particular de la idea. ¿No es este elemento quien expresa al campo en los propios términos de su expresión material y formal? Pues, no puede haber una idea sin esas atribuciones, es decir, que no sea la expresión de un pensamiento o dominio territorial X, al tiempo que de la potencia del *pensar*; así como el alfil y el peón expresan la atribución del campo que se construye simultáneamente a su posición, a su rol y a sus desplazamientos. Pero hay algo más, así la idea constituya una síntesis atribuida, no implica ello que de antemano ya se sabe lo que será la idea -o la experiencia-, pues potencia no es identidad, ni actualidad es copia de un modelo. Por tanto el alfil, o el caballo como

predeterminación, tienen la potencia atribuida de ser otra cosa, de adquirir otra identidad, que no encuentra su igual en ningún modelo dado *a priori*.

Con relación a la *valoración*, lo virtual conserva el sentido de *fuerza o potencia*, más del modo nietzscheano que aristotélico, pues, por un lado, lo *virtual es ya real*, y no potencia en espera ni posibilidad de un real predado mecánica o intuitivamente; y por otro, es un virtual que no se agota en las actualizaciones, o en los valores, que en lugar de estar atribuidos por un principio de identidad, lo están por el de la diferencia. El primer caso se explica por la relación con el tiempo que se acaba de exponer, y el segundo se explica cuando se entiende el campo virtual como una noción de infinitas posibilidades de relación y de actualización; por lo que cada elemento o actual es una expresión singular del expresado.

Lo que se actualiza –dice Deleuze– son tales o cuales relaciones, tales o cuales valores de esas relaciones, tal o cual reparto de singularidades; otras se actualizan en otro lugar o en otro tiempo. No hay una lengua total que encarne todos lo Fonemas y Relaciones fonológicas posibles [...] No hay sociedad total, sino que cada forma social encarna ciertos elementos, ciertas relaciones y valores de producción<sup>91</sup>.

Ahora, las actualizaciones no son accidentes de una sustancia o potencia virtual que se puedan definir por su identidad, semejanza, oposición o analogía con ella, pues, como campo virtual, carece de representación y de imagen, y sólo su realidad se patentiza en las actualizaciones múltiples que sin modelo, son siempre libres y diferenciadas, son acontecimientos. No obstante, no hay una oposición entre estructura y acontecimiento, como no la hay entre lo virtual y lo actual; todo acontecimiento, todo actual, encuentra su expresión en ese campo X donde se producen, allí está el registro de su historicidad y de su realidad, siempre como potencia, como una fuerza X que los atribuye de un sentido.

### 3.

Volvamos a la ilustración del juego de ajedrez, pero esta vez confrontándolo con el juego de *go*, tal y como lo hace Deleuze en el *Tratado de nomadología*<sup>92</sup>. En el ajedrez, finalmente,

---

<sup>91</sup> Deleuze, *Islas desiertas y otros textos*, 223.

<sup>92</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Tratado de nomadología: la máquina de guerra” en *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vázquez Pérez (Valencia: Pre-textos, 2002), 360.

las piezas se distribuyen en un *espacio cerrado*, tratando de ocupar un máximo de casillas con un mínimo de ellas, dirigiéndose de un punto a otro según su función y movimiento intrínseco a su naturaleza, y con puntos de salida y de llegada determinados. La guerra del Estado, en términos del juego de ajedrez, es una guerra *institucionalizada, regulada, codificada. Es una semiología*<sup>93</sup>.

El go es el juego de la *máquina de guerra*. En él, las piezas son indiferenciadas, carecen de identidad, su *función anónima puede ser individual, colectiva o en tercera persona*. Se dice: “*Él avanza*”. El guerrero de la *máquina de guerra* sustituye las dualidades e integra sus acciones en un mismo *devenir: niño-mujer-hombre-animal-guerrero*. No es un soldado de estado, no está subjetivado y carece de propiedades intrínsecas: sólo de situación. Una pieza de go solo tiene exterioridad, con funciones de inserción, situación, como *bordear, rodear, romper*, pero no establece relaciones con las piezas rivales. Un solo peón puede aniquilar “*sincrónicamente toda una constelación*”, mientras uno de ajedrez no, o solo puede hacerlo de *manera diacrónica*<sup>94</sup>. Los guerreros de la máquina de guerra “*Llegan como el destino, sin causa, sin respeto, sin pretexto [...] No se entiende cómo han llegado hasta la capital, sin embargo, ahí están, y cada mañana diríase que su número aumenta*”<sup>95</sup>.

El go, es una guerra sin *línea de combate* y sin enfrentamiento: *pura estrategia*. El *espacio de distribución* es *abierto*: se trata de ocuparlo, de poder surgir en cualquier punto. Su movimiento es *perpetuo*, sin meta ni destino, sin salida ni llegada. *Nomadismo* súbito que se mueve en un *espacio liso*<sup>96</sup>; hay una determinación sí pero difuminada en la intempestividad del movimiento, del recorrido y del efecto; determinación que no es fijación sino precisamente la génesis y la marca de la indeterminación: puro *Acontecimiento*. Ahora estamos mucho más lejos del estatismo de la guerra del Estado, que es también la guerra del

---

<sup>93</sup> El párrafo acude a la paráfrasis y casi a la literalidad del “*Tratado de nomadología: la máquina de guerra*”, pero se omiten las comillas por la forma fragmentada en que ese recurso es empleado. Para mayor claridad, los conceptos centrales tomados del autor están escritos con letra *cursiva*. *Mil Mesetas*, 361.

<sup>94</sup> La misma aclaración de la nota anterior, 361.

<sup>95</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, citando a Luc de Heusch en *Le roi ivre ou l’Etat*, 361.

<sup>96</sup> Este concepto, *espacio liso*, se desarrollará más adelante, en la “meseta” “1440: Lo liso y lo estriado” de *Mil Mesetas*, 483.

Estructuralismo a secas, sin movimiento, y de la guerra de la fenomenología, lineal; el ajedrez como juego ciencia, queda reducido a un terrible juego de niños: elementos predeterminados por nociones justas, aleccionantes, productivas, moralizantes; piezas ordenadas en un espacio marcado por lo mismo, por la semejanza, por la analogía, sin poder producir novedad alguna y sin ser producidos como novedad distinta. Allí, se diría, que el *campo de experiencia* es estructuralmente anterior, no sólo de manera lógica sino ontológica, como un programa de estado, como un plan de Dios. El go, por el contrario, es la guerra persistente del *Acontecimiento*, el juego de la crueldad que atribuye a las piezas de la libertad de movimiento y de expresión; estructuralismo creativo, diríase, como *panta rei*, inevitablemente productivo, inapelablemente distinto, rehuendo siempre ser atrapado por la prevención vigilante del Estado y de la institución dogmática de la filosofía; rehuendo la identidad, el reconocimiento y la representación.

Las ideas de la filosofía son ante todo piezas de un juego de go; hay una potencia virtual que las produce: el pensar como acontecimiento del pensamiento/campo, pero de un pensar sin saber aun lo que va a ser pensado, y sólo la idea es el pasado-futuro en el presente eterno del acontecimiento. Hay todo de intempestividad en ello, de una rebeldía irreductible a cualquier estructura histórica de la filosofía; los problemas, inmanentes e insistentes atribuyen a la idea de esa actualidad que los constituye. Por ello no se precisa establecer conexiones lógicas entre ellas, como sí, haciéndolo, emergiera una verdad oculta. Se trata más bien de hacer composiciones cuyo sentido es simultáneo a lo pensado, al trazo mismo del acontecimiento del pensar; una operación genealógica que pliega en cada idea la creación de toda la filosofía. Del mismo modo que el lienzo no contiene de antemano lo que el pintor pintará, sino, que su extensión se irá haciendo simultánea a la composición, al trazo, a la *subida del color*. Por ello se trata del arte supremo de la creación: pensar como pintar, como componer, como asaltar la ciudad por sorpresa, en cualquier tiempo y por cualquier flanco, durante todos los días del mundo.

#### 4.

La concepción *lisa* del campo debe ser entendida tanto por relación como por oposición a la concepción *estriada* del espacio, en el marco de las formas de operación del pensamiento y

de los modelos de distribución de las ideas. Sin duda, en ambos casos, *forma y modelo*, resultan muy útiles para afianzar esta exposición sobre la noción particular que la estructura obtiene en este trabajo, como *campo de experiencias*, y sobre el conjunto y tipo de relaciones a las que da lugar. El espacio estriado encuentra en el anterior ejemplo del tablero de ajedrez su mejor referente, aunque Deleuze lo entiende, en uno de sus modos, como tejido. Más allá del símil espacial, este tipo de espacio responde a la noción más tradicional de estructura, en la que puede concebirse una *imagen dogmática del pensamiento*, por las características de sedentariedad, fijación y estratificación. Un espacio estriado:

En primer lugar, está constituido por dos tipos de elementos paralelos: en el caso más sencillo, unos son verticales, otros horizontales, y los dos se entrecruzan, se cruzan perpendicularmente. En segundo lugar, los dos tipos de elementos no tienen la misma función; unos son fijos, y los otros móviles, pasando por encima y por debajo de los fijos [...] En tercer lugar, un espacio estriado de este tipo está necesariamente delimitado, cerrado al menos por un lado.<sup>97</sup>.

Contrariamente, un espacio *liso*, “*es infinito por derecho, abierto o ilimitado en todas las direcciones; no tiene derecho ni revés, ni centro; no asigna fijos y móviles, sino que más bien distribuye una variación continua*”<sup>98</sup>; es decir, sugiere siempre el nomadismo, desde luego, del movimiento y de las ideas, abriendo el sentido y la posibilidad de una nueva imagen del pensamiento, desestratificada. Con esos argumentos Deleuze refiere el espacio estriado al espacio propio o instaurado por el aparato de Estado, en tanto, el liso, es el espacio de la *máquina de guerra*, de las intempestividades del juego de *go*. Pero, como, “*los dos espacios sólo existen de hecho gracias a las combinaciones entre ambos*”, implica esto que el espacio *liso* insiste como una intensidad en el estriado, se desdobla desde él, se desestratifica en él, le abre *hiencias* en las junturas de su organización molar; instaura una lucha por no ser reducido nuevamente a la estratificación del cuerpo organizado del pensamiento, de la

---

<sup>97</sup> « D’abord, il est constitué par deux sortes d’éléments parallèles : au plus simple, les uns verticaux, les autres horizontaux, et tous s’entrecroisent, se croisent perpendiculairement. En second lieu, les deux sortes d’éléments n’ont pas la même fonction ; les uns sont fixes, et les autres mobiles, passant dessus et dessous les fixes [...] En troisième lieu, un tel espace strié est nécessairement délimité, fermé sur un côté au moins » Deleuze-Guattari. « Le lisse et le strié », *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (Paris : Les Éditions de Minuit, 1980). 593. Versión en español, Mil Mesetas, 484.

<sup>98</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 485.

lengua, de la sociedad o del estado. En esa medida, si la estructura es un *campo de producción de sentido*, lo es en las dos formas de su espacialidad, de un sentido molar y predeterminado bajo un modelo platónico, así como de un sentido relativo a la distribución aleatoria de los términos atribuidos por el nomadismo: perspectivismo, declinación y molecularidad. Esta última disposición, no obedece, empero, a una suposición del movimiento y de la configuración de las ideas sobre ese *plano de pensamiento*, de otro modo, responde más a las reglas de las efectuaciones de superficie que constituyen las perspectivas de un encuentro, por eso, “[lo] *liso es un nomos, mientras que lo estriado siempre tiene un logos*”<sup>99</sup>. El siguiente símil de Mil Mesetas, entre lo liso y lo estriado, resume con creces la idea planteada, sobre la concepción, tipología y función de la estructura de la que aquí se habla.

Más significativa aún sería la distinción entre el bordado, con su tema o motivo central, y el patchwork, con su pieza a pieza, sus añadidos de tela sucesivos infinitos. Evidentemente, el bordado puede ser extraordinariamente complejo, en sus variables y sus constantes, sus fijos y sus móviles. El patchwork puede presentar a su vez equivalentes de temas, de simetrías, de resonancia que lo acercan al bordado. Ahora bien, en el patchwork el espacio no está constituido de la misma manera que en el bordado: no hay centro; un motivo de base (block) está compuesto de un único elemento; la repetición de este elemento libera valores exclusivamente rítmicos, que se distinguen de las armonías del bordado (especialmente en el *crasy patchwork* que ajusta piezas de talla, forma y color variables, y que juega con la textura de las telas)<sup>100</sup>.

## 5.

La segunda serie de la Estructura es que, además de ser *campo/topos virtual*, es también *campo de producción*, es decir, tiene una condición genética y originaria, que, siguiendo los símiles de Deleuze “*es el subsuelo de todas las tierras de la realidad y de todos los cielos de*

<sup>99</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 486.

<sup>100</sup> « Mais plus significative serait la distinction de la broderie, avec son thème ou motif central, et du patchwork, avec son bout-à-bout, ses ajouts de tissu successifs infinis. Certes, la broderie peut être extraordinairement complexe, dans ses variables et ses constantes, ses fixes et ses mobiles. Le *patchwork* de son côté peut présenter des équivalents de thèmes, de symétries, de résonance qui le rapprochent de la broderie. Reste que l’espace n’y est pas du tout constitué de la même manière : il n’y a pas de centre ; un motif de base (*block*) y est composé d’un élément unique : le retour de cet élément libère des valeurs uniquement rythmiques, qui se distinguent des harmonies de la broderie (notamment dans le *crasy patchwork* qui ajuste des morceaux de taille, de forme et de couleur variables, et qui joue de la *texture* des tissus) ». Deleuze-Guattari, *Mille Plateaux*, 594-5. Versión en español, 485.

*la imaginación*”<sup>101</sup>, sin el cual nada podría ni ser determinado ni efectuarse; pero que al mismo tiempo es *expresivo y creativo*.

Los términos derivados de esta serie son *creación/producción* de la *realidad actual* y de la *multiplicidad*, sin que, ese campo genético/creativo pueda confundirse con ninguna de sus actualizaciones, sino, por el contrario, siempre diferenciándose de ellas. Esta condición la expresa Deleuze en lo que denomina las “*leyes de la diferenciación*”, y que presenta de la siguiente manera: la estructura como virtualidad es “aún” indiferenciada (*indifferenciée*), aunque sea distinta (*differentiée*). Cuando ésta se encarna en un actual entonces deja de ser indiferenciada y se diferencia (*différencient*) en “otra cosa”, al mismo tiempo que, lo que de suyo se ha actualizado la conduce a diferenciarse de sí misma (*différencier*). A este proceso Deleuze lo denomina “*différen (t/c) iation*”, esto es, actualizarse la estructura, o algo de ella, parcialmente en las cosas /t/, y diferenciarse ella misma, abandonar parcialmente la indiferenciación /c/<sup>102</sup>. Lo que indica que siempre queda algo “oscuro” en la estructura, un territorio indiferenciado sin actualizar y sin diferenciación, pero que es finalmente, quien dota de movimiento y de sentido a la estructura, lo que permite su efectuación de superficie.

Esta serie de funcionamiento ontológico propone tres problemas particulares para la comprensión de la forma estructural; primero, la relación estructura-superficie; segundo, la composición serial de la estructura; y tercero, el movimiento de *transición* entre las series. Para el primer y segundo problemas, Deleuze sustituye a la manera estoica, la relación vertical de profundidad con la que se representa un fondo estructural y se diferencia de una superficie como efecto, por el de una *figura* “horizontal” entre estructura-superficie, o mejor, toda la serie, es una relación de superficie, un lado a lado, en la que los efectos pululan en esa planicie serial y coextensiva, de un lado a otro en un “devenir loco”, sin que pueda atribuírseles una *causa justa*, sino más bien el movimiento, y la potencia del acontecimiento. Este, “devenir loco e ilimitado”, “*ya no es un fondo que resuena, sube a la superficie de las cosas, y deviene impasible. Ya no se trata de simulacros que ocultan en el fondo y se insinúan*

---

<sup>101</sup> Deleuze, *Islas desiertas y otros textos*, 225.

<sup>102</sup> Deleuze, *Islas desiertas y otros textos*, 234.

*por todas partes, sino de efectos que se manifiestan y actúan en su lugar*<sup>103</sup>. En otras palabras, el campo no es la conciencia o fondo determinado, pero tampoco un sin-fondo o abismo indiferenciado, es ante todo, superficie; dice, “*El campo trascendental real está constituido por esta topología de superficie, por estas singularidades nómadas, impersonales y preindividuales*”<sup>104</sup>.

Ahora, dicho devenir supone algo así como una *transición* entre las series, que permita el movimiento de *différen(t/c)iation*, pero también de un elemento que la “*pone en marcha*”. A este elemento Deleuze lo llama “casilla vacía”, que es precisamente lo que queda sin significar en la estructura, el vacío que no obstante constituye también la sombra de la actualización. “*El elemento que pone la máquina en movimiento no tiene en sí sentido, y por ello puede recibir cualquiera, y su función consiste en colmar el hueco entre el significante y el significado*”<sup>105</sup>. Por ello, Deleuze recurre más a la literatura y al arte de vanguardia que a la ciencia en tanto le permite *imaginar* la estructura y *crear* el sentido, antes de coparlo con predeterminaciones legales, ya que, la operación estructuralista consiste en producir sentido a partir del vacío que determina a los efectos de superficie, esto es, al conjunto de singularidades preindividuales e impersonales, como si aquel fuera siempre su perpetua infraestructura. En otras palabras, y continuando con las relaciones del juego, no se trata de colmar espacios significados, llenos de sentido, como lo haría la pieza del ajedrez, sino de ocupar posiciones vacías, para producir nuevos sentidos, para tomar por asalto una estructura fija, sin *différen(t/c)iation*.

Debe reiterarse entonces, que no existe una relación de sucesión entre lo virtual y lo actual a la manera de causa y de efecto, sino más bien de coexistencia y simultaneidad. Podría seguirse mejor la aproximación que hace Deleuze a la “*causalidad metonímica*” de J. A.

---

<sup>103</sup> « Le devenir-fou, le devenir-illimité n’est plus un fond qui gronde, il monte à la surface des choses, et devient impassible. Il ne s’agit plus de simulacres qui se dérobent au fond et s’insinuent partout, mais d’effets qui se manifestent et jouent en leur lieu ». Deleuze, « deuxième série » *Logique du Sens*, 17.

<sup>104</sup> Deleuze, “decimosexta serie”, *Lógica del sentido*, 144.

<sup>105</sup> Francisco José Martínez, *Ontología y Diferencia: La filosofía de Gilles Deleuze*, (Madrid: Orígenes, 1987), 128.

Miller, o a la “*causalidad específicamente estructural*” de Althusser con las que se puede “*dar cuenta de la peculiar presencia de la estructura en sus efectos y de la manera en que ella diferencia sus efectos al mismo tiempo que ellos la asimilan e integran*”<sup>106</sup>. Pero sin duda, su aproximación está más cercana de Althusser que de Miller, en el sentido que, este último, comete el error ya denunciado por Spinoza, de tomar el efecto por la causa, en virtud de que esta no puede sino existir en aquél, y con lo cual pone en un mismo plano la *estructura estructurada* con la *estructura estructurante*. De otro modo, Althusser, las diferencia en tanto no puede confundirse el plano virtual con el plano actual, sino que, el primero se manifiesta ocultándose en su realización. Ahora, Deleuze emplea “Expresión” en el sentido spinocista para referirse a esta transición o actualización, en lugar de “Representación”, pues, precisamente, lo que indica, es la dislocación con un modelo como causa, y más bien, supone una efracción de un campo o de un plano a otro, en términos de series como, *duración constante/discontinuidad; necesidad/azar o trayectoria/clinamen*, efectuaciones todas en términos diferenciales, creaciones siempre nuevas, que no obstante expresan un expresado que las atraviesa y se efectúa en ellas –el *Acontecimiento*–, ya como marcas, como heridas, como matices, tonos y voces; en fin, como intensidades que componen toda la geografía de la experiencia de la individuación.

## 6.

La construcción de esta *noción de campo* no puede soslayar la lectura que Deleuze hace de los conceptos de *genealogía*, de *sentido*, de *valoración* y de *valor*, en Nietzsche. Y es, a partir de ésta, como se puede pensar el tercer término de la serie ya anunciada: el *sentido*, articulado a los precedentes de *campo* y *-de-producción*. Y es que, producción y producción de sentido, esto es, de la *différen(t/c)iation* virtual/actual, se entienden como *genealogía*, en razón a que es “*origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen*”<sup>107</sup>.

En los términos de esa lectura, la fuerza es el sentido que se actualiza en un singular; ella es el elemento diferencial de la estructura que dota de diferencia al sentido. Por eso *producir sentido* es *crear*, ya que, en cada *différen(t/c)iation*, la diferencia o fuerza actualizada es

<sup>106</sup> Deleuze, *Islas desiertas y otros textos*, 236.

<sup>107</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 9.

nueva cada vez –actual- para cada actual. Esta serie, ha sido bien expresada desde la figura del *lanzamiento de los dados*, que considera a la estructura como el único lanzamiento, y a sus actualizaciones como los lanzamientos en los que cada efectuación constituye una serie, con un sentido nuevo y diferente en cada caso; se trata de una forma explicativa de la multiplicidad deleuziana y del pluralismo nietzscheano: “*Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él [...] siempre hay una pluralidad de sentidos*”<sup>108</sup>. Sentido entonces, no es finalidad del campo, sino atribución múltiple, diferencial. Lo que “hay al otro lado del sentido” en esa medida no es una intencionalidad, ni una conciencia trascendente, sino el *sinsentido* mismo, la condición genética de lo real, *sinsentido* en últimas como justificación de las fuerzas; *sinsentido* como lógica de la estructura o campo de experiencia.

¿Existe una estructura en el pensamiento de Nietzsche? Como se indicó al principio, esta expresión parece demasiado rígida, pero no por ello puede desestimarse en este autor como un *campo*, constituido por tipos de fuerzas, y cuya actualización resulta por su apropiación de las cosas y de los fenómenos. Para entender este pasaje, es preciso formular esos conceptos, también, en términos de series operativas, en secuencias, no tanto lógicas como diferenciales, esto es, del orden genealógico.

En primer lugar, la serie *fuerza/sentido/cosa*, siguiendo la idea según la cual “*Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico e incluso físico) sino sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella*”<sup>109</sup>, implica que el valor de una cosa en un momento dado expresa el tipo de fuerza que la domina. Por “momento dado” debe entenderse que la fuerza siempre es un actual, una *posesión* del objeto. Pero, ese “momento” no puede fijarse como un sentido o una identidad absoluta, pues, “*una cosa tiene tantos sentidos como fuerzas capaces de apoderarse de ella*”<sup>110</sup>. Esto pone de precedente los problemas del pluralismo y de la multiplicidad. En el primer caso, se admite que la cosa expresa simultáneamente diversos

---

<sup>108</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 10.

<sup>109</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 10.

<sup>110</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 12.

sentidos en virtud a que es apropiada por diversos tipos de fuerza, es pluralismo-perspectivismo, no como puntos de vista de un observador sino de la expresión de la cosa. En el segundo caso, la multiplicidad indica el movimiento o devenir constante de la expresión que destituye una única identidad, pues, toda perspectiva es ya y simultáneamente en la cosa, el rostro de su identidad múltiple, sujeta siempre a la interpretación creativa e incesante de la filosofía. Así pues, como la fuerza tiene diferentes tipologías, también existe una multiplicidad de sentidos que coexisten y se suceden en una misma cosa<sup>111</sup>.

En segundo lugar, la serie, *valoración/sentido/valor*, siguiendo para ello la crítica a los valores de Nietzsche, según la cual, estos, son los efectos y no los principios de la valoración, invirtiendo de paso, la postura kantiana que asume los valores como puntos de partida establecidos, y la postura utilitarista que los asume como simples derivaciones de hechos, en conformidad con un pretendido rendimiento funcional<sup>112</sup>. De otro modo, Nietzsche anuncia que son los valores los que suponen valoraciones de “*las que derivan su valor*”. Las valoraciones para Nietzsche, no son valores, sino “*maneras de ser, modos de existencia de los que valoran, principios de los valores a partir de los cuales juzgan*”. De ese modo, hay valoraciones, o modos de vida, nobles o viles de donde deriva *el valor de los valores*. Aquí, el sentido, ocupa nuevamente el papel de ser portador de una valoración, esto es, así como es la expresión de una fuerza en la cosa, así mismo es la expresión de una valoración en un valor. En esa línea, valor y cosa, o fenómeno, dejan de ser una aparición, para constituirse en un signo o síntoma “*que encuentra su sentido en una fuerza actual*”<sup>113</sup>, signo que puede ser expresado con la serie *fuerza/sentido/fenómeno*, en la que el primer término opera como génesis, el segundo como atribución, y el tercero como efectuación. La fuerza, siempre desplazada de sí misma por efecto del sentido, diferenciada, diferenciándose y diferenciadora; por eso se sustituyen las formas seriales esencia/apariencia, o, causa/efecto, cuya atribución es la identidad y la semejanza; el sentido es ante todo diferencia, de ahí que la forma completa de la serie es *fuerza/valoración//sentido//valor/cosa*.

---

<sup>111</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 11.

<sup>112</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 8.

<sup>113</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 10.

El carácter genealógico obtiene su sentido en tanto dicha serie es siempre un actual en el que debe interpretarse y dramatizarse cada perspectiva, cada identidad; este “cada” constituye una red tejida con todos los “cada” actuales de la fuerza, del sentido y del signo, como si se tratara, una idea por ejemplo, de una universalidad de singularidades y de una simultaneidad de universos, todo plegado en un mismo signo. Dentro de esa interminable sucesión y esa marea de coexistencias ¿existe algún instante para cantar una victoria; una que anuncie el triunfo de una fuerza determinada en un signo cualquiera, antes de ya ser otra cosa, de exhibir otro rostro otro sentido? El hombre-signo-idea-cosa, que simultáneamente es cobarde y valiente, y necio y sabio, y noble y vil y animal y santo, ¿puede ser retratado o *frotado* en uno solo de sus rostros para obtener de él una quietud, una fijación por *Mnemosine*? ¿Cómo desgarrar de la simultaneidad de todos los tiempos del Aión una experiencia kairológica?

La segunda noción para la construcción de la estructura es como *distribución paradójica del sentido*, que, sin abandonar su carácter genético, introduce uno del orden de la funcionalidad, como se advierte, de la categoría central de *paradoja*. Pero esta categoría no puede ser tratada por sí misma, sino, por la función que cumple en la articulación y ramificación de las series atribuidas por el campo, y que de hecho, se exige para una operación analítica sobre ellas. La necesidad de esta operación constituye el procedimiento central para determinar la relación entre la serie *acontecimiento/signo/individuación*, eje de este trabajo. En ese sentido, las nociones de serie y de paradoja ocupan la primera línea de estudio de la siguiente sección.

## II. ANÁLISIS SERIAL

*Quizá un pensamiento de tipo serial sea capaz de elaborar la lógica del acontecimiento, ya que los acontecimientos se presentan en series, series convergentes y divergentes entre las que se establecen diversas síntesis: síntesis por contracción en el interior de una serie, síntesis por conexión entre series convergentes y síntesis por disyunción de series divergentes.*<sup>114</sup>

### 1.

Por serie, en primer lugar, debe entenderse un subcampo de significancia y de relación donde tienen lugar *determinados modos* de actualización de un *campo de experiencia*, tanto en el

---

<sup>114</sup> Martínez, *Ontología y diferencia*, 46.

orden de los acontecimientos como en el orden de las proposiciones. Esto indica que, por un lado, las series son las que ponen en marcha una estructura; la expresan, tanto en su realidad ontológica como en su potencia genealógica, connotan su realidad. Por otro lado, indican, que toda estructura es serial, y que se compone, como mínimo de dos series heterogéneas, aunque también puede ser multiserial<sup>115</sup>, y cuya actualización se distribuye simultáneamente en ellas. Estas afirmaciones precisan algunos detenimientos: En primer lugar, la estructura, ya dicha como *campo de experiencia*, es la génesis de las series, génesis como potencia, como acontecimiento y como sentido; pero que no está dada con antelación a ellas, sino como simultaneidad que se produce con las series mismas; ella constituye su inmanencia y no su trascendencia; es, siguiendo a Deleuze, la otra cara de las series, el virtual de un actual, su sombra proyectada. Por potencia genealógica se dice entonces del poder del *campo de experiencia* de ser expresado por las series efectuadas, y por realidad ontológica, la condición misma de la expresión.

En segundo lugar, la potencia genealógica del campo y su determinación ontológica, implica el carácter dual de la serie, pues ésta, al ser expresión de un expresado, tiene un lado anclado en el campo y otro abierto en la superficie que es expresión parcial y diferencial del campo del cual es efecto, es decir, encarna lo virtual y lo actual del acontecimiento. Su parcialidad y diferenciación con la estructura, estriba en que la serie solo opera como una combinación dentro de la multiplicidad de combinaciones posibles que expresan y que son atribuidas por el campo, pero sin llegar a ser ni su copia ni su semejante, sino, en esencia, su diferencial; pues, si se considera, por un lado, que es un subcampo de significancia, es porque una de las series opera como significante y la otra como significado, y, siguiendo a Deleuze, en esa relación, se entiende cómo la serie significante funciona como sentido, como acontecimiento; en tanto el significado es la designación y la manifestación creada por el sentido y atribuida por el acontecimiento, y en esa medida, expresa pero no agota, cabe pero no copia, deviene de la génesis sin ser idéntica.

Lo significado, nunca es el sentido mismo. Lo significado en una concepción restringida, es el concepto; y en una concepción amplia, es todo lo que puede ser definido por la distinción

---

<sup>115</sup> Deleuze, *Islas desiertas y otros textos*, 238.

que tal o cual aspecto del sentido tiene con cada cosa de ese todo. Así, el significante es en primer lugar, el acontecimiento como atributo lógico ideal de un estado de cosas, y el significado es el estado de cosas con sus cualidades y relaciones reales [...] Por último, el significante es la única dimensión de expresión que posee, en efecto, el privilegio de no ser relativa a un término independiente, puesto que el sentido en tanto que expresado no existe fuera de la expresión; y entonces, el significado es ahora la designación, la manifestación o incluso la significación en sentido estricto, es decir, la proposición en tanto que el sentido o lo expresado se distinguen de ella<sup>116</sup>.

Pero la serie también es subcampo de relación, no sólo con la estructura que expresa y de la que deviene, sino, con sus propios elementos y singularidades, y con otras series y con los elementos constitutivos de ellas; es una relación tanto de significancia como «acontecimental», es decir, involucra tanto series de proposiciones como series de acontecimientos en relaciones que pueden ser de convergencia o de divergencia, constituyendo una dualidad serial en cada caso, e incluso una ramificación constante.

Cada una de estas series está formada por términos que sólo existen por las relaciones que mantienen unas con otras. A estas relaciones, o mejor, a los valores de estas relaciones, corresponden acontecimientos muy particulares, es decir, singularidades asignables en la estructura: [...] Más aún, parece que las singularidades contiguas a una serie determinan de una manera compleja los términos de la otra serie. Una estructura implica, en todo caso, distribuciones de puntos singulares correspondientes a series de base<sup>117</sup>.

Pero aún queda por detallar un elemento más de su relación con el *campo*. Obsérvese que la afirmación inicial de esta sección dice que en el subcampo-serie tienen lugar *determinados*

---

<sup>116</sup>« Ce qui est signifié, dans une acception restreinte, c'est le concept ; et dans une acception large, c'est chaque chose qui peut être définie par la distinction que tel ou tel aspect du sens entretient avec elle. Ainsi, le signifiant, c'est d'abord l'événement comme attribut logique idéal d'un état de choses, et le signifié, c'est l'état de choses avec ses qualités et relations réelles [...] Enfin, le signifiant, c'est la seule dimension d'expression, qui possède en effet le privilège de ne pas être relative à un terme indépendant, puisque le sens comme exprimé n'existe pas hors de l'expression ; et alors le signifié, c'est maintenant la désignation, la manifestation ou même la signification au sens étroit, c'est-à-dire la proposition en tant que le sens ou l'exprimé s'en distingue ». Deleuze, « sixième série », *Logique de Sens*, 51-2. Versión español, 56.

<sup>117</sup>« Chacune de ces séries est constituée de termes qui n'existent que par les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres. A ces rapports, ou plutôt aux valeurs de ces rapports, correspondent des événements très particuliers, c'est-à-dire des *singularités* assignables dans la structure [...] Bien plus, il apparaît que les singularités attendant à une série déterminent d'une manière complexe les termes de l'autre série. Une structure comporte en tout cas deux distributions de points singuliers correspondant à des séries de base ». Deleuze, « Huitième série », *Logique de Sens*, 65-6. Versión español, 71-2.

*modos* de actualización de la estructura; y es preciso enfatizar en ello; dice, “*determinados modos*” y no “*modos determinados*”, en el sentido que, siempre se trata de algún *modo* sin saber *a priori* cuál, y cuya determinación de singularidad es el efecto de la relación exterior entre los términos de la serie, dada por alguna forma de encuentro con otras series y con sus términos. Se dice así, que la estructura se efectúa y es efectuada en una multiplicidad de series, y que es, a través de ellas, como “dona” de sentido a las actualizaciones particulares. Hay todo de azar aquí pero también de necesidad; un azar que afirma la serie, y una necesidad de la relación y de la actualización en algún *tipo de modo*. Esta relación, que afirma el campo de experiencias como el gran y único juego y a la serie como lo jugado, abole el determinismo mecánico de causa-efecto con el que se hablaría estrictamente de *modos determinados* o mejor, *pre-determinados*. Esta condición genealógica de las series, *azar/necesidad*, y, *determinación/indeterminación*, puede ser comprendida desde la décima serie de paradojas de la Lógica del sentido, y desde la figura del “*lanzamiento de los dados*” sugerida por Nietzsche.

## 2.

Deleuze plantea dos tipos de juego: los categórico-hipotéticos cuyo sentido son las reglas; y “*el juego ideal*”, cuyo sentido es la relación de las preguntas y las respuestas<sup>118</sup>. Para la exposición del *análisis serial* que aquí se adelanta, sólo el segundo tipo es importante porque permite una mejor comprensión de la relación genealógica entre el campo y las series.

En términos del *juego ideal*, una serie es un lanzamiento o una tirada, “*Cada tirada es en sí misma una serie*”<sup>119</sup> –de dados, de cartas, o de una bola en una ruleta-, y su resultado siempre será en cada caso una nueva combinación que establece sus propias reglas, según las singularidades que exprese y en virtud de la relación que establezca con otras series-combinaciones. Esto insta a pensar, por ejemplo, un mundo como multiplicidad infinita de series-combinaciones impulsadas por el azar, y que lo distribuyen en la sucesión de tiradas-encuentros y relaciones con otras series y con sus singularidades. Pero distribuir no significa dividir o fragmentar el azar en cada lanzamiento, como si cada uno fuera portador de una

---

<sup>118</sup> Deleuze, “*décima serie*”, *Lógica del sentido*, 81.

<sup>119</sup> Deleuze, “*décima serie*”, *Lógica del sentido*, 82.

parte mínima del azar; contrario a ello, es el *conjunto de tiradas*, de todas las tiradas y combinaciones lo que afirma todo el azar como único lanzamiento que se ramifica con toda su dimensión en todas las series.

Las jugadas real y numéricamente no son distintas –apunta Deleuze-. Son cualitativamente distintas, pero todas son las formas cualitativas de un único y mismo tirar, ontológicamente uno [...] Cada jugada emite puntos singulares, los puntos inscritos en los dados. Pero el conjunto de tiradas está comprendido en el punto aleatorio, único tirar que no cesa de desplazarse a través de todas las series”<sup>120</sup>.

La afirmación “*Los dados lanzados una vez son la afirmación del azar, la combinación que forman al caer es la afirmación de la necesidad*”<sup>121</sup>, implica, primero, que el Acontecimiento no deviene de ningún plan que los trascienda, ni de una designación conceptual a priori, sino que es el propio y único lanzamiento, la única potencia que impulsa el movimiento constante de fricción y de colisión entre las intensidades amorfas y caóticas que lo constituyen sin finalidad alguna: tal como los dados amasados y lanzados al vacío; y segundo, que dicho lanzamiento, es sólo cuasicausa de la combinación, o, en los dos sentidos, es tanto causa absoluta como causa relativa, e incluso no-causa. Es causa absoluta en el sentido que todas las combinaciones están contenidas en el lanzamiento que lo expresan y lo repiten; y es causa relativa, porque el azar no contiene a priori una combinación X en cada caída, aunque de hecho, contiene todas las combinaciones. Pero también es no-causa, pues el lanzamiento no antecede en el tiempo a la caída ni a la combinación, sino que se expresa simultáneamente en ellas. En ese orden, la serie como *necesidad*, no proviene de múltiples lanzamientos hasta adquirir la combinación esperada –como una finalidad-, sino que, necesariamente es una actualización simultánea del lanzamiento, esto es, del azar, del Acontecimiento.

El juego tiene dos momentos [...] los dados que se lanzan y los dados que caen [pero] No es un gran número de lanzamientos lo que produce la repetición de una combinación, es el

---

<sup>120</sup> « Les coups ne sont donc pas réellement, numériquement distincts. Ils sont qualitativement distincts, mais tous sont les formes qualitatives d’un seul et même lacer, ontologiquement un [...] Chaque coup émet des points singuliers, les points sur les dés. Mais l’ensemble des coups est compris dans le point aléatoire, unique lancé qui ne cesse de se déplacer à travers toutes les séries ». Deleuze, «Dixième série », *Logique du Sens*, 75. Versión en español, 82-3. Deleuze, *Lógica del sentido, décima serie*, 82-3.

<sup>121</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 40.

número de la combinación que produce la repetición del lanzamiento de dados [...] Es en este sentido que el segundo momento del juego también es el conjunto de los dos momentos o el jugador que vale por el conjunto. El eterno retorno es el segundo momento, el resultado de la tirada, la afirmación de la necesidad<sup>122</sup>.

Dicho de otro modo; Lo propio de las series es ser, por un lado, una “caída de dados”, una “combinación de singularidades” de los dados al caer, pero también, ser las expresiones de un único lanzamiento, expresarlo infinitesimalmente en todas las “caídas” y en todas las “combinaciones”, ser, en todos los casos, el eterno retorno del acontecimiento en todas las diferencias. Por eso, también, es propio de las series ser expresiones o expresar el gran juego, ese que se funda en la agitación de todas las fuerzas, de todas las colisiones y de todos los impensables de un campo de experiencias. Siempre habrá una expresión determinada para cada serie constituida por sus combinaciones: un color, un sonido, una palabra articulada o un ruido, una acción, un fenómeno natural o un recuerdo, un objeto, una textura; una idea, un ritual, o una ameba. Y lo propio de estas formas de expresión es su capacidad de afectar en el marco de un encuentro; es decir, no asoman como efectos en forma de series abstractas y numéricas, sino bajo la forma de signos en los que se distribuye el acontecimiento, ya como síntomas, como afecciones o como afectos; pero también como entidades que hacen tránsitos, composiciones, contracciones, ramificaciones entre ellos, en una red de signos-series tanto sucesivas, como convergentes y divergentes.

### 3.

Se ha intentado establecer la relación existente entre serie y estructura, en términos, esta última, de acontecimiento y de *campo de experiencias*; ahora es preciso diferenciar las series tanto por su *constitución formal* como por su *expresión práctica*. En el primer caso se trata de identificar los tipos de serie por su estructura, y en el segundo, por la forma de su efecto en la individuación. De este segundo aspecto se tratará en capítulo *de la individuación*; por

---

<sup>122</sup> « Le jeu a deux moments [...] les dés qu'on lance et les dés qui retombant [...] Il ne s'agit pas de plusieurs coups de dés qui, en raison de leur nombre, arriveraient à reproduire la même combinaison. Tout au contraire : il s'agit d'un seul coup de dés qui, en raison du nombre de la combinaison produite, arrive à se reproduire comme tel [...] C'est en ce sens que le second temps du jeu est aussi bien l'ensemble des deux temps ou le joueur qui vaut pour l'ensemble. L'éternel retour est le second temps, le résultant du coup de dés, l'affirmation de la nécessité ». Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, 29-32. Versión en español, 40-4.

el momento, se avanzará con los modos estructurales con los que se expresan las series. Para todos los casos el tratamiento de las mismas no puede prescindir de ninguno de estos aspectos: toda serie es relacional, considerando la relación tripartita planteada más arriba; toda serie es dual como condición mínima de cantidad; y toda serie es una combinación de singularidades, como condición mínima de cualidad.

Por su estructura Deleuze determina tres formas de la serie: series de acontecimiento, series de proposición y series de ramificación. Siguiendo las condiciones acabadas de fijar, para cada una de estas *constituciones* es lícito interrogar, cómo se establecen esas relaciones entre las series, bien por semejanza o por discordancia; pero también, qué las articula, y a cuáles conformaciones da lugar; pero, sobre todo, a cuál forma pertenece la serie *Acontecimiento/signo/individuación*.

En las series bajo la forma de *acontecimientos* se distinguen dos tipos: las *sucesivas* y las *divergentes*. Las *sucesivas* son dos series de acontecimientos con *pequeñas diferencias* articuladas por un “*objeto extraño*”. La operación del objeto es desplazar la serie *uno* a la serie *dos*, modificando el acontecimiento particular, en combinaciones diferentes en cada salto o desplazamiento, pero sin modificar el único Acontecimiento que atraviesa y se repite en las series. El ejemplo que Deleuze toma de L. Carroll es el siguiente: En la serie uno, *un ciclista cae*, luego *se levanta indemne y continúa su camino*; y en la serie dos, *aparece herido en un carro de hospital*. El objeto extraño que opera el desplazamiento entre las series sucesivas, es un *reloj que devuelve el acontecimiento en series diversas*, pero conservando el Acontecimiento: la “*Caída*”<sup>123</sup>. Por otro lado, las series *divergentes* son dos series de acontecimientos con *grandes diferencias internas* -como el sueño y la realidad, o como el acierto y el engaño-, aceleradas y reguladas por “*proposiciones*”, que también pueden ser ruidos u onomatopeyas. La operación de *este elemento* es comunicar las series participando simultáneamente en ambas, o iniciando en una y terminado en otra. “*Es la ley del espejo*” entre dos series diferentes.

---

<sup>123</sup> Deleuze, “séptima serie”, *Lógica del sentido*, 62.

En las series con la forma de *proposición*, las distinciones están determinadas por el tipo de articulación que las regula y que las integra, que Deleuze, nuevamente con su mirada puesta en Carroll, denomina, *palabras esotéricas*. En una primera forma de estas series, con altas diferencias internas<sup>124</sup>, la *palabra esotérica* es de “*contracción*”, opera contrayendo las dos series en una sola palabra pero conservando el sentido de ambas, formando una “*conexión*” o “*síntesis de sucesión*” en una nueva serie<sup>125</sup>. Otro tipo de “palabra esotérica” para las series de proposición es la “*conjunción*” que se da mediante la operación de una “*síntesis de coexistencia*” entre dos series heterogéneas<sup>126</sup>. El movimiento de esta operación es la “*circulación*” de la *palabra* entre las dos series; ella contiene el sentido de la proposición siendo en sí misma un sinsentido o una “casilla vacía”, es decir, una palabra evanescente que pone en marcha el movimiento de las series; tales palabras son, por ejemplo, chisme, trasto, cosa, *eso*, y sus análogas<sup>127</sup>.

La tercera forma de series es la de *ramificación*, reguladas por palabras esotéricas tipo “valija” porque contraen en una sola palabra a varias palabras y a varios sentidos<sup>128</sup>, es decir, operan una síntesis disyuntiva que ramifican hasta el infinito series coexistentes en las que se insertan<sup>129</sup>. Deleuze emplea una cita de Michel Butor para ilustrar esta forma: «*Cada una de estas palabras puede convertirse en un cambio de agujas ferroviario, e iremos de la una a la otra a través de una multitud de trayectos; de ahí, la idea de un libro que no cuente simplemente una historia, sino un mar de historias.*»<sup>130</sup>. Este tipo de series ramificadas superan tanto en número como en cualidad la estructura dual de las series, en tanto, cada serie, a partir de sus relaciones y encuentros con otras, se multiplican en una diversidad de novedades, de encuentros y de composibilidades. Es una forma para todas las series; una hiperforma.

---

<sup>124</sup> Deleuze, “séptima serie”, *Lógica del sentido*, 62.

<sup>125</sup> Deleuze, “séptima serie”, *Lógica del sentido*, 68.

<sup>126</sup> Deleuze, “séptima serie”, *Lógica del sentido*, 65.

<sup>127</sup> Deleuze, “séptima serie”, *Lógica del sentido*, 68.

<sup>128</sup> Deleuze, “séptima serie”, *Lógica del sentido*, 65.

<sup>129</sup> Deleuze, “décima serie”, *Lógica del sentido*, 83.

<sup>130</sup> Deleuze, “séptima serie”, *Lógica del sentido*, 68.

Como se advierte, la articulación de las series de *proposición* y de *ramificación*, ya no es operada por un objeto extraño sino por una *palabra esotérica*, aunque sin duda, la articulación del segundo tipo de las series de acontecimientos, también puede ser considerada como una de ellas. *Las palabras esotéricas* son aquellas, pues, que integran las series divergentes y heterogéneas, funcionando como *bisagra* de desdoblamiento de la series en dos direcciones, pero también como *elemento circulante* que distribuye el acontecimiento en los dos polos, o en la bifurcación constante de las series ramificadas. Esta cualidad de la palabra, por tanto, es del orden de la *paradoja*. Y, si finalmente, lo que recorre las series en un movimiento simultáneo es el sentido, éste no puede ser más que la atribución del objeto o palabra que las integra: el signo, *un signo*.

#### 4.

¿Puede pensarse en una *palabra esotérica* que articule diferentes formas de serie? Es decir, una que contraiga, y que al mismo tiempo circule y ramifique. Si ya se ha considerado, que, primero, toda serie es un subcampo de significancia y de relación que deviene de la estructura; y segundo, que toda serie es una combinación que repite el único Acontecimiento: no habría razón para que las formas seriales y sus articuladores no fueran también expresión del gran juego del acontecimiento, y que incluso, una sola palabra, pudiera entrar aquí y allá como una entidad de rostros múltiples que al tiempo que desplaza, acelera, pero que también conecta y compone reglas y diferencias. No hay forzocidad, por ejemplo, si en términos del *tiempo*, como forma de un único lanzamiento, se considerara su doble lectura, como *Aión* y como *Cronos*, como la dualidad serial que se requiere para que se funde el juego. La lectura de los estoicos que ofrece Deleuze en el *juego ideal*, sobre la distribución del tiempo según un presente del Cronos y un pasado-futuro del Aión<sup>131</sup>, merece ser interpretada en esos términos.

El *presente*, es sin duda una serie en términos de tirada y de combinación en el cual siempre retorna el tiempo como único acontecimiento; pero al mismo tiempo es la palabra esotérica que *contrae* dos series-proposiciones con altas diferencias: *pasado/futuro*, conservando el

---

<sup>131</sup> Deleuze, “décima serie”, *Lógica del sentido*, 85.

sentido de estas y conectándolas en un síntesis de sucesión. Del mismo modo, opera como la “*casilla vacía*”, en tanto circula para poner en marcha a las series heterogéneas *pasado/futuro*, en una *síntesis de coexistencia*, sin dejar de ser por ello evanescente, inasible como el sinsentido. Finalmente, es palabra “*valija*” capaz de contraer encuentros y proposiciones y de ramificarlos hasta el infinito en series que representan cada una un nuevo presente, una nueva combinación, una nueva historia como *la idea de libro* de Butor. Un *presente-serie* y un *presente* articulador de series en las tres formas de síntesis.

Tan pronto diremos que sólo existe el presente que reabsorbe o contrae en él el pasado y el futuro, y, de contracción en contracción cada vez más intensas y profundas, gana los límites del Universo entero para convertirse en un presente viviente cósmico. Basta entonces con proceder según el orden de las decontracciones para que el Universo recommence y recupere todos sus presentes: el tiempo del presente es, pues, siempre un tiempo limitado, pero infinito porque es cíclico, porque anima un eterno retorno físico en tanto que retorno de lo Mismo, y una eterna sabiduría moral en tanto que sabiduría de la Causa<sup>132</sup>.

Pero el tiempo y sus series no son sólo proposiciones sino puntos aleatorios del acontecimiento, todos y cada uno de estos tiempos operan como *casillas vacías* y como *palabras valija* que contraen, distribuyen y ramifican el acontecimiento, ya en palabras, en imágenes, en aromas o en heridas. Es por ello, este *presente*, un *objeto extraño*, también como el reloj de Silvia y Bruno que marca la caída de un ciclista<sup>133</sup> y que hace saltar de una serie a otra introduciendo la diferencia en la sucesión. Pero tampoco se precisa de una forma de reloj loco ni de representación semejante como la clepsidra o el de sol, sino que aún cualquier objeto que permita el tránsito de un acontecimiento a otro inesperado y porvenir: una puerta, un pensamiento, un amanecer: todos análogos a la repetición de la “caída”, al acceso, a la creación; y aún, incluso, un *presente-proposición*, ruido u onomatopeya del tiempo que acelera y regula las *grandes* diferencias de las series *pasado/futuro*, participando

---

<sup>132</sup> « *Tantôt* l’on dira que seul le présent existe qu’il résorbe ou contracte en lui le passé et le futur, et, de contraction en contraction de plus en plus profondes, gagne les limites de l’Univers entier pour devenir un présent vivant cosmique. Il suffit alors de procéder suivant l’ordre des décontractions pour que l’Univers recommence et que tous ses présent soient restitués : le temps du présent est donc toujours un temps limité, mais infini parce que cyclique, animant un éternel retour physique comme retour de Même, et une éternelle sagesse morale comme sagesse de la Cause ». Deleuze, « Dixième série », *Logique du Sens*, 77-8. Versión en español, 85.

<sup>133</sup> Deleuze, “séptima serie”, *Lógica del sentido*, 62.

simultáneamente, o iniciando en una y terminando en otra con un “*hoy*”, un “*ya*” o un “*¿ya?*”.

En este mismo intento por encontrar las articulaciones de las series en cualquiera de sus formas estructurales, también merece una interpretación el tratamiento serial que Deleuze hace del pensamiento en la misma décima serie de paradojas. Si, cada pensamiento forma una serie y emite una distribución de singularidades, y si todos los pensamientos “*se comunican en un Largo pensamiento, que al desplazarse hace corresponder todas las formas o figuras de la distribución nómada, inyectando por todas partes el azar y ramificando cada pensamiento, reuniendo «en una vez» el «cada vez» para «todas las veces»*”<sup>134</sup>, indica su carácter no solo serial sino de articulación de series: pensamiento-objeto extraño que siempre se desplaza de idea en idea modificando el efecto e instituyendo en la sucesión un diferencial; pensamiento “*casilla vacía*” y “*palabra valija*”, que contrae, circula y ramifica la heterogeneidad de ideas en síntesis de coexistencia y en síntesis disyuntivas; finalmente, pensamiento eco, onomatopeya de la repetición de lo pensante y lo pensado en el espejo de la diferencia.

## 5.

Independiente del tipo estructural de la serie, su desdoblamiento, ya como bifurcación, ya como ramificación, es el efecto de una entidad paradójal; de hecho, los elementos articuladores de las series, el objeto extraño y las palabras esotéricas, son formas de la paradoja, que duplican al mundo, al lenguaje y al pensamiento. Para este último, Deleuze afirma que la paradoja es *la imagen del pensamiento*, la manera como se piensa, no por iniciativa del mismo, sino como su condición, como su determinación; la paradoja, dice, es su *pasión*<sup>135</sup>. Esta condición implica que el pensamiento está permanentemente desplegado en dos sentidos a la vez, por un lado, en todo aquello que puede ser pensado, y por otro, en aquello “*otro*” que es lo impensable, “*las potencias y el sinsentido del inconsciente*”<sup>136</sup>. Ya

<sup>134</sup> Deleuze, “*décima serie*”, *Lógica del sentido*, 84.

<sup>135</sup> Deleuze, “*duodécima serie*”, *Lógica del sentido*, 101.

<sup>136</sup> « Rien d'étonnant si le paradoxe est la puissance de l'inconscient : il se passe toujours dans l'entre-deux des consciences, contre le bon sens, ou derrière le dos de la conscience, contre le sens commun ». Deleuze, « Douzième série », *Logique du sens*, 98. Versión en español, “*Nada hay de extraño en que*

en *el juego ideal*, se había planteado este carácter serial del pensamiento, que en términos de una actualización spinocista significa la diferencia y la relación entre una insistencia pensante y una existencia pensada. La tesis de Deleuze en la serie XXVI de la *Lógica del sentido*, es que, el lenguaje, es el elemento circulante en la serie del pensamiento; en él insiste la paradoja de lo que puede ser pensado y de lo inefable, y, en ese sentido, el pensar aparece como el gran acontecimiento.

Pero la serie del pensamiento en sus dos sentidos, es una determinación del *afuera*; esto no indica un mundo empírico como determinante, sino la relación de esta serie primera, en el límite mismo del pensamiento, con series segundas en el límite mismo del encuentro. Sin esta relación de encuentro, no se sabe de antemano lo que puede ser pensado, no obstante la insistencia y la potencia del pensar. Por eso debe plantearse dicho encuentro en el límite mismo entre las series como una colisión o como el fruto de una desviación o efectuación de entidades proposicionales y corpóreas que se afectan recíprocamente, más allá de la naturaleza y del tipo de cada serie. A lo que se asiste, de algún modo, es a una promiscuidad reproductiva de las series que se van multiplicando como marcas en la superficie de los cuerpos y de las ideas. Por un lado, sobre las series del pensamiento, y por otro, sobre las series del objeto de encuentro. Esta relación, entonces, traslada la escisión serial precisamente al objeto de encuentro, el cual, por efecto de la paradoja, se presenta con su doble rostro: aquello que puede ser pensado, y aquello que se escapa a la perspectiva y a la afección del pensamiento, y que no obstante es su condición. Ahora, en dicho encuentro, no sólo es la facultad del pensamiento la que entra en juego; frente al objeto mismo, al signo, la sensibilidad, la imaginación y la memoria como facultades, también constituyen series *desdobladas* en las dos direcciones del Acontecimiento; lo que puede ser sentido, imaginado, memorado, y lo insensible, lo inimaginable, y lo que insiste en el olvido.

Por lo pronto, y siguiendo el ejemplo de trabajo, en *ese* encuentro se dan pues dos juegos de series: la del *pensamiento* como *la potencia del pensar* y como *lo pensado*; y la del *objeto*

---

*la paradoja sea la potencia del inconsciente : pasa siempre por el entredós de las conciencias, contra el buen sentido, o por detrás de la espalda de la conciencia, contra el sentido común”, 107-8.*

del encuentro como lo que *puede ser pensado* y como lo que se escapa a la representación, y no puede ser seleccionado intencionalmente como afección del pensamiento. Allí, en ese límite entre ambos juegos, circula la paradoja bajo la forma de una entidad en la que convergen las series, entidad objeto o palabra esotérica: El Signo. “*Las dos series de una estructura siempre son divergentes (en virtud de las leyes de la diferenciación), pero este objeto singular es el punto de convergencia de las series divergentes en cuanto tales*”<sup>137</sup>.

**Figura 1: del signo como entidad paradójica.**



Las dos series heterogéneas convergen hacia un elemento paradójico, que es como su «diferenciante». Él es el principio de emisión de las singularidades. Este elemento no pertenece a ninguna serie, o más bien pertenece a las dos a la vez, y no cesa de circular a través de ellas. Además tiene la propiedad de estar desplazado siempre respecto de sí mismo, de «faltar a su propio lugar», a su propia identidad, a su propia semejanza, a su propio equilibrio<sup>138</sup>.

Con estos elementos, se puede seguir a Deleuze cuando afirma que la paradoja es una entidad que recorre las dos series en la superficie, es decir, en el límite del encuentro, tanto para series de un “mismo conjunto”, ya como individuo u objeto, como para las series de dos conjuntos: las series propias de cada individuo y las series propias de cada objeto; pero que además de

<sup>137</sup> Deleuze, “octava serie”, *Lógica del sentido*, 72.

<sup>138</sup> « Les deux séries hétérogènes convergent vers un élément paradoxal, qui est comme leur « différenciant ». C’est lui, le principe d’émission des singularités. Cet élément n’appartient à aucune série, ou plutôt appartient à toutes deux à la fois, et ne cesse de circuler à travers elles. Aussi a-t-il pour propriété d’être toujours déplacé par rapport à lui-même, de « manquer à sa propre place », à sa propre identité, à sa propre ressemblance, à son propre équilibre ». Deleuze, « Huitième série » *Logique du Sens*, 66. Versión en español, 72.

recorrerlas las produce a través de una división o regresión indefinida, operando, como un *huso* que va y viene de un lado a otro marcando nuevos puntos en cada movimiento; es decir, señalando las singularidades que definen y diferencian una serie o combinación de la otra. En función de esa *diferencia*, la paradoja dona el sentido a las series de proposiciones y de cosas, *sentido*, que en su movimiento de vaivén, determina a una de las series como *significante* y a la otra como *significado*<sup>139</sup>.

En apariencia puede pensarse que existen paradojas de sentido y también paradojas de significación, pero estrictamente se trata de la doble función que ella opera entre las series; por un lado, como paradoja de significación determina y comprende la existencia de dos subconjuntos diferentes: “*dadas dos series, una significante y otra significada, una presenta un exceso y otra un defecto, exceso defecto que sirven para que ambas se relacionen en un desequilibrio eterno, en un desplazamiento perpetuo*”<sup>140</sup>.

Esta función de significancia no supone una identidad o semejanza entre el *significante* y el *significado*, ni la fijación permanente de una serie sobre otra; lo que muestra es, que las dos series simultáneas nunca son iguales, sino que, la que funge como *significante* siempre está con exceso con respecto a la otra, es decir, siempre se mantiene el desequilibrio entre ellas, haciendo prevalecer las grandes o pequeñas diferencias e imposible su semejanza<sup>141</sup>; aún, incluso, cuando estas series presenten una homogeneidad en los términos, como, *Acontecimiento/acontecimientos; Cosas/estados de cosas; o, Proposiciones/proposiciones*. Pero esta función también indica, que los papeles de las series *significante/significado*, se alternan o intercambian cuando se cambia la perspectiva. O si no, ¿cuántos significados se siguen de la “caída” del ciclista? ¿Cuántas series y efectos disímiles se desprenden, todos diferentes entre sí y diferentes a la caída misma? Siempre un exceso, un espacio de *significante* que queda vacío, frente a un *significado* que no lo logra ocupar, que siempre está en defecto, errante. Del mismo modo, si se alterna esa función serial, como cuando, por un lado, se enuncian las series proposicionales *cogito-sum*, cuántas existencias y modos se

---

<sup>139</sup> Deleuze, “duodécima serie”, *Lógica del sentido*, 109.

<sup>140</sup> Deleuze, “octava serie”, *Lógica del sentido*, 69.

<sup>141</sup> Deleuze, “sexta serie”, *Lógica del sentido*, 55.

producen y erran por la casilla vacía del pensamiento, pero también, ¿cuántas series pensadas erran en la casilla vacía de la existencia? La circulación de la entidad paradójica por las series, su operación de *huso* eterno, *juega* con la lógica del sentido común de la significación y con el buen sentido de la afirmación sedentaria. La perspectiva en cada movimiento del huso introduce el nomadismo en las series a través de la paradoja.

Se ha de comprender que las dos series están marcadas, una por exceso y la otra por defecto, y que las dos determinaciones se intercambian sin equilibrarse jamás. Porque lo que está en exceso en la serie significativa, es literalmente una casilla vacía, un lugar sin ocupante que se desplaza siempre; y lo que está en defecto en la serie significada, es un dato supernumerario y no colocado, no conocido, ocupante sin lugar y siempre desplazado. Es la misma cosa bajo dos caras, pero dos caras impares mediante las que las series comunican sin perder su diferencia<sup>142</sup>.

Las paradojas de sentido indican “*el otro lado*” de la función de las paradojas de significación, y se caracterizan por desplazarse en los dos sentidos a la vez de una misma serie o de cualquiera que efectúe. Es decir, son tanto “*el otro lado*” como también, quien dota de sentido toda la relación o encuentro serial. Si en las paradojas de significación, se estableció la alternancia entre el significado y el significante, y por tanto, la imposibilidad de su identificación, debe indicarse ahora, que el sentido es el huso mismo que se desplaza en los dos sentidos a la vez, de la serie, “*poniendo el acento unas veces sobre uno y otras sobre otro de estos efectos*”<sup>143</sup>. Ahora, decir “*unas veces sobre uno y otras sobre otro*”, no hace de la alternancia un *uno a uno* en el tiempo, sino una simultaneidad en la serie, es decir, siempre se es significante y siempre se es significado; por eso, dicho *decir*, debe entenderse sólo de manera exterior a los términos, esto es, en la perspectiva de la afección: cuándo el sol que quema la piel es significante o significado, y cuándo la piel que devora el calor también lo es, es cuestión de perspectiva tanto en la enunciación como en la sensación; “*Porque el*

---

<sup>142</sup> « Il faut comprendre à la fois que les deux séries sont marquées l’une d’excès. L’autre de défaut, et que les deux déterminations s’échangent sans jamais s’équilibrer. Car ce qui est en excès dans la série signifiante, c’est littéralement une case vide, une place sans occupant, qui se déplace toujours ; et ce qui est en défaut dans la série signifiée, c’est un donné surnuméraire et non placé, non connu, occupant sans place et toujours déplacé. C’est la même chose sous deux faces, mais deux faces impaires par quoi les séries communiquent sans perdre leur différence » Deleuze, « Huitième série » *Logique du Sens*, 65. Versión en español, 71.

<sup>143</sup> Deleuze, “duodécima serie”, *Lógica del sentido*, 101.

*sentido no se confunde con la significación misma, pero es lo que se atribuye para determinar el significante como tal y el significado como tal*<sup>144</sup>.

La paradoja es la fuerza que crea una historia diversa en cada caso, a partir de dos series que cruzan y distribuyen sus singularidades, como “la abeja y la orquídea”. Allí el elemento deviene como *lo de la abeja en la orquídea* y *como lo de la orquídea en la abeja*, pero también, de lo que se crea en el límite del encuentro, un engendro, una “nueva” identidad o nueva historia, tanto como proposición o como cosa, una especie de «abequidia», pero también «orquibeja»; pero cada una, como serie, devendrá también en otra cosa, en el encuentro con otra serie: la abeja se topa con la casa, y allí otra identidad, otro atributo; y la orquídea se topa con el viento para la misma suerte. “abeja/orquídea”, “abeja/casa” o, “viento/orquídea”, son todos los términos significado/significante, pues, el devenir del sentido, construye aquí y allá la perspectiva de la donación, de una fuerza que atribuye a uno con el poder de significar y a otro de ser significado.

Su función es articular las dos series una con otra, y reflejarlas una en la otra, ponerlas en comunicación y coexistencia y hacer que se ramifiquen, reunir las singularidades correspondientes a las dos series en una «historia embrollada», asegurar el paso de una distribución de singularidades a la otra<sup>145</sup>.

Ahora, la perspectiva o el sentido del significado es la de estar siempre desplazado, errante, ocupante sin lugar, pues su determinación es el significante que lo escinde en identidades múltiples, como la “caída” y sus series efectuadas: una *x*, una *y*, una *z*, una *n*. Es defecto con respecto al significante, que nunca logra colmar ni agotar “*Le suyo, pues, es estar en exceso en la serie que constituye como significante, pero también en defecto en la otra, a la que constituye como significada*”<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> Deleuze, “octava serie”, *Lógica del sentido*, 73.

<sup>145</sup> « Il a pour fonction : d’articuler les deux séries l’une à l’autre, et de les réfléchir l’une dans l’autre, de les faire communiquer, coexister et ramifier ; de réunir les singularités correspondant aux deux séries dans une « histoire embrouillée », d’assurer le passage d’une répartition de singularité à l’autre » Deleuze, « Huitième série » *Logique du Sens*, 66. Versión en español, 73.

<sup>146</sup> Deleuze, “sexta serie”, *Lógica del sentido*, 60.

En síntesis, los criterios para la concepción de una estructura como *campo genético*, o como espacio *liso*, indican considerar, en primer lugar, tres elementos: la estructura/campo, las series, y la entidad paradójal; y en segundo lugar, las articulaciones entre ellos: la estructura como virtual o real absoluto que se actualiza parcialmente en las series; la entidad paradójal que permite la actualización parcial de la estructura en series distribuidas en dos sentidos a la vez; y la simultaneidad genealógica de todo el proceso, que se repite siempre, una y otra vez, actualizando cada vez nuevas series y nuevas singularidades. De allí, el carácter genealógico y siempre creativo y productivo de la estructura. Estos dos conjuntos de elementos pueden subsumirse en las dos categorías que a continuación se exponen: *campo genético* y *acontecimiento*, para entrar en relación explícita con esta filosofía del signo.

### III. CAMPO GENÉTICO.

El *Canto del Signo*, se inscribe dentro de las filosofías del *Acontecimiento*, es decir, dentro de las filosofías que tienen en la experiencia la génesis de su enunciación, y que en virtud de esa condición, consiste más claramente en la génesis de una experimentación. Hay todo de empirismo en ello pero también de su vencimiento, pues, la experiencia de la que se trata, como génesis, no es un recorte ni una sucesión de lo dado, de un *factual*, sino, aquello por lo que lo dado es posible. Por eso no sea simplemente una experiencia, sino, más bien, un *campo* donde tienen lugar las condiciones de producción de lo real, esto es, *campo* como *estructura ontológica originaria*, o *campo trascendental*. Aquí se instalan algunas consideraciones importantes; en la primera de ellas, se entiende la enunciación como experimentación, esto es, como el efecto de un *campo de experiencia* que la atribuye de un sentido y de una disposición, que la diferencia y al mismo tiempo la pone en relación exterior con lo que enuncia. En segundo lugar, el *campo genético* o de producción constituye una experiencia del *afuera*, por lo que no depende ni tiene su causa en la intención de una conciencia, ni de una subjetividad, por el contrario, es lo que las atraviesa, las antecede y las produce, pues, el campo genético es un trascendental que opera, siguiendo a Deleuze, como una *conciencia a-subjetiva, impersonal y reflexiva*, cuyas efectuaciones y singularidades de superficie

implican y engloban al *Acontecimiento*, que al mismo tiempo se implica y se desarrolla en ellas.

Pretendemos determinar un campo trascendental impersonal y preindividual, que no se parezca a los campos empíricos correspondientes y no se confunda sin embargo con una profundidad indiferenciada. Este campo no puede ser determinado como el de una conciencia [...] Pues al ser impersonal y preindividual no puede estar unificada por la forma ni por la perspectiva del yo (Je/Moi), que son las condiciones de “distribución fija y sedentaria” de tal unificación<sup>147</sup>.

No puede decirse, empero, que *campo trascendental* o de *experiencia*, y *Acontecimiento*, sean una *misma* “cosa”, aunque es claro que tampoco pueden separarse; el campo es el territorio inextenso en el que se produce y se hace posible toda experiencia; es un *plano de inmanencia* en el que están supuestas, lógica y ontológicamente, las maneras de un pensar y de un vivir. Estas maneras, tienen el calado de experiencias superiores, o, ¿hay algo más, por fuera de ellas que pueda enunciarse, si es que, inclusive, ya el pensar no esté contenido en un vivir de algún modo? Esta noción de *campo* como *plano*, va más allá, incluso, de la noción que Deleuze presenta en *¿Qué es la filosofía?*, pues allí, restringe el plano a *la imagen que se da a sí mismo el pensamiento de lo que significa pensar*<sup>148</sup>; afirma que el plano, “*constituye el suelo absoluto de la filosofía, su Tierra o su desterritorialización, su fundación, sobre los que crea sus conceptos*”<sup>149</sup>, De un modo más amplio, aquí, el *plano de inmanencia*, al ser identificado como *campo trascendental* o de *experiencia*, se le atribuye como *concepción y condición primera* de toda vida; esto es, más Zoé<sup>150</sup> y menos suposición

---

<sup>147</sup> « Nous cherchons à déterminer un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée. Ce champ ne peut pas être déterminé comme celui d’une conscience [...] Ce qui n’est ni individuel ni personnel, au contraire, ce sont les émissions de singularités en tant qu’elles se font sur une surface inconsciente d’auto-unification par *distribution nomade*, qui se distingue radicalement de distributions fixes et sédentaires comme conditions des synthèses de conscience » Deleuze, « Quinzième série », *Logique du Sens*, 124-25. Versión en español, 136.

<sup>148</sup> Deleuze-Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, 41.

<sup>149</sup> Deleuze-Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, 45.

<sup>150</sup> Con Zoé (*Zωή*), se expresa o “«suen» *la vida sin más caracterización*”, génesis y sustrato de toda vida caracterizada: la *bios*. “Zoé pocas veces tiene contornos, si es que alguna vez los tiene [...] es algo inenarrable [...] De hecho vivimos la zoé, la vida sin cualidades [...] es nuestra experiencia más íntima, más sencilla y natural [...]”, es la primerísima y la ultimísima experiencia [...]. Cuando, en cambio, se pronuncia la palabra *bios*, «suen» otra cosa. Los contornos y los rasgos característicos

pre filosófica; y como se trata, precisamente, de la concepción de una vida, el campo funge entonces como suelo y como tierra, sobre los que crea sus maneras, sus experiencias todas singulares, sus miríadas. Pero esta forma del *campo* como *concepción y condición primera*, al igual que el plano deleuziano, no implica preexistencia alguna, si no, que en la misma dirección de *¿Qué es la filosofía?*, afirma, es una coexistencia necesaria y supuesta, una simultaneidad ontológica, constitutiva y productiva, del campo con respecto a las experiencias superiores de las que es capaz.

Consecuentemente, el *Acontecimiento*, es el sentido que se efectúa en el campo, es la potencia misma que constituye y atribuye a todo pensar y a todo vivir: acontecimiento universal, y que simultáneamente, se efectúa en múltiples acontecimientos singulares, en efectos de superficie que atraviesan toda cosa, toda experiencia particular, toda conciencia, todo discurso, dotándolos de un sentido y de un valor determinado. El Acontecimiento es el movimiento de actualización del campo, su devenir, que dota de un sentido a toda efectuación. Por eso se afirma que la efectuación del *Acontecimiento* siempre es doble, por un lado, como efecto de un *campo trascendental*, y por otro, como afecto o afección de un mundo empírico, perceptivo y enunciativo.

La aparente separación entre campo y acontecimiento, aunque formal, es importante porque permite diferenciar dos momentos simultáneos, pero diferenciados, y diferenciándose siempre, dentro de un mismo movimiento de creación; el momento estructural o virtual, y el momento singular o actual. El primer momento opera como univocidad y necesidad ontológica, aunque no por ello constituye un orden, una noción lógica o sintáctica, a partir de la cual se puedan deducir consecuentes particulares idénticos, análogos o semejantes. El

---

de una vida concreta se vuelven, por decirlo así, visibles: los perfiles que distinguen una existencia de la otra. Lo que «suenan» es la vida con su caracterización” Karl Kerényi, *Dionisios, raíz de la vida indestructible*, 14 y 16. En esos términos, *Zoé* es lo que subyace a todo *bios*, a toda caracterización individual, el *bios* es su efectuación, su multiplicidad, pues, “*bios* y *zoé*” son dos palabras distintas de la lengua griega para referirse a dos dimensiones diferentes pero coexistentes de la vida. Por eso su relación con el *campo de experiencias, territorio indiferenciado* donde se opera toda génesis, donde se efectúa lo real caracterizado.

concepto de estructura aquí, debe entenderse como el suelo o la superficie donde tiene lugar lo real como acontecimiento, cuyo sentido, depende menos de relaciones ontológicamente causales, y más, de las relaciones variables entre los efectos de superficie; es decir, no se entiende la estructura como modelo o como idea primera, sino como potencia sin imagen ni sentido, creadora de todas las imágenes y de todos los sentidos. De tal modo, que el *campo* solo es posible por su efecto, esto es, por el acontecimiento; sin él es sólo caos, sinsentido; el acontecimiento en cambio, es su constante lanzamiento, su neuma, su noema. “[La] estructura implica un registro de acontecimientos ideales, es decir, toda una historia que le es interior”<sup>151</sup>.

El momento singular o actual, si bien, es posible como efecto del estructural, no encuentra en este una causa lógica, pues ontológicamente no está precedido por él sino que aparecen siempre como simultáneos: se piensa pensando, se siente sintiendo, y no es posible que uno anteceda al otro, aunque estén determinados por la misma potencia y el mismo movimiento infinito y siempre presente, del pensar y del sentir. Pero la simultaneidad no anula la diferenciación, por lo cual el momento de la singularidad siempre actualiza consigo una diferencia tanto de origen como de efecto; es decir, es un diferencial de la estructura genética, y no su identidad, su semejanza o su analogía; y es un diferencial de superficie, en cada actualización compone efectos y relaciones variables con las otras y múltiples actualizaciones. Si el momento estructural es el momento de la necesidad, el momento singular es el del azar, del *clinamen*. Dentro de este segundo momento genealógico, el de los efectos, las relaciones variables y múltiples están dadas entre signos, acontecimientos singulares e individuos.

El Signo es, en ese orden, la expresión del *Acontecimiento*, esto es, expresión de una fuerza que lo atribuye de un sentido y de un valor, de una tipología, y de un modo de afectar. Y es que el *Acontecimiento* no se expresa sin más, sino encarnado en lo que acontece: en la enunciación, en la experiencia, que sólo pueden ser comprendidas por los signos y singularidades que las constituyen. Pero la expresión del Signo no agota al *Acontecimiento*,

---

<sup>151</sup> Deleuze, “octava serie”, *Lógica del sentido*, 72.

no lo dramatiza en su totalidad, es sólo una perspectiva del mismo; por eso, su efectuación y su composición también es doble; por un lado, expresa sólo lo que entra en relación de afección con otro “término” u objeto en un Encuentro; y por otro, deja “*ocultas*” para este encuentro particular, las perspectivas que no se componen con esa relación. El mundo para la anémona es la perspectiva que se compone en esa relación; pero esa relación no contiene todas las perspectivas compositibles, todos los mundos posibles. Es decir, el signo, como objeto de un encuentro, es como una ventana que captura sólo un fragmento o sucesión del paisaje, pero deja oculto al encuentro, un paisaje más amplio, que sin embargo, se ha efectuado o se efectuará en otra perspectiva, se compone con otra relación. Eso no indica que el paisaje que ha quedado ajeno carezca de sentido, pues, aunque sin imagen ni palabra, está implicado en el signo, sólo, que no puede ser pensado ni percibido desde un solo mundo o punto de vista, es lo *otro* compositible pero implicado en él, coexistiendo con él, y que precisa de la experimentación de nuevas perspectivas, la afirmación de otras formas de despliegue del *Acontecimiento*.

*Campo de Experiencia, Acontecimiento y Signo* constituyen así las condiciones de dos momentos ontológicos simultáneos: la creación y la expresión, que bien puede leerse también como génesis y efectuación. Pero aún parece incompleta la mirada, pues la serie se mantiene en el momento de la producción sin detallar todavía el momento de la recepción, esto es, el de lo afectado, el nivel constitutivo de la individuación. Por eso, la afirmación primera: *el signo determina la individuación*; es una afirmación que acentúa en el último término el carácter *demonstrativo* de la tesis, en el sentido que, *la individuación es el efecto de una multiplicidad incesante de encuentros dados en el límite exterior entre el individuo y los signos del Acontecimiento*. Lo que indica, que el mundo y el individuo son una experiencia y hechura del afuera, que todo empieza y se configura en los límites, en los bordes de su exterioridad, que sólo en el encuentro con ese *afuera* inevitable, en ese *campo de experiencias* expresado en el *Acontecimiento* y poblado de singularidades, tiene lugar la experiencia de lo real.

Las singularidades, lejos de ser individuales o personales, presiden la génesis de los individuos y de las personas; se reparten en un «potencial» que no implica por sí mismo ni

Moi ni Je, sino que los produce al actualizarse, al efectuarse, y las figuras de esta actualización no se parecen en nada al potencial efectuado<sup>152</sup>.

La categoría central, que opera como juntura, y al tiempo como efracción o diferencial entre los momentos estructural y singular, es el *Signo*, entidad extraña y paradójal, saturada de sentidos.

#### IV. EL ACONTECIMIENTO

“*Pensar de otro modo*”, y en esa pretensión ontológica, pensar al Acontecimiento en su univocidad, pero también en la pluralidad en la que es expresado: nuevamente una serie como principio de articulación de lo real, como desenvolvimiento de un campo de experiencia singular en múltiples singularidades; esto es, cómo génesis y como efecto. Pero se trata de ello, de pensarlo como una serie, una capaz de articular todas las series divergentes entre sí, ya se trate de *acontecimientos/acotecimientos*, de *palabras/cosas*, de *cosas/cosas*, o de *palabras/palabras*, y como tal, también constituido por la divergencia de sus componentes. José Luís Pardo, siguiendo a Deleuze, define al acontecimiento (événement) como *transformación incorporal* en dos sentidos divergentes: “*como atributo de los cuerpos y estados de cosas*”, y, “*como sentido de las proposiciones o enunciados*”<sup>153</sup>; pero también advierte, que el primer sentido no corresponde a la efectuación empírica, espacio-temporal, ni el segundo corresponde a ninguna de las dimensiones de la proposición<sup>154</sup>. Esta advertencia implica que el acontecimiento es pura idealidad, que por un lado atraviesa a los cuerpos de acuerdo a su disposición, y por otro, atribuye de sentido a la proposición; es decir, los términos constitutivos de la serie del acontecimiento, no son ni las cosas ni las palabras, sino, el atributo y el sentido; en todo caso, fungiendo siempre como un “*elemento*

---

<sup>152</sup> « Loin que les singularités soient individuelles ou personnelles, elles président à la genèse des individus et des personnes ; elles se répartissent dans un « potentiel » qui ne comporte par lui-même ni Moi ni Je, mais qui les produit en s’actualisant, en s’effectuant, les figures de cette actualisation de ressemblant pas du tout au potentiel effectué ». Deleuze, «Quinzième série », *Logique du sens*, 125. Versión español, 136.

<sup>153</sup> Jose Luís Pardo, *Deleuze: Violentar el pensamiento* (Madrid: Cincel, 1990), 178.

<sup>154</sup> Deleuze, “tercera serie”, *Lógica del sentido*, 27.

*diferenciante*”, sin establecer entre ellas ninguna semejanza y ninguna identidad, sino, conectándolas en el límite por sus diferencias, esto es, por lo que falta en una y excede en la otra, y viceversa.

Entonces, a la cuestión de, si, el acontecimiento es unívoco o plural, Deleuze lo afirma en las dos direcciones, atribuyéndolo tanto del sentido de la pluralidad en tanto efectuación múltiple de superficie, como del sentido de univocidad, “el acontecimiento mismo”. Su pluralidad asoma en un sinfín de referencias en la *Lógica del Sentido*, bien como efecto de las cosas y de las mezclas entre ellas, ya como verbos, ya como extraseres incorporeales que relacionan las palabras y las cosas; y de hecho, lo pluraliza desde la primera línea de esta obra: “*se trata de una categoría de cosas muy especiales: los acontecimientos, los acontecimientos puros*”<sup>155</sup>. Pero, en esa misma serie, presenta el acontecimiento como un singular, como el único acontecimiento, poseedor de una “estructura objetiva”, cuya condición es *que va siempre en dos sentidos a la vez*. Lo que no puede decirse es que existan *dos clases de acontecimientos*, como si uno hiciera las veces de génesis o esencia, y el otro, de efecto o accidente; sino, más bien, que, en tanto serie, lo que existe es una distinción en el doble movimiento de un mismo acontecimiento, “*la distinción -dice- está entre el acontecimiento, ideal por naturaleza, y su efectuación espaciotemporal en un estado de cosas*”; pues, “*Los acontecimientos son singularidades ideales que se comunican en un solo y mismo acontecimiento*”<sup>156</sup>.

La comprensión de esta constitución serial del acontecimiento podría leerse en términos de dualidad, sólo que esta es solo aparente, o diríase más formal, que real. Es decir, lo que las series indican, como ya se expuso, no es la existencia de dos clases de acontecimientos, sino más bien, del *movimiento funcional* que el acontecimiento describe en dos sentidos a la vez, como atributo del mundo y como expresión del sentido. En este caso, la forma serial del acontecimiento es: *atributo/sentido*. Pero si se trata, en últimas, de una dualidad aparente, es porque el problema debe ser planteado en términos de su univocidad ontológica, ya que, “*sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas,*

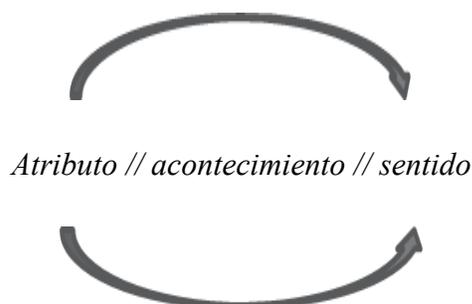
---

<sup>155</sup> Deleuze, “primera serie”, *Lógica del sentido*, 9.

<sup>156</sup> Deleuze, “novena serie”, *Lógica del sentido*, 76.

*Eventum tantum para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disjuntas en ella*”<sup>157</sup>. Por ello, más que dualidad, debe acudirse a la *simultaneidad*. En esta condición aparece, de todos modos, “un tercero en cuestión” en su estructura serial, un “tercero” en cuanto analítica de la función simultánea o devenir, pero nunca un “tercero”, ni un “segundo” a ciencia cierta, sino siempre Uno. Ese “tercero” es sin duda la expresión del único acontecimiento, esto es, como movimiento entre las dos series constituyentes *atributo/sentido*, que opera como juntura, como lanzadera y como huso, bajo la forma: *atributo//acontecimiento//sentido*. Por ello indica Deleuze, en la misma serie de la Lógica: “*la univocidad del ser tiene tres determinaciones: un solo acontecimiento para todos; un solo y mismo aliquid para lo que pasa y se dice; un solo y mismo ser para lo imposible, lo posible y lo real.*”<sup>158</sup>.

**Figura 2. La serie del acontecimiento.**



¿Cómo juegan estos tres términos de una misma serie, de un mismo acontecimiento? A renglón seguido amplía:

[Si] el Ser es el único acontecimiento en el que todos los acontecimientos comunican, la univocidad remite a la vez a lo que sucede y a lo que se dice. La univocidad significa que es la misma cosa lo que sucede y lo que se dice: lo atribuible a todos los cuerpos o estados de cosas y lo expresable de todas las proposiciones. La univocidad significa la identidad del atributo noemático y de lo expresado lingüístico: acontecimiento y sentido [...] La univocidad eleva, extrae el ser para distinguirlo mejor de lo que sucede y de aquello de lo que se dice. Arranca el ser a los entes para devolvérselo en una vez, para abatirlo sobre ellos por

<sup>157</sup>Deleuze, “vigésimoquinta serie”, *Lógica del sentido*, 229.

<sup>158</sup> Deleuze, “vigésimoquinta serie”, *Lógica del sentido*, 229.

todas las veces. Puro decir y puro acontecimiento, la univocidad pone en contacto la superficie interior del lenguaje (insistencia) con la superficie exterior del ser (extra-ser)<sup>159</sup>.

El Acontecimiento *despliega* al “*campo de experiencia*”, el cual, está constituido por fuerzas y singularidades nómadas, y por las relaciones aleatorias entre ellas, que es, figurativamente, la superficie de choques, de mezclas y de reacciones de formas y de materias: el magma y el caldo de cultivo de todas las experiencias y de todos los enunciados, pasados, presentes y por venir. Dichas relaciones constituyen la génesis y las condiciones de producción de toda actualización, de lo real, tanto de orden orgánico como enunciativo; es decir, funciona como el determinante de todas las indeterminaciones. Su carácter es asubjetivo, sincrónico e informal; *inmanencia pura*. Pero no puede decirse de ella, de la estructura fundamental, que sea una materia formada o de elementos ya significantes; el campo de experiencia es sobre todo un exceso de sentidos, ya que, tiene la capacidad de producirlos; y dice Deleuze, que tal exceso solo puede ser producido por el sinsentido como intensidad superior de la estructura y de sus relaciones internas:

La estructura es ciertamente una máquina de producir el sentido incorporal (skindapsos). [...] el estructuralismo muestra de este modo que el sentido es producido por el sinsentido y su perpetuo desplazamiento, y que nace de la posición respectiva de elementos que no son «significantes» en sí mismos [...] desde el punto de vista de la estructura, siempre hay demasiados sentidos: exceso producido y sobreproducido por el sinsentido como defecto de sí mismo<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> « si l’Etre est l’unique événement où tous les événements communiquent, l’univocité renvoie à la fois à ce qui arrive et à ce qui se dit. L’univocité signifie que c’est la même chose qui arrive et qui se dit : l’attribuable de tous les corps ou états de choses et l’exprimable de toutes les propositions. L’univocité signifie l’identité de l’attribut noématique et de l’exprimé linguistique : événement et sens [...] L’univocité élève, extrait l’être pour mieux le distinguer de ce à quoi il arrive et ce dont il se dit. Elle l’arrache aux états pour le leur rapporter en une fois, le rebatte sur eux pour toutes les fois. Pur dire et pur événement, l’univocité met en contact la surface intérieure du langage (insistance) avec la surface extérieure de l’être (extra-être) ». Deleuze, « Vingt-cinquième série », Logique du Sens, 211. Versión en español, 229.

<sup>160</sup> « La structure est vraiment une machine à produire le sens incorporel (skindapsos) [...] le structuralisme montre de cette façon que le sens est produit par le non-sens et son perpétuel déplacement, et qu’il naît de la position respectiva d’éléments qui ne sont pas par eux-mêmes « signifiants » [...] Du point de vue de la structure au contraire, du sens, il y en a toujours trop : excès produit et surproduit par le non-sens comme défaut de soi-même ». Deleuze, « Onzième série », Logique du Sens, 88-9. Versión en español, 97.

Pero, *Desplegar* no es causar, sino efectuar y efectuarse, esto es, el acontecimiento pertenece al mundo de los efectos y no de las causas, se efectúa en el *campo*, y efectúa relaciones entre acontecimientos singulares: “*Los acontecimientos no son nunca causas unos de otros, pero entran en relaciones de casi-causalidad, causalidad irreal y fantasmática que no deja de volverse en los dos sentidos*”<sup>161</sup>. Para aproximarse a ese *devenir* o movimiento funcional del acontecimiento entre las series, implica pensarlo entonces por su relación de principio con la *superficie* y con los cuerpos, pero también con el *tiempo*, y con el *lenguaje*.<sup>162</sup> Por *devenir* se entiende entonces, el movimiento de *repetición* del acontecimiento en dos sentidos a la vez, por tanto, se puede expresar como eterno retorno; los dos sentidos son los de la serie constituyente de su estructura: *cosas-estados-de cosas/enunciado-proposiciones*, pero entendido -el acontecimiento- como efecto, por lo que la serie queda expresada como, *atributo* (de-las-cosas-estados de cosas)/y/*sentido* (de-la proposición). De igual manera, el *devenir*, o eterno retorno se aplica a cualquier tipo de serie, como se indicó más arriba, como *acontecimientos/acontecimientos, palabras/cosas, cosas/cosas, palabras/palabras*. Es precisamente, este movimiento lo que lo pone en relación con las categorías acabadas de expresar: superficie, tiempo y lenguaje.

En la superficie se establece la relación del acontecimiento con los cuerpos, por lo menos en ella situaban los estoicos a los acontecimientos, y a decir de Deleuze, “*¿qué puede haber de más íntimo, más esencial a los cuerpos que acontecimientos como crecer, empequeñecer o ser cortado?*”<sup>163</sup>; y se pregunta además, ¿por qué los estoicos oponen superficie y profundidad de los cuerpos? Porque la profundidad es el mundo de las mezclas que determinan estados de cosas cuantificables y cualificables, en tanto, sólo en la superficie se puede expresar una clase diferente de las cosas y de sus estados pero que son sus efectos, esta es, la clase de los atributos, de los acontecimientos; por eso, dice,

lo que queremos decir por «crecer», «disminuir», «enrojecer», «verdear», «cortar», «ser cortado», etc., es otra cosa muy diferente: no en modo alguno estados de cosas o mezclas en

---

<sup>161</sup> Deleuze, “quinta serie”, *Lógica del sentido*, 50.

<sup>162</sup> Martínez, *Ontología y diferencia*, 45.

<sup>163</sup> Deleuze, “segunda serie”, *Lógica del sentido*, 15.

el fondo de los cuerpos, sino acontecimientos incorporales en la superficie, que son resultado de estas mezclas<sup>164</sup>.

Con ello se afianza la idea según la cual, los acontecimientos son efectos de los cuerpos, de sus estados y de sus mezclas, y que de ningún modo pueden ser causas de otros acontecimientos, estos no entran en contacto más que por una relación de superficie a partir de las cuales componen collages simultáneos de singularidades diversas y nómadas, conjuntos caóticos en la “piel” de los cuerpos, performances que se constituyen y simultáneamente se disuelven. ¿Cómo enunciar esa expresión del acontecimiento? Necesariamente uniendo y separando a la vez la expresión y lo expresado, el cuerpo y el atributo, las proposiciones y los hechos. Deleuze introduce el verbo, el infinitivo como captura expresiva de la enunciación: *verdear, crecer, cortar*. Martínez lo sintetiza de buena manera en su tesis doctoral.

Los acontecimientos son lo mínimo que se da de ser, son extraseres; por esto los estoicos los consideraban como incorporales. Incorporales que relacionan las palabras y las cosas, que se deslizan dibujando una superficie que une y separa a la vez las proposiciones y los hechos a los que éstas se refieren<sup>165</sup>.

Si la expresión precisa un infinitivo, bajo la forma “cortar” o “ser cortado” la relación con el tiempo, por ejemplo, frente a la interrogación “cuándo”, esto es, “cuándo se efectúa el acontecimiento”, “cuándo es el cuándo del «ser cortado»”, precisa también una noción distinta a la del Cronos, por lo cual Deleuze asume la noción estoica de Aión como tiempo propio del acontecimiento. Esta noción comparte dos sentidos dentro de la lógica o paradoja del devenir, pues, “[se] *trata de la estructura doble de todo acontecimiento*”. En primer lugar, implica la permanencia de un presente siempre vivo, subdividido constantemente en instantes de presente sin pasado ni futuro, o mejor, “*el futuro y el pasado del acontecimiento no se juzgan sino en función de este presente definitivo*” (LS. S20, p, 110). Pero, en segundo lugar, como devenir, “*no tiene otro presente sino el del instante móvil que lo representa, siempre desdoblado en pasado-futuro*” (Id), esquivando así su propio presente.

---

<sup>164</sup> « Mais ce que nous voulons dire par « grandir », « diminuer », « rougir », « verdoyer », « trancher », « être tranché », etc., est d’une tout autre sorte : non plus du tous des états de choses ou des mélanges au fond des corps, mais des événements incorporels à la surface, qui résultent de ces mélanges ». Deleuze, « Deuxième série », *Logique du Sens*, 15. Versión en español, 15.

<sup>165</sup> Martínez, *Ontología y diferencia*, 45.

[Este] Aión es la línea recta y forma vacía, es el tiempo de los acontecimientos-efecto. Cuanto más mide el presente la efectuación-temporal del acontecimiento, es decir, su encarnación en la profundidad de los cuerpos actuantes, su incorporación en un estado de cosas, tanto más carece de presente el acontecimiento por sí mismo y en su impassibilidad, su impenetrabilidad, sino que retrocede y avanza en los dos sentidos a la vez, objeto perpetuo de una doble pregunta: ¿Qué va a ocurrir? ¿Qué acaba de ocurrir? Esto es lo que tiene de angustioso el acontecimiento puro, que siempre es algo que acaba de pasar y que va a pasar, a la vez, nunca algo que pasa<sup>166</sup>.

La relación entre el lenguaje y el acontecimiento, es que, éste, es lo expresado en la proposición, pero no como designación, manifestación o significación, sino como *sentido*: el acontecimiento expresado como sentido de la proposición. Lo que expresa el sentido es, el *noema* de la existencia misma, esto es, el *existir*, quizá una manera también del *Dasein*, y que contribuye a responder la pregunta que Deleuze formula, si, además de los términos de la proposición, hay algo más, un *aliquid*, que no es el objeto, ni de la representación, ni de la significación<sup>167</sup>. Su recurso es Husserl, quien denomina “expresión” al sentido:

Cuando Husserl se interroga –dice-, por el «noema perceptivo» o «sentido de la percepción», lo distingue del objeto físico, de lo vivido psicológico, de las representaciones mentales y de los conceptos lógicos. Lo presenta como un impassible, un incorporeal, sin existencia física ni mental, que ni hace ni padece, puro resultado, pura «apariencia»: el árbol real (lo designado) puede arder, ser sujeto y objeto de acción, entrar en mezclas; pero no el noema de árbol<sup>168</sup>.

---

<sup>166</sup> « Or cet Aión en ligne droite et forme vide, c’est le temps des événements-effets. Autant le présent mesure l’effectuación temporelle de l’événement, c’est-à-dire son incarnation dans la profondeur des corps agissants son incorporation dans un état de choses, autant l’événement pour lui-même et dans son impassibilité, son impénétrabilité, n’a pas de présent mais recule et avance en deux sens à la fois, perpétuel objet d’une double question : qu’est-ce qui va se passer ? Qu’est-ce qui vient de se passer ? Et c’est bien l’angoissant de l’événement pur, qu’il soit toujours quelque chose qui vient de se passer et qui va se passer, tout à la fois, jamais quelque chose qui se passe ». Deleuze, « Dixième série », *Logique du sens*, 79. Versión en español, 88.

<sup>167</sup> Deleuze, “tercera serie”, *Lógica del sentido*, 33.

<sup>168</sup> « Lorsque Husserl s’interroge par exemple sur le « noème perceptif » ou “sens de perception”, il le distingue à la fois de l’objet physique, du vécu psychologique, des représentations mentales et des concepts logiques. Il le présente comme un impassible, un incorporel, sans existence physique ni mentale, qui n’agit ni ne pâtit, pur résultant, pure « apparence » : l’arbre réel (le désigné) peut brûler, être sujet et objet d’action, entrer dans des mélanges ; non pas le noème d’arbre ». Deleuze, « Troisième série », *Logique du Sens*, 32. Versión en español, 34.

Pues, lo percibido, continúa por Husserl, nunca es un dato sensible o una cualidad, sino una “unidad ideal objetiva” que insiste como correlato del acto de la percepción. Por ello, el sentido es irreductible a las cosas particulares, a las creencias personales sobre esas cosas y a los conceptos generales que las atrapan en la significación; el sentido, si bien carece de imagen y palabra, es la insistencia del acontecimiento en las cosas y en las palabras, el devenir que las performa como actuales, como presentes vivos, en esa línea eterna del Aión, como pasado-futuro simultáneamente. Por eso el recurso es el infinitivo, el verbo, pues sólo esta forma de expresar la acción desde el lenguaje retribuye al acontecimiento su perenne duración; cualquier otra conjugación temporal, fragmentaría el Ser en una sucesión de cosas y de palabras muertas: pasados viejos como fotografías, presentes muertos y futuros dislocados. El infinitivo: existir, morir, tocar, luchar, constituyen el evento impersonal, asubjetivo e intemporal que insiste y atraviesa no sólo a y en la proposición, sino en toda vida y en toda muerte, en toda piel y en toda guerra. *“Si la batalla no es un ejemplo de acontecimiento entre otros, sino el Acontecimiento en su esencia, es sin duda porque se efectúa de muchas maneras a la vez, y cada participante puede captarla a un nivel de efectucción diferente en su presente variable”*<sup>169</sup>.

Entonces que puede ser “pensar el acontecimiento” sino acoger su inevitable sanción, esto es, afirmarlo como la expresión de la vida, como la mayor honestidad en la que pueda desplegarse una existencia, pensada, vivida, y en la que están implicados todos los lanzamientos y todas las combinaciones, de las que el individuo y la conciencia son capaces de disponer, hasta *“Llegar a esta voluntad que nos hace el acontecimiento, -convertirnos en la casi-cause de lo que se produce en nosotros, el Operador, producir las superficies y las dobleces en las que el acontecimiento se refleja, donde se encuentra incorporal y manifiesto en nosotros”*<sup>170</sup>. Onfray, al igual que los estoicos, para quienes pensar el acontecimiento

---

<sup>169</sup> « Si la bataille n’est pas un exemple d’événement parmi d’autres, mais l’Événement dans son essence, c’est sans doute parce qu’elle s’effectue de beaucoup de manières à la fois, et que chaque participant peut la saisir à un niveau d’effectuation différent dans son présent variable ». Deleuze, « Quinzième série », *Logique du sens*, 122. Versión en español, 133.

<sup>170</sup> « Arriver à cette volonté que nous fait l’événement, devenir la quasi-cause de ce qui se produit en nous, l’Opérateur, produire les surfaces et les doublures où l’événement se réfléchit, se retrouve

“consiste en querer el acontecimiento como tal, es decir, en querer lo que sucede en tanto que sucede”<sup>171</sup>, también acoge, y como el Bousquet citado por Deleuze<sup>172</sup>, esta voluntad selectiva y jugada del acontecimiento.

Es mejor abandonar el alma a los leves movimientos del azar, convocar el acontecimiento con una benevolencia lejana, muy lejana. No consentir a las tensiones, a los nudos, a las crispaciones. Más bien actuar relajadamente, con un nomadismo inocente e ingenuo. Las combinatorias son demasiado numerosas para que no haya, muy pronto, sorpresa y embeleso. Gastar el tiempo, derrocharlo y abandonarlo sin hacer cálculos. Las revoluciones siempre son provocadas por cantidades infinitesimales. Poco, pero lo necesario. No hay transvaloraciones sin ironía del destino. Largos y valientes ardores han sido sancionados con un gran vacío ontológico, mientras que una disponibilidad, totalmente puesta de derroche a pura pérdida, basta para colmar abismos<sup>173</sup>.

---

incorporel el manifeste en nous (...) » Deleuze, “Vingt et unième série », *Logique du Sens*, 174. Versión en español, 190.

<sup>171</sup> Deleuze, “vigésima serie”, *Lógica del sentido*, 183.

<sup>172</sup> Deleuze, “vigesimoprimera serie”, *Lógica del sentido*, 192.

<sup>173</sup> Michel Onfray, *La construcción de uno mismo, la moral estética*. Traducción de Silvia Kot (Buenos Aires: Perfil Libros, 2000), 114.

## CAPÍTULO TERCERO: EL CANTO DEL SIGNO

I. El signo. II. Estructura serial del signo. III. Tipología y formas del signo. IV. Encuentro y Perturbación. V. Los Signos de la Filosofía.

### I. EL SIGNO

*Por debajo de las convenciones de la comunicación regulada, hay fuerzas subterráneas que desempeñan el papel de verdaderos disparadores del pensamiento. Estos conectores que lo ponen en movimiento son los signos mismos que deben «interpretarse siempre»<sup>174</sup>*

#### 1.

El mundo: entidad sensible e inteligible, y por ello, puede ser sentido y puede ser pensado. Estas formas, sólo son posibles en tanto son la efectuación de una red de relaciones y de combinaciones de signos. El mundo es un tejido de signos. ¿Qué opera cómo causa y qué opera como efecto en la relación *mundo/signo*? el signo siempre es efecto emitido en la superficie de los cuerpos, en los seres, los signos sensibles, pero también, en la superficie de las proposiciones y de los enunciados, los signos inteligibles. Pero al mismo tiempo, operan como cuasi-causa de una *haciedad* o experiencia individual; esto es, son el objeto de un encuentro que obliga a pensar y a sentir, que afecta y forja a los seres y a la individuación en momentos determinados de su experiencia.

*Mundo → signo → individuo*

#### 2.

Pero no puede decirse, que el mundo sea causa del signo y que éste opere como mediador entre él y el individuo; podría decirse, más exactamente, que el mundo es solo cuasi-causa en tanto mediador entre el signo y lo que el signo expresa: un devenir, un acontecimiento por el cual es posible una determinada forma sensible e inteligible. El signo implica ese acontecimiento en la relación: *Mundo → signo → individuo*; e implicar, no es representar, o mediar, sino, ser el devenir y el acontecimiento en acto, como efectuación y

---

<sup>174</sup> Deleuze, citado por Dosse, *Biografía cruzada*, 165.

como cuasi-causa de un *haceidad*; Dioniso implicado en la danza y en el grito del sátiro, cuya expresión se desplaza del lado que expresa, y simultáneamente del lado expresado.

*Acontecimiento* ↔ *signo* ↔ *mundo*

### 3.

En esa disposición, hay una aparente desaparición del individuo, aunque, en términos de la pura determinación, no puede estar en otro lugar más que en el mundo, un «hombre» por ejemplo. Pero en términos de la indeterminación, esto es, en el nivel de la posibilidad de ser un tipo de individuo *x*, *y*, o *z*, un «esclavo», un «operario», una «mujer», o un «soldado»; o algo más diverso aún, un *otro* no determinado todavía, un «criminal», un «enfermo mental», o un «suicida»; esa forma del individuo «hombre», se constituye o se va constituyendo a partir de encuentros intempestivos con el signo, en los que su experiencia singular, más que estructura o programa, se presenta siempre como declinación. Su *haceidad* o individuación, integra esa efectuación intempestiva de la serie, *acontecimiento/signo/mundo*, según sus propias operaciones de selección y de agenciamiento, esto es, de dramatización.

*Acontecimiento* ↔ *signo* ↔ *mundo*  
↓  
*Individuo*

### 4.

Ahora, el mundo no puede ser sentido y pensado más que por *sus* efectos, los signos; lo que indica que las operaciones del individuo en el nivel de la indeterminación no *pasan* por el mundo, sino por sus efectos sensibles e inteligibles, por los signos que implican el acontecimiento: el coro dionisiaco transformándose frente al coro de sátiros en el amanecer de la tragedia.

*Acontecimiento* ↔ *signo* ↔ *individuo*

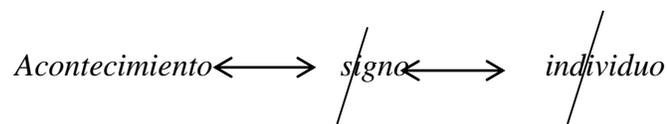
### 5.

Luego, si se trata es del efecto del acontecimiento, de un expresado en acto y no mediado; lo sensible y lo inteligible apenas constituyen un rostro del signo: el rostro del reconocimiento y de la representación. De otro modo, su efecto en la individuación es expresión de lo que escapa a la representación, de *algo* que se hace signo, y se distingue como envuelto e

implicado en él: no la claridad y la distinción del acontecer, sino la *distinción y la oscuridad* de aquello por lo que el acontecer es posible y que constituye el *otro* rostro del signo, el acontecimiento, que, por no ser representado con imagen ni palabra, se prefigura más como un *no rostro*.

## 6.

El signo, además de ser esa entidad *doble*, que circula entre el acontecimiento y el individuo, los afirma simultáneamente, pero manteniendo la unidad del acontecimiento, y escindiendo la unidad del individuo, en tanto, su efecto sobre él también es doble.



Por tanto, el signo es lo que debe ser explicado, y en esa medida, precisa de una analítica particular, ciertamente, que permita pensarlo deviniendo y transitando por los dos territorios de la relación. Pero antes de ello, del frío cálculo del análisis, se precisa de un acercamiento genealógico a su constitución trágica.

## El Canto del Signo.

### 1.

*El Canto de Signo*, dramatiza la expresión griega, *τράγος-ωδή* «la canción de la cabra»; y connota la voz *τραγωδία*, (tragedia) que alude tanto al género escénico (δρᾶμα- σκηνή) de tipo satírico (σάτυρα), como a la condición humana tejida como *mythos* (μύθος) por los autores trágicos. Estos, no son sólo índices de referencia, sino las condiciones de expresión que subyacen en el «signo» en tanto coreuta (χορευτής) del acontecimiento y en tanto sátiro (σάτυρα) de una «festividad primera», pero además, de los signos en tanto coro (χορος) de la repetición y de la actualización en el mundo, de la condición trágica; “*podemos llamar al coro, bajo su forma primitiva de la tragedia original, la imagen reflejada del hombre dionisiaco mismo [...] El coro de sátiros es, ante todo, una visión de la multitud dionisiaca,*

como a su vez, el mundo de la escena es una visión del coro de sátiros”<sup>175</sup>. En ese sentido, el canto del signo es el mismo canto del macho cabrío; una voz (επος) o canto (ωδή), o “El grito” de Munch, que actualiza la tragedia como condición, como fundación, y como constitución de lo real; y que simultáneamente, la distribuye en sucesivas repeticiones que no pueden ser efectuadas más que como diferencias.

Por eso, La dramatización trágica, es mucho más que un género, esto es lo que debe ser superado por ella; pues no se trata de representar nada, de darle forma a nada, ni mucho menos de significar nada: ello sería una falsa pretensión, en el sentido de que todo sería el calco de una estructura fija, ordenada, pensada, que sólo exigiría al actor o al filósofo tomar un disfraz y representarla y repetirla como una lección aprendida. No hay nada de trágico en ello, pues la tragedia es precisamente aquello que escapa a la representación y que rehúye la formalización. En otro sentido, de lo que se trata es de decodificar, de superar al hombre civilizado y a su principio de razón, si se quiere, por el hombre primitivo y por el entusiasmo (ενθουσιασζω) positivo; el estado dionisiaco comienza cuando se advierte una diferencia o discontinuidad en la Unidad Primordial de Maya<sup>176</sup> dada por el *principium individuationis*:

el espantoso horror que sobrecoge al hombre turbado repentinamente cuando se equivoca en las formas del conocimiento del fenómeno, pareciendo sufrir una excepción en alguna de sus formas el principio de la razón [...] esta exaltación dionisiaca, que arrastra en su ímpetu a todo individuo subjetivo hasta sumergirlo en un completo olvido de sí mismo<sup>177</sup>.

Porque la dramatización de la tragedia no trae nada de ninguna parte, sino que se efectúa en el acto mismo de su aparición, como un presente vivo. Eso es lo que canta el signo, el eterno presente vivo del acontecimiento, la efectuación constante de una turbación.

## 2.

El presente vivo de la dramatización del signo, de su canto, es en últimas quien expresa el retorno de lo trágico como fuerza y como acontecimiento, como si el signo tuviera la fuerza

---

<sup>175</sup> Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia* [8]. Traducido por Eduardo Ovejero Mauri (Madrid: Austral, 2007), 84.

<sup>176</sup> Nietzsche, *El origen de la tragedia* [3], 56.

<sup>177</sup> Nietzsche, *El origen de la tragedia* [1], 51.

y la atribución del coro de sátiros (Σάτυροι). Por eso Nietzsche redirige su pregunta, por *el origen de la tragedia*, hacia la pregunta por el origen del coro, el cual, al parecer, es anterior al género trágico, y se considera como la expresión dramática original. El drama comienza cuando Dionisos se representa a la luz en la escena, el “verdadero héroe de la escena y centro del espectáculo, no está, en la forma más antigua de la tragedia, realmente presente; lo pensamos como presente; es decir, que la tragedia, al principio, solamente es coro, no drama”<sup>178</sup>. Y es Dionisos quien habla por la boca de los sátiros; no con el «habla» de las palabras civilizadoras del Ática, sino con los sonidos y los ritmos intempestivos del ditirambo (διθύραμβος) dionisiaco, que precisan de un nuevo mundo de signos, de una nueva “sígnica” del cuerpo, del gesto, de la palabra, de la danza y de los movimientos, y desde luego, de una nueva semiótica que permita la expresión de ese *loquendum*: de esa diferencia en el sentido, con la cual se anuncia la perturbación de la representación: el olvido del mundo, y una reconstitución de la vida en el ensueño de la pura *physis*, además, de la condición irrefutable de la naturaleza cantada por los sátiros, que subsiste como acontecimiento generativo, aún en medio de la figuración. “la Naturaleza, que gime al verse despedazada en individuos [...] El canto y la mímica de estos soñadores de alma híbrida hacía nacer [...] el espanto y el temblor”<sup>179</sup>.

Dicha voz, ya *φδῆ* o *επος*, no solo rompe con el naturalismo imitativo, casi figurativo del arte escénico, sino que introduce un nuevo realismo:

La consolación metafísica que nos deja [...] toda verdadera tragedia, el pensamiento de que la vida, en el fondo de las cosas, a desprecio de la variabilidad de las apariencias, permanece poderosa y llena de alegría, este consuelo aparece con una evidencia material, bajo la figura del coro de sátiros, del coro de entidades naturales, cuya vida subsiste de una manera casi indeleble detrás de toda civilización, y que, a pesar de la metamorfosis de las generaciones y las vicisitudes de la historia de los pueblos, permanecen eternamente inmutables<sup>180</sup>.

### 3.

¿Cómo puede oírse la voz del signo cuando no habla con palabras y se rehúsa a ser comprendida por nuestras vivencias? ¿Cómo oír esa perturbadora mudez sin caer en la

---

<sup>178</sup> Nietzsche, *El origen de la tragedia* [8], 87.

<sup>179</sup> Nietzsche, *El origen de la tragedia* [3], 56.

<sup>180</sup> Nietzsche, *El origen de la tragedia* [7], 80.

imaginación fantástica, como la del predicador que la atribuye de un rostro claro, o sin afirmar su imposibilidad y su ausencia, como en la tristeza rocosa del sordo y del escéptico? Nietzsche, se refiere a esta última actitud:

Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia. Imaginémonos el caso extremo de que un libro no hable más que de vivencias que, en su totalidad, se encuentran situadas más allá de la posibilidad de una experiencia frecuente o, también, poco frecuente –de que sea el primer lenguaje para expresar una serie nueva de experiencias. En ese caso, sencillamente, no se oye nada, lo cual produce la ilusión acústica de creer que donde no se oye nada no hay tampoco nada<sup>181</sup>.

Porque no se trata de buscar un referente al otro lado del signo, ni procurarse interpretaciones sucesivas de los términos encadenados como significaciones; ¿a dónde conduciría esto sino a toparse con los mismos signos, unos tras otros, y con el mismo coro, uno tras otro? Y es que, la naturaleza misma, la fuerza de la *physis* no halla otra forma de expresión que en los propios signos, ellos la implican y como efectuación, la explican; la pliegan y la despliegan en acto, en el presente vivo de su ejecución. Es el gran descubrimiento de Nietzsche; el coro de sátiros no es arte figurativo ni representativo, es la experiencia viva del entusiasmo dionisiaco.

Llegamos ahora a comprender [...] que la única realidad es precisamente el coro, que produce él mismo la visión y la expresa con ayuda de toda su simbólica de la danza, del sonido y de la palabra. Este coro contempla en su visión a su dueño y señor Dionisos, y por eso es eternamente el coro obediente y siervo; contempla cómo el dios sufre y se transfigura, y a causa de esto no obra por sí. En esta condición de servidumbre absoluta frente a su dios está, sin embargo, la expresión más alta, es decir, dionisiaca, de la Naturaleza; por eso habla como la naturaleza, en éxtasis, en oráculos y en máximas<sup>182</sup>.

La condición de la implicación y de la explicación, o de la forma pliegue/despliegue introduce el dualismo en el signo, lo escinde, como si a pesar de su «unidad» en el presente vivo como experiencia viva, subyaciera en él un corte de la forma *signo*, que lo hace saltar de lo determinado a lo indeterminado. En otras palabras, como si fuera fundado por una hiancia que al tiempo que lo origina lo distancia del origen. No se puede, empero, retroceder en la afirmación anterior según la cual el signo, como sátiro o como coreuta es la misma y la

---

<sup>181</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1982), 57.

<sup>182</sup> Nietzsche, *El origen de la tragedia* [8], 87.

única realidad, y decir, por ejemplo, que el coro es una cosa y el ditirambo dionisiaco otra. Pero el signo expresa, más que una cosa o una idea, la atribución de un régimen que lo produce y lo efectúa, de una semiótica a partir de la cual establece relaciones de afectación y de fuerza en un campo de posiciones, de roles y de repeticiones. Nietzsche aún habla de *un fondo* ontológico, de *un* determinado como condición y de *un* indeterminado como representación, cómo génesis de lo real; con los estoicos y con Klossowski, sabemos ahora, que se trata sólo de la misma superficie, en la cual se pliega y se despliega lo real, de un lado a otro, deviniendo simultáneamente en dos direcciones, en la de la expresión y en la de lo expresado, en la del valor y en la del sentido, en la de la multiplicidad y en la del Uno. Por eso el signo, como “*el coro de sátiros [que] expresa ya simbólicamente la relación primordial entre la cosa en sí y el fenómeno*”<sup>183</sup>, participa de esa condición, en la que el acontecimiento lo atraviesa, para que este, el signo, se desgaje en multiplicidades y efectos indeterminados, surtiendo la superficie de una diversidad de choques, de mezclas, de mutaciones y de combinaciones. *Fundar es determinar lo indeterminado*, dice Deleuze.

Cuando “la” determinación se ejerce, no se contenta con otorgar una forma, con dar una forma a las materias bajo la condición de las categorías. Algo del fondo sube a la superficie, sube allí sin tomar forma, más bien se insinúa entre las formas; existencia autónoma sin rostros, base informal. Ese fondo, en tanto está ahora en la superficie, se llama lo profundo, lo sin fondo. Inversamente, las formas se descomponen cuando se reflejan en él; todo modelado se deshace, todos los rostros mueren, sólo subsiste la línea abstracta como determinación absolutamente adecuada a lo indeterminado, como rayo igual a la noche, ácido igual a la base, distinción adecuada a la más completa oscuridad: el monstruo<sup>184</sup>.

---

<sup>183</sup> Nietzsche, *El origen de la tragedia* [8], 83.

<sup>184</sup>« Quand « la » détermination s'exerce, elle ne se contente pas de donner une forme, d'informer des matières sous la condition des catégories. Quelque chose du fond remonte à la surface, y monte sans prendre forme, s'insinuant plutôt entre les formes, existence autonome sans visage, base informelle. Ce fond en tant qu'il est maintenant à la surface s'appelle le profond, le sans-fond. Inversement, les formes se décomposent quand elles se réfléchissent en lui, tout modelé se défait, tous les visages meurent, seule subsiste la ligne abstraite comme éclair égal à la nuit, acide égal à la base, distinction adéquate à l'obscurité tout entière : le monstre ». Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris : Presses Universitaires de France, 1968), 352. Versión en español, 406.

## II LA ESTRUCTURA DEL SIGNO

*el mundo está hecho de series que se componen y que convergen de una manera sumamente regular, obedeciendo a leyes ordinarias [...] No se trata de un procedimiento de catálogo, ni siquiera de collage [...] sino de un método de constitución de series, cada una marcada por una categoría*<sup>185</sup>.

### 1.

El signo, es *una estructura serial y paradójal, o que afirma dos series divergentes entre sí*; una de ellas, que afirma un régimen representativo y enunciativo, es decir, aquello que puede ser pensado, que puede ser imaginado y que puede ser sentido; y la otra, que afirma un régimen subrepresentativo y extralingüístico, que a su vez, es lo que no ha sido sentido, ni pensado ni imaginado todavía, y no obstante, *es* presente y real en el signo. Esto es, el signo como entidad de representación o representante de *algo* dado al reconocimiento, pensado, pensable, y también, como entidad en la que está implicado *algo* que no alcanza a representar o que se escapa a la plena representación, inenarrable, diferencial y «oscuro»; el signo, como la extrapolación de un lado lleno y de un lado vacío o «lleno» de *otra cosa*.

En los términos de esta primera idea, pareciera que la segunda serie del signo incita a una suposición malsana sobre un ser imposible, trascendente, capaz de desbordar los límites del lenguaje. Pero hay que objetar a este riesgo, disuadiendo cualquier amago de delirio fantasmal, para lo cual es preciso afirmar el carácter *estructural* del lenguaje, y su implicación en el valor funcional del signo y de su estructura serial.

En primer lugar, los componentes empíricos y proposicionales que constituyen lo representativo y lo lingüístico del signo, esto es, sus cualidades, atributos y predicados, son puro efecto o expresión, de un campo genético estructural, no empírico ni legible desde la representación. Es un campo, donde se producen las potencias de lo real, aquello por lo cual lo real es posible; estructura semicaótica y devenir constante que funge como suelo de

---

<sup>185</sup> Deleuze, *La imagen tiempo, estudios sobre cine 2*, 28 y 247.

producción; pero no de «un suelo» que yace bajo los pies del mundo, sino más bien uno coexistente con él, en la superficie, que lo antecede como dinamismo acontecimental, y en el cual se definen las reglas de su representación. Es el mismo lenguaje como acontecimiento, ya que, “*los lugares de un espacio puramente estructural son anteriores a las cosas y a los seres reales que vendrán a ocuparlos y anteriores a los roles y acontecimientos, siempre algo imaginarios, que aparecen necesariamente en cuanto estos lugares se ocupan*”<sup>186</sup>. Ahora, entre el campo y “sus” actualizaciones o efectos, hay menos identidad y semejanza, que disociaciones y diferencias, en tanto, cada actualización, no puede encarnar más que ciertas relaciones, ciertos valores y ciertas singularidades, precisamente, las que se ofrecen como representación. Pero, por un lado, siempre queda algo por actualizar y no obstante coexiste como un presente virtual que determina lo actual, y por otro lado, aún hay diversas actualizaciones de otros dominios del lenguaje, que fundan las perspectivas de la actualización, otros mundos no coexistentes con el actual.

En estos términos, lo que expresa el signo, nunca es la identidad del campo, sino su diferencia, presente tanto en las perspectivas de la actualización, como en la diversidad de mundos posibles. La representación es sólo la actualización de una perspectiva, donde se configura *un mundo posible, composable*.

Ahora, cuando se afirma, que en esta serie, el signo afirma lo que no ha sido pensado, ni sentido ni imaginado todavía, se introduce el problema del tiempo; no en tanto que, «lo que aún no ha sido pensado, deba serlo más adelante», como si “lo no aún”, fuera una especie de futuro imperfecto, o una secuencialidad cronológica. De lo que se trata es de *un* mismo tiempo, de un único tiempo infinito cuya expresión es el infinitivo de la acción; del acontecimiento distribuido simultáneamente como virtual y como actual. Luego, ese “aún no”, es sincrónico *al* siempre del tiempo y de la acción, que coexiste con la imposibilidad y la dificultad de ser reconocido como presente. Esta consideración atribuye al signo de un carácter paradójico, en tanto lo hace circular, simultáneamente, entre las dos series, siendo al mismo tiempo, pasado y futuro de la representación, esto es, como representado y como lo

---

<sup>186</sup> Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, 227.

aún no representado; puro devenir, en el que el presente no logra fijarse, ni como como identidad, ni como tiempo.

La paradoja -dice Deleuze- de este puro devenir, con su capacidad de esquivar el presente, es la identidad infinita: identidad infinita de los dos sentidos a la vez, del futuro y el pasado, de la víspera y del día siguiente, del más y lo menos, de lo excesivo y lo insuficiente, de lo activo y lo pasivo, de la causa y el efecto. El lenguaje es quien fija los límites [...] pero es también él quien sobrepasa los límites y los restituye a la equivalencia infinita de un devenir ilimitado<sup>187</sup>.

El interrogante que debe plantearse es, si el mundo sólo es identidad representable. Es decir, ¿el signo como *representación* agota, por un lado, su poder representativo en lo que representa, y, por otro, lo representado, el mundo, queda agotado en él, esto es, en ambos casos es un  $(1) = (1)$ ? La respuesta podría ser *Sí*, y admitir una identidad absoluta entre el representante y lo representado que anula las diferencias, y de paso la posibilidad de *un nuevo* pensar y de *un nuevo* sentir, ya que, todo el mundo estaría aparentemente dado en el signo, y del mismo modo, estaría dado *todo* lo que puede ser pensado y todo lo puede ser sentido; como si el mundo fuera sólo empirismo y proposición flotante, articulado por el sentido común, que fija la “*norma de identidad desde el yo puro con un objeto cualquiera que le corresponde bajo la forma de lo mismo*”, es decir, la filosofía de *Epistemon*<sup>188</sup>; pero también, por la idea moral del buen sentido, según la cual, “todo debe ser así”, según la *relación normativa entre las facultades del yo empírico y los objetos empíricos*, es decir, la ciencia de *Eudoxo*; y nada podría ser pensado de otro modo.

Ahora, ¿sobre qué base se puede decir *no* al carácter puramente representativo del signo, y de paso, se puede afirmar su poder subrepresentativo y extralingüístico? Por eso, la respuesta al primer interrogante, también puede ser *No*, y en ese caso, se debe afirmar que el signo tiene un poder que no se agota en la representación, que siempre es mayor, un  $(+1)$  con

---

<sup>187</sup>« Le paradoxe de ce pur devenir, avec sa capacité d’esquiver le présent, c’est l’identité infinie : identité infinie des deux sens à la fois, du futur et du passé, de la veille et du lendemain, du plus et du moins, du trop et du pas-assez, de l’actif et du passif, de la cause et de l’effet. C’est le langage qui fixe les limites [...], mais c’est lui aussi qui outrepassa les limites et les restitue à l’équivalence infinie d’un devenir illimité ». Deleuze, « Premier série », *Logique du Sens*, 10-11. Version en español, 11.

<sup>188</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 207.

respecto a ello, pues también está atribuido de la potencia de otros mundos posibles; pero, paradójicamente, es también menor, un (-1) con relación a aquello que no alcanza plenamente a representar, es decir, con relación a la serie subrepresentativa, pues solo expresa ciertos valores y ciertas singularidades de ella, no la actualiza plenamente. En todo caso, lo representado de la primera serie siempre será un (-1) con respecto a la estructura serial, y la segunda, siempre será un (+1). Esta estructura serial del signo puede expresarse así:

*Serie de la representación < Signo < Serie subrepresentativa*

## 2.

*Ese algo*, ya como *espacio estructural*, como génesis o acontecimiento, capaz de fundar mundos posibles y de trazar perspectivas, no puede ser distinto a una semiótica, pues, tratándose de signos, siempre hay un régimen; ellos, no son formas disparatadas ni caóticas, sino, que siempre suponen un *campo*, una *fuerzas* y un *sentido* que los produce y que al mismo tiempo se reproduce en ellos. En *Foucault*, por ejemplo, Deleuze superpone por simultaneidad la “época” y las formaciones históricas que la expresan: positividades y empiricidades, a las que denomina estratos: “*Capas sedimentarias, hechas de cosas y de palabras, de ver y de hablar, de visible y de decible, de superficies de visibilidad y de campos de legibilidad*”<sup>189</sup>, que constituyen el régimen representativo y enunciativo de una estructura; y si bien, continúa, “*Una época no preexiste a los enunciados que la expresan, ni a las visibilidades que la ocupan*”<sup>190</sup>, es claro que se refiere a la imposibilidad de una preexistencia ontológica, pero sin duda, los contenidos y expresiones delatan precisamente la existencia de una época, de una historia, que funge como un campo de experiencias expresable y expresado por esos recortes enunciativos y visibilizantes, sin que, por ello, se agote el *campo*, pues, ni toda una época, ni toda una historia se agotan en sus representaciones, ni en sus diacronías; así como el lenguaje no se agota en sus dominios ni en las lenguas; siempre habrá perspectivas y mundos posibles no positivados, coexistentes, simultáneos.

---

<sup>189</sup> Deleuze, *Foucault*, 75.

<sup>190</sup> Deleuze, *Foucault*, 76.

Es precisamente aquello que escapa a lo decible y a lo visible, esto es, lo que queda sin representar, lo que constituye la segunda serie de la estructura del signo, no estratificada, y que no es positividad ni empiricidad. Esto no implica que la idea de “lados” de la serie suponga una extrapolación espacial o extensiva de “izquierda-derecha” o de “arriba-abajo”, sino más bien, de una distribución irregular de los enunciados y representaciones con respecto al *campo*, dejando desde luego “vacíos” y “fisuras” sin ocupar, espacios no sujetos al discurso *articulado*; aunque, con relación a sí mismos, los enunciados y representaciones puedan conformarse como discurso o como saber. Pero aún hay que hacer nuevas precisiones: los “vacíos”, esto es, lo que no está ocupado por lo visible ni por lo enunciable, por la representación, no es un campo pasivo o muerto, por el contrario, es pura actividad, movimiento; el “revés” de lo que no enuncia ni muestra el discurso, pero al mismo tiempo, como lo es la historia a sus positivities, es todo aquello que las hace posible. “Tras” de cada palabra y “tras” de cada imagen, una fuerza no legible y no visible es expresada. Aunque, técnicamente, no se trata de voltear al signo por su *revés* o de buscar *algo* a sus *espaldas* para que aparezca una positividad o una imagen más; se trata de descifrar la semiótica de la que hace parte, de la cuál es su expresión, su coro y su animal sangrante.

### 3.

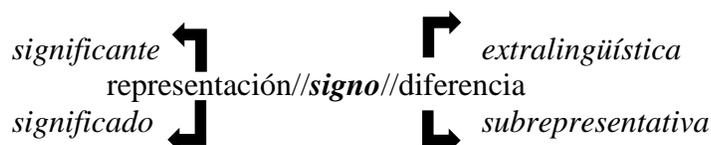
Los componentes del Signo, entonces, como serie, son siempre divergentes, que bien se pueden expresar con la forma de *representación/diferencia*. Pero en su límite o juntura está *la acción del signo*, que va de una serie a otra, que las afirma a las dos simultáneamente, en una se territorializa en la representación, y en la otra se territorializa en la diferencia, fungiendo siempre como un entidad paradójal que es capaz de integrar la divergencia irreductible entre ellas en una suerte de síntesis disyuntiva, pero también, como portador de una experiencia que pone en juego la relación de nuevas series, integradas por los individuos y sus haceidades, y por el acontecimiento y sus efectos. “*Lo que cuenta es menos la diferencia de los polos que el paso del uno al otro*”, apunta Deleuze<sup>191</sup>. De todos modos, desde su apariencia formal, la forma completa de la primera serie del signo es:

---

<sup>191</sup> Deleuze, *La imagen del tiempo: estudios sobre cine 2*, 255.

*Representación//signo//diferencia.*

Ahora, si se superpone esta estructura serial del signo con la estructura tradicional del mismo, lingüística, se evidencia una estructura ampliada en la que cada una de sus series se bifurca en nuevas series o términos; así, la serie de la representación se deriva un significante y un significado, en tanto de la serie de la diferencia se deriva lo ausente, el no rostro, sentido o acontecimiento; y por tanto, la imposibilidad de significación. Su forma es la siguiente:



Esta estructura *ampliada*, que no es otra que la propia estructura del signo, no sugiere que este funde dos realidades, sino más bien, que expresa y recorre simultáneamente una realidad escindida en dos territorios: el de la representación y el de la diferencia. En la serie-territorio, bifurcada *significado//signo//significante*, el signo reterritorializa siempre el significante en el significado, es decir, representa. En tanto, en la serie *extralingüística//signo//subrepresentación*, el signo se reterritorializa en la diferencia, que es igual a desterritorializarse de la representación, esto es, fugarse de su régimen representativo y de significación. No obstante, Deleuze afirma, que en toda estructura serial, una serie siempre obra como significado y la otra como significante, bajo la forma, *significado//signo//significante*, lo que no implica, empero, retrotraer su tesis de la *repetición de la diferencia*, pues ello, no contradice la estructura expuesta en el párrafo anterior, sino que, se considera que en todo caso, el *significado* es insuficiente para capturar y expresar plenamente al *significante*; que, dicho de otro modo, la significación que el signo arroja es *motivo* siempre de una actualización particular, un mundo componible para un agente selectivo, pero de ningún modo, una actualización total ni una selección universal. Si bien, el significante está implicado en el significado, no lo está todo como idea, como imagen o como sensación, por lo menos como idea pensable, imagen imaginable o sensación sensible, sino, que también queda implicado como subrepresentación, como lo que está pensar, por imaginar o por sentir.

La ley de las dos series simultáneas es que nunca son iguales -señala Deleuze-. Una representa el significante, la otra lo significado. [...] el significante es en primer lugar el acontecimiento como atributo lógico ideal de un estado de cosas, y el significado es el estado de cosas con sus cualidades y relaciones reales [...] el significante es la única dimensión de expresión que posee efectivamente el privilegio de no ser relativa a un término independiente [...] Ahora bien, cuando el método seriado se extiende y pasa a considerar dos series de acontecimientos, o bien dos series de cosas, o bien dos series de proposiciones, o bien dos series de expresiones, la homogeneidad sólo es aparente: siempre una tiene el papel de significante, y la otra un papel de significado, incluso si estos papeles se intercambian cuando cambiamos de punto de vista<sup>192</sup>.

De este modo, el “significante deleuziano” que indefectiblemente compone a toda serie, no tiene su anclaje en la lingüística como régimen de significación, pues en esta, el significado siempre está reificando el establecimiento de un orden, de una estructura cerrada que se afirma así misma en la enunciación y niega la diferencia. “*el Significante –en estos términos- es el signo del gran Déspota que, al retirarse, libera una región que puede descomponerse en elementos mínimos entre los que existen relaciones regladas. Esta hipótesis tiene la ventaja de explicar el carácter tiránico, terrorista y castrador del significante*”<sup>193</sup>

Procesión significante. Repetición de signos que asegura el carácter lineal infinito de la cadena en la que se hace abstracción del contenido [...] el signo que remite al signo está afectado de una extraña impotencia, de una incertidumbre, pero potente es el significante que constituye la cadena, la impotencia de que el significado sea nada más que la red en que se tejen los significantes, y la potencia de que el manejo de la cadena quede al arbitrio de un intérprete: «Régimen despótico paranoico» en el que la amenaza de retorno significante coincide con emergencia de la culpa ceñida a la finitud del sometido<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup>« La loi des deux séries simultanée est qu’elles ne sont jamais égales. L’une représente le *signifiant*, l’autre le *signifié* [...] le signifiant, c’est d’abord l’événement comme attribut logique idéal d’un état de choses, et le signifié, c’est l’état de choses avec ses qualités et relations réelles [...] c’est la seule dimension d’expression, qui possède en effet le privilège de ne pas être relative à un terme indépendant [...] Or, quand on étend la méthode sérielle, en considérant deux séries d’événements, ou bien deux séries de choses, ou bien deux séries de propositions, ou bien deux séries d’expression, l’homogénéité n’est qu’apparence : toujours l’une a un rôle de signifiant, l’autre un rôle de signifié, même si ces rôles s’échangent quand nous changeons de point de vue » Deleuze, « Sixième série » *Logique du Sens*, 51-2. Versión en español, 55-6.

<sup>193</sup> Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, 19.

<sup>194</sup> Ricardo Espinoza Lolas y Patricio Landaeta, “*Deleuze y Heidegger en torno al signo*” en *Revista Observaciones Filosóficas* N° 4 de 2007.

Contrariamente, en la perspectiva deleuziana, el “significante” es un territorio que carece de representación, y que en los límites del signo se provoca una ruptura entre la linealidad homogénea que conduce del significante al significado; en otras palabras: es un territorio de fugas en el que las expresiones, las fuerzas y las intensidades nómadas toman el lugar de la palabra.

Ni siquiera estamos seguros de que el significante pueda servir en el terreno del lenguaje – apunta-. Por ello, nos hemos vuelto hacia Hjelmslev: hace tiempo que él ha erigido una especie de teoría spinocista del lenguaje en el cual los flujos de contenido y de expresión prescinden del significante. El lenguaje como sistema de flujos continuos de contenido y expresión, troquelado mediante constructos maquínicos de figuras discretas y discontinuas<sup>195</sup>.

En tal sentido, la última forma serial expuesta: *Significado//signo//Significante*; debe ser leída de manera compleja, como: *significado/significante-déspota//signo//significante-vació/expresión*. Y de manera “simple”, valga reiterar una forma anterior: *representación//signo//diferencia*; que igualmente puede ser leída como *representación//signo//acontecimiento*. En ese orden, ¿qué puede representar el significado que no sea siempre una *diferencia de origen*?

#### 4.

Las condiciones para que sea posible o no la representación, depende en cada caso de la selección o recepción de un agente, de la semiología vital que lo determina, de la perspectiva que individua en cada encuentro. Pero siempre habrá un algo más, un (+1) que mira a otro lado, que se compone con otra selección, que traza otras perspectivas en encuentros diversos, que semiologiza otros significados. En esta última forma de la serie, el significante no es más que la forma del Acontecimiento.

Ahora, ¿cuándo el signo es un (+1) y cuándo es un (-1) en esta relación con el individuo? La *ecuación* sólo puede plantarse en la forma serial *individuo//signo//acontecimiento*. El signo es un (+1) cuando su rostro mira al individuo, pues siempre implica un algo más que aquel no selecciona en la individuación; y es un (-1) cuando su rostro mira al acontecimiento, pues nunca lo puede expresar o representar a plenitud. Pero el rostro del signo mira

---

<sup>195</sup> Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, 19.

simultáneamente los dos polos de la serie, por ello es al mismo tiempo un (+1) y un (-1), es siempre un exceso y un defecto, un sobrante y un faltante. Esa condición paradójica no sólo se expresa en esa serie determinada, sino en todas las series indeterminadas que funda: en la multiplicidad de las actualizaciones del acontecimiento, lo que excede en un encuentro falta en otro, y lo que falta en uno es exceso en el otro; por ello no es posible pensar una individuación indeterminada universal, sino siempre como un singular, presa de cada encuentro; y en esa medida, la individuación como experiencia o como haceidad, se repite como diferencia de valor en cada caso, bajo la forma serial:

*Individuo//signo//acontecimiento*  
Que implica:  
*Individuo <signo< acontecimiento*

## II. TIPOLOGÍA Y FUNCIÓN DE LOS SIGNOS.

### 1. Afecciones y Afectos.

Un signo, siempre es un efecto –señala Deleuze por Spinoza-<sup>196</sup>, la huella o sombra que deja un cuerpo sobre otro, como también, el estado de un cuerpo afectado por otro. En ese sentido se *le* entiende siempre en relación, como mínimo, entre dos cuerpos, el de uno que deja huella en el otro, y el estado del otro, pasivo, afectado, que envuelve la naturaleza del cuerpo que lo afecta. Pero este efecto aparece primero como afección (*affectio*), o como “*la huella de un cuerpo sobre otro*”, por lo que tiene un carácter y efecto físico y sensorial: la herida es la marca del puñal sobre la carne. Pero también, en segundo momento, como *afecto*, cuando genera un aumento o disminución de la potencia sobre el cuerpo *afectado*. Pero entre estas dos formas o momentos del efecto del signo, no hay una separación temporal, sino que existe un devenir que permite la mutación de la afección en afecto, una y otro, son las dos formas simultáneas para un mismo efecto, “*Son estados de cuerpos (afecciones) y variaciones de*

---

<sup>196</sup> Gilles Deleuze, “Spinoza y las tres éticas” en *Crítica y Clínica*. Traducido por Thomas Kauf (Barcelona: Anagrama, 1996), 218.

*potencia (afectos) que remiten unos a otros*<sup>197</sup>, ya que, entre ambos, existe una sucesión o encadenamiento, en tanto el efecto de los primeros “*determina [...] un aumento o disminución, una expansión o restricción de nuestra existencia en la duración [...] cada estado de afección determina un paso a un “más” o a un “menos”*”<sup>198</sup>. Así, la afección, tiene un efecto sobre la duración y la cualidad de un cuerpo y tiende a modificarla, a mejorarla o deteriorarla, estableciendo con él una composibilidad de lucha o de aquiescencia, generándole dolor, placer, crecimiento, alegría, tristeza, etc., según la naturaleza y la composición de ese cuerpo.

Deleuze advierte una diferencia de “efecto” de los signos, a partir de la distinción que establece Spinoza entre las afecciones y los afectos, considerando las primeras como estados de cuerpos, o *signos escalares* -indicativos, abstractivos, imperativos, hermenéuticos-, y los segundos como variaciones de potencia de los cuerpos, o *signos vectoriales* -potencias aumentativas y servidumbres diminutivas, según el vector sea de aumento o de disminución, de crecimiento o de decrecimiento, de dicha o de tristeza; y, símbolos ambiguos o fluctuantes: “*cuando una afección aumenta y merma a la vez nuestra potencia, o nos afecta a la vez llenándonos de dicha y de tristeza*”<sup>199</sup>. Estas tipologías de signos, se combinan sin cesar según caracteres comunes a todos ellos, la afecciones o escalares, por ejemplo, “*varían según las cadenas de asociación entre los cuerpos*”, y particularmente “*los escalares se combinan necesariamente con signos vectoriales. Los afectos suponen siempre unas afecciones de las que resultan, pese a que no se reducen a ellas*”<sup>200</sup>. O, dicho de otro modo,

Los signos vectoriales en general, es decir, los afectos, entran en unas asociaciones variables como las afecciones: lo que es crecimiento para una parte del cuerpo puede ser disminución para otra parte, lo que es servidumbre de uno es poder del otro, y una subida puede ir seguida de una caída y a la inversa<sup>201</sup>.

Esa clasificación de los signos, ya como afecciones o signos escalares, o como afectos o signos vectoriales, contribuye primero, a presentar la diversidad de formas de este efecto y

---

<sup>197</sup> Deleuze, *Crítica y Clínica*, 222.

<sup>198</sup> Deleuze, *Crítica y Clínica*, 219.

<sup>199</sup> Deleuze, *Crítica y Clínica*, 220.

<sup>200</sup> Deleuze, *Crítica y Clínica*, 221.

<sup>201</sup> Deleuze, *Crítica y Clínica*, 222.

por ende a la diversidad de agenciamientos o de selecciones que en cada caso se operan; pero también, porque permite afirmar el devenir entre un tipo de signo y otro, proponiendo en ese desplazamiento, un juego entre sensación y fuerza, entre cuerpo y moral, entre individuos singulares y manadas, y entre acciones y pasiones. Cada uno de estos juegos, supone, desde luego, la relación entre la individuación y los signos. Es decir, el efecto de un cuerpo sobre otro, no siempre es el mismo, sino que depende de las condiciones singulares del cuerpo afectado; pongamos por caso los efectos del sol de mediodía sobre un trozo de hielo o sobre un trozo de arcilla, o el efecto de un trozo de carne descompuesta sobre el organismo y el ánimo de un ave carroñera o sobre el organismo y el ánimo de un *comensal occidental*. En esos términos, el efecto, ya como afección o como afecto, es pura relación de términos diversos en condiciones diversas que generan composiciones y mundos diversos. No obstante, dicha multiplicidad de los efectos del signo, más que una psicodelia, tiene su génesis en lo que puede denominarse un tercer momento, que en términos estrictos, es siempre un primero. Pues, además de la sucesión simultánea del momento *cuerpo/afección/cuerpo* por la vía de la sensación, al momento de la *afección/cuerpo/afecto*, por la vía de la selección, siempre hay un auténtico primero con relación a los otros dos: el acontecimiento desprendiéndose a pedazos, en signos, y suscitando la singularidad de los encuentros. Estrictamente puede decirse que este último no es un momento como fase, sino, la *duración constante*, un antes un durante y un siempre, que produce la sucesión y la discontinuidad, donde tienen lugar las relaciones de los signos como afecciones y como afectos.

## 2.

Hasta el momento, la relación de los efectos del signo parece que sólo atañen a los cuerpos, tanto por la vía de la sensación como por la vía de la selección. Pero vale la pena preguntarse si, el efecto de estos signos sensibles también determina al pensamiento, o al alma, en términos spinocistas. En un primer momento puede afirmarse que no, pues Spinoza piensa la expresión en términos de un dualismo paralelo, como extensión y como pensamiento, más cuando se sigue la proposición II y su demostración, en la III parte de la *Ética*: “*Ni el cuerpo*

*puede determinar el alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo o a alguno otra manera de ser (si hay alguna otra)*”<sup>202</sup>; ya que:

Todos los modos de pensar tienen a Dios por causa en tanto es cosa pensante [...] Por consiguiente, lo que determina el alma a pensar es un modo del pensar y no de la extensión [...] Además, el movimiento y el reposo del cuerpo deben provenir de otro cuerpo que haya sido igualmente determinado al movimiento y al reposo por otro [...] en tanto se le considera como afectado de un modo de la extensión [de Dios] y no de su modo del pensar<sup>203</sup>.

En esa medida, además de los signos sensibles que afectan el cuerpo, habría qué determinar, cuáles son *los signos* -si los hubiera-, que afectan al pensamiento o determinan el alma a pensar. Según Spinoza, no se trataría estrictamente de signos, sino de ideas, o *nociones comunes*, según ciertos valores que se desarrollarán más abajo. Por el momento, es preciso seguir enfatizando en el interrogante anterior, y de otros alternos, incluso, más allá de Spinoza: ¿los signos sensibles pueden determinar al pensamiento?, ¿las ideas son o contienen signos que pueden determinar el cuerpo a sentir?, pues, ante este devenir del signo, de su efecto puramente sensorial y físico a su efecto sobre la duración y la cualidad de un cuerpo, es lícito preguntarse también por la ideas y por su forma de afección, o de afecto, sobre otro cuerpo o incluso, sobre otra idea, quizá, sobre el pensamiento y sobre el alma. Ya se ha dicho, en este mismo sentido, que la huella-afección deviene en afecto de amargura o de contento – del cuerpo-, por ejemplo; ahora, ¿esta huella física deviene en amargura y contento también del alma, y la huella de una idea deviene en amargura y contento también de un cuerpo?

Las primeras respuestas pueden hallarse, positivamente, en el mismo Spinoza, y en el propio Deleuze. Para el primero, a pesar de la última cita expuesta, se advierte un indicio cuando plantea la constitución del alma, pues a pesar de su inquebrantable paralelismo, no puede pensar el alma sin la idea del cuerpo, dice, “*Lo que constituye en primer lugar la esencia del alma no es otra cosa que la idea del cuerpo*”<sup>204</sup>; y en ese caso, las afecciones y los afectos sobre el cuerpo, esto es, el efecto de los signos sensibles sobre él, constituyen la materia prima de la constitución del alma. En tal caso, los signos sensibles si tienen un efecto sobre

<sup>202</sup> Baruch Spinoza, *Ética*, parte III, proposición II. Introducción, versión y notas por Francisco Larroyo (México: Editorial Porrúa, 1977), 72.

<sup>203</sup> Spinoza, *Ética*, parte III, demostración de proposición II, 72.

<sup>204</sup> Spinoza, *Ética*, parte III, demostración de proposición III, 75.

el alma, mediado por la idea que esta tiene del cuerpo. Ahora, con relación a los interrogantes alternos, de sí la idea tiene el poder de perturbar y de afectar al cuerpo, independiente si es adecuada o no, el indicio que ofrece Deleuze, permite responder afirmativamente, dice: *“Todo acontecimiento es efectuado aunque sea en forma alucinante... Toda palabra es física y afecta inmediatamente al cuerpo”*<sup>205</sup>.

### 3.

En Spinoza es clara la distinción entre ideas adecuadas e ideas inadecuadas. Las primeras son las que ofrecen el conocimiento de las causas y la operación de aprehensión de las mismas es del entendimiento; en tanto, las segundas, aunque envuelven la naturaleza de sus causas, las dejan ocultas, y se presentan sólo a través de signos, esto es, de efectos, que el alma tiene a confundir con las causas. Cuando el entendimiento comprende las causas el alma es activa; en tanto, cuando confunde los efectos con las causas es pasiva, padece y sufre. *“Es propio de las ideas inadecuadas constituir signos que requieran interpretaciones de la imaginación, y no expresiones que conciernan a las explicaciones del entendimiento vivo”*<sup>206</sup>; en tanto, *“En la medida que el alma conoce todas las cosas como necesarias, tiene sobre las afecciones una potencia más grande, es decir, padece menos a causa de ellas”*<sup>207</sup>. Deleuze, aporta al problema de las ideas adecuadas o de las *nociones comunes*; dice, *“las nociones comunes son conceptos de objetos, y los objetos son causas”*<sup>208</sup>. El concepto es la aprehensión de la estructura de los cuerpos, esto es, de su composición interna, y de las condiciones que hacen que se componga o se descomponga con otros cuerpos. *“La estructura [...] consiste en líneas sólidas, pero que se forman y se deforman, actuando como causa”*<sup>209</sup>. Por eso, el entendimiento es la facultad aprehensiva de esta «profundidad», y no la imaginación, como facultad aprehensiva de los efectos de superficie. El concepto o la noción común, a la que se llega, es lo que Spinoza denomina idea adecuada, o conocimiento de las causas. *“Llamo causa adecuada aquella cuyo efecto se puede percibir clara y distintamente*

---

<sup>205</sup> Deleuze, *Lógica del sentido, decimotercera serie*, 117.

<sup>206</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica*. Traducido por Antonio Esotado (Argentina: Tusquets, 2004), 140.

<sup>207</sup> Spinoza, *Ética*, parte V, proposición VI, 165.

<sup>208</sup> Deleuze, *Crítica y clínica*, 223.

<sup>209</sup> Deleuze, *Crítica y clínica*, 223.

*por ella misma, y causa inadecuada o parcial aquella cuyo efecto no se puede conocer por ella sola*"<sup>210</sup>.

Por eso, para Spinoza, los signos son el grado más inferior de conocimiento, si bien Deleuze en este punto, aunque consiente con ello, también afirma que estos sirven de *impulso* y de *trampolín* para formar conceptos<sup>211</sup>. Por otro lado, la afirmación que aquí se viene sustentando, no discurre por la adecuación o no de las ideas de talante spinocista, que sin duda es de un *espíritu* moderno en la búsqueda de la verdad. Lo que se pretende es señalar cómo los signos, incluso los sensibles, tienen un efecto determinante en la individuación, aún del alma y del cuerpo, si se quiere mantener esta terminología, sin pretender trazar si esa determinación de la individuación es buena o mala moral o políticamente, o incluso, si es adecuada o no para la búsqueda de *verdad alguna*. Lo importante es destacar cómo en lo signos reside la base de la individuación, pues son expresiones del imposible campo de experiencias, de la *Zoé*, del acontecimiento, en el que se producen los efectos y las colisiones entre los signos y las cosas, ya que son "*efectos físicos sensoriales o perceptivos que no hacen más que envolver la naturaleza de su causa [y que] indican nuestra propia naturaleza*"<sup>212</sup>. En ellos, en los signos, vive precisamente el acontecimiento.

Digo: que envuelve la naturaleza de las cosas exteriores al cuerpo humano un encadenamiento de esas ideas solamente, no de ideas que expliquen la naturaleza de esas mismas cosas, porque, en realidad, las ideas de las afecciones del cuerpo humano son las que envuelven a la vez su naturaleza propia y la de los cuerpos exteriores<sup>213</sup>.

Lo que queda implicado aquí, es que los signos remiten a signos, no a objetos, es decir, los efectos encadenan efectos, y vale por supuesto, preguntarse por las causas, suponiendo su condición para la existencia de los efectos. El signo-efecto es la marca, la herida, no el puñal ni el cuerpo, así como lo es el rostro sombrío del duelo, y no el padre muerto ni el hijo huérfano, pues a lo que remite el signo como afección es a estados de cuerpos, y como afecto a variaciones de potencia.<sup>214</sup> "*Los signos remiten a los signos. Tienen como referente mezclas*

---

<sup>210</sup> Spinoza, *Ética*, parte III, definición I, 71.

<sup>211</sup> Deleuze, *Crítica y clínica*, 228.

<sup>212</sup> Deleuze, *Crítica y clínica*, 220.

<sup>213</sup> Spinoza, *Ética*, parte II, proposición XVIII, 49.

<sup>214</sup> Deleuze, *Crítica y clínica*, 222.

*confusas de cuerpos y variaciones oscuras de potencia, siguiendo un orden que es el del Azar o del encuentro fortuito entre los cuerpos*<sup>215</sup>. La causa implicada es una variación; en primer lugar, el cuerpo y su atributo como «causa», lo propio del puñal es cortar, herir, tal atributo opera como cuasi-acusa de la herida, y seguramente, lo propio del cuerpo sobre el que se opera es sentir, sangrar; atributos que entran en relación también, de cuasi-causa para que la herida sea posible, para la herida en potencia; por eso, en segundo lugar, la variación presenta a la causa más bien como una relación o encuentro entre dos cuerpos que se tocan por sus atributos, por sus límites externos, para generar en cada caso, efectos, sólo efectos. De tal modo que los cuerpos en cuestión, son apenas causas parcialísimas, pues de hecho, no son más que efectos de mezclas, composiciones y encuentros de toda índole: bióticos, químicos, sociales, morales. Es una razón, además, por la que Deleuze apunta que, lo importante no es comprender el «efecto» causalmente, sino también ópticamente, en una relación de encuentro entre dos «cosas». *“Los efectos o los signos –dice- son sombras que actúan en la superficie de los cuerpos, siempre entre dos cuerpos. La sombra siempre está en el linde”*<sup>216</sup>.

¿Fantasmas, sombras, engaños? Todo eso pueden ser los signos, pero finalmente, son las terminales nerviosas del mundo, en las que el individuo tiene su génesis y adquiere su condición; por ello, más que una filosofía de las ideas, sea preciso enunciar mejor una filosofía de los signos del mundo, una *profanosofía* que destituya el amaneramiento de la metafísica. Todo esto podría entenderse mejor con lo señalado por Foucault, para esa nueva filosofía:

ondas que provienen de la profundidad de los cuerpos, y que se elevan como jirones de niebla —fantasmas del interior rápidamente reabsorbidos en otra profundidad por el olfato, la boca, el apetito; películas extraordinariamente delgadas que se desprenden de la superficie de los objetos y vienen a imponer en el fondo de nuestros ojos colores y perfiles (epidermis flotantes, ídolos de la mirada); fantasmas del miedo y del deseo (dioses de nubes, bello rostro adorado, «miserable esperanza llevada por el viento»). Hoy es preciso pensar toda esta abundancia de lo impalpable: enunciar una filosofía del fantasma que no esté, mediante la percepción o la imagen, en el orden de unos datos originarios, pero que le permita tener valor entre las superficies con las que se relaciona, en el retorno que hace pasar todo lo interior afuera y todo

---

<sup>215</sup> Deleuze, *Crítica y clínica*, 222.

<sup>216</sup> Deleuze, *Crítica y clínica*, 222.

lo exterior adentro, en la oscilación temporal que siempre le hace precederse y seguirse, en suma, en lo que Deleuze puede que no permitiría llamar su «materialidad incorporal»<sup>217</sup>

#### 4. Signos Mundanos y sensibles

Por otro lado, en *Proust y los signos*, Deleuze no parte de signo como efecto, sino como cualidad; allí define los signos como la *materia del mundo*, dice, “*los signos son específicos y forman la materia de tal o cual mundo*”<sup>218</sup>. Aquí, en esta afirmación, se destacan dos problemas en los que hay que detenerse; uno, la afirmación de la existencia de una *diversidad de mundos*, y dos, la afirmación del signo como *materia constitutiva* de esos mundos. La relación Proust-Leibniz en este punto es insoslayable, no en orden a los *tipos* propiamente de mundos, sino en la idea de la *pluralidad* de ellos; ya que esta, no se explica por sí misma, por un carácter puramente especulativo, sino que siempre debe comprenderse en relación con los individuos, pues se trata de admitir que cada individuo se compone con un tipo de mundo particular para él, a través de la operación que agencia sobre los signos de *ese mundo*. Existen múltiples combinaciones de signos que el individuo no precisa y por tanto no agencia, es decir, no selecciona todas las variables y combinaciones de ellos, sino, sólo aquellas que lo constituyen en un momento o en una condición determinada de su *haciedad*. Las combinaciones no agenciadas, son variables del mundo que no se componen con él, son imposibles con él, representan *otro mundo* composable con otro tipo de individuos o con otro momento de su propia individuación. Por eso, la composibilidad, como la no composibilidad, siempre pueden ser transitorias. No se trata entonces, de imaginar una secuencia de mundos, como un sistema galáctico o algo así, sino de afirmar la coexistencia simultánea de mundos diversos, unos composibles y otros no composibles. En términos de los regímenes de signos, puede afirmarse que cada mundo constituye una semiótica que otorga el sentido de la composibilidad. “*Diversos hombres pueden ser afectados de diferentes maneras por un solo objeto [señala Spinoza], y un mismo hombre puede ser afectado por un solo objeto de distintas maneras en diversos tiempos*”<sup>219</sup>.

---

<sup>217</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 7.

<sup>218</sup> Gilles Deleuze, *Proust y los signos*. Traducido por Francisco Monge (Barcelona: Anagrama, 1995), 13.

<sup>219</sup> Spinoza, *Ética*, parte III, proposición LI, 96.

El segundo problema a resolver, es la afirmación del signo como *materia constitutiva* de esos mundos. En el texto sobre Proust, Deleuze destaca cuatro tipos de mundo, constituidos cada uno por los signos que los expresan en acto: los signos de la mundanidad, los signos del amor, los signos sensibles y los signos del arte; cada tipo de mundo/signo, precisa de una relación diferente con el individuo, de un agenciamiento particular.

Los signos sensibles constituyen el tejido del tercer tipo de mundo, que es el mundo de las impresiones o de las cualidades sensibles. El signo sensible es entonces cualidad, pero esta no aparece como un propiedad del objeto presente, sino como envolviendo un objeto distinto que bien puede ser descifrado o no por la percepción<sup>220</sup>. Podemos considerar por ejemplo la belleza como cualidad de un objeto presente, llámese un rostro, un jarrón, una pintura; esa cualidad no lo será en últimas de ese objeto, sino el sentido de *otro* objeto ideal, como diría Stendhal, *una promesa de felicidad*, o Rimbaud, un encuentro con la amargura; y es que, “*el sentido material -del objeto- no es nada sin que encarne una esencia ideal*”<sup>221</sup>. Sin embargo, en el momento de la percepción, el objeto presente sigue siendo central como medio para que la cualidad de *lo otro* emerja, es decir, la cualidad sensible precisa del objeto para aparecer, pero también para que *lo otro*, sea en últimas, quien otorgue un sentido. Por eso, no es improbable considerar dentro de este grupo de signos, a los mundanos, pues, aunque estos últimos, si bien no remiten necesariamente a esencias ideales, si precisan de un cuerpo, para constituir *algo* en él, bien una acción o un pensamiento: gestos, tonos de voz, posturas, ornatos, vestuarios, acciones teatrales, en fin, signos que de todos modos remiten a algo que se expresa allí, ante la percepción, pero se produce en *otro mundo*, como sentido: el desprecio, la arrogancia, la inocencia, en fin.

Decir, entonces, que los signos *forman la materia* del mundo, sin duda, implica, que son condición para que el mundo sea posible, ya que lo atribuyen de un sentido tal, que permiten su composibilidad para las facultades o superficies de contacto de los individuos. Esta capacidad de atribuir, no puede confundirse con la materia atribuida, esto es, con las cosas del mundo, pues, el signo como atributo, no tiene la naturaleza de los seres, ni la composición

---

<sup>220</sup> Deleuze, *Proust y los signos*, 20.

<sup>221</sup> Deleuze, *Proust y los signos*, 22.

ni mezcla de los cuerpos, ni de sus proposiciones, sino que es *materialidad sin cuerpo, maneras de ser, efectos incorporales* emitidos en la superficie de los cuerpos o por sus mezclas, o por las proposiciones sobre ellos. De ello resulta una extraña paradoja, pues el signo, por un lado forma la materia del mundo, pero no es su causa, sino que, en tanto atributo es más bien efecto, tanto de los cuerpos que le sirven como soporte material, como del sentido de *lo otro*, de *tal* esencia ideal. Pero, de otro lado, no puede decirse que los cuerpos que le sirven como soporte material sean su causa, pues el signo como atributo no pertenece a la esencia de ese cuerpo. En Spinoza se halla esta misma advertencia, el signo, en tanto efecto, no pertenece a la esencia del cuerpo exterior ni a la esencia del propio cuerpo, pues, “*siempre es la idea de un efecto captado en condiciones que lo separan de sus causas*”<sup>222</sup>, es decir, lo que se compone con el propio cuerpo o con sus facultades no es tal o cual ser, sino la idea que se tiene de él, y esa composición depende siempre de “*un estado momentáneo de nuestra constitución variable y de una simple presencia de la cosa, de la que ignoramos su naturaleza*”<sup>223</sup>.

Pero, si *formar la materia del mundo*, no implica que los signos estén atados a los *seres*, es decir, no son los seres mismos, ni sus cualidades ni sus propiedades, entonces ¿qué los constituye? Los signos efectúan al acontecimiento, distribuyéndolo como una acción constante y simultánea en la materialidad de los seres y en la sucesión de los seres en el tiempo, en otras palabras, efectúan el acontecimiento y simultáneamente se efectúan en los cuerpos; lo que implica, que más allá de las sucesiones y de las empiricidades, lo que subyace en la efectuación es una *duración constante*, un infinitivo que atraviesa el antes, el durante y el después de las cosas *de una vez y para siempre*; por eso, si bien, “*el atributo no designa ninguna cualidad real [...] siempre es expresado por un verbo*”<sup>224</sup>, un estar, un sentir, un pensar, un morir; no un ser, sino, una manera de ser infinita en las cosas finitas. De este modo, la materia constitutiva del signo en Proust es el *tiempo del acontecimiento* encarnado en el mundo sensible e inteligible. Deleuze ha insistido suficientemente en ello; la condición de Alicia no es ser grande ahora y ser pequeña después, sino el *crecer y decrecer*

---

<sup>222</sup> Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica*, 139.

<sup>223</sup> Deleuze, *Spinoza, filosofía práctica*, 139.

<sup>224</sup> Deleuze, *Lógica del sentido, segunda serie*, 14.

simultáneamente en el tiempo, ese es su signo, o mejor, es el signo-atributo del *acontecimiento* que la atraviesa, el atributo de una realidad en los dos sentidos a la vez, que la constituye en acto, en un presente vivo, y que la precisa *a ella*, como un particular, un ser, a través del cual se constituye el efecto en la superficie de su cuerpo. Ocurre de igual modo, con el clásico ejemplo del *verdear*. Aquí Deleuze opera una transgresión lingüística, pues toma una palabra que bien puede funcionar como adjetivo e incluso como sustantivo, para convertirlo en verbo infinitivo: la cualidad del árbol es ser verde, pero su sentido, su *manera de ser* o su atributo, es el *verdear*, haciendo de este cuerpo un individuo del mundo cuya síntesis constitutiva está explicada en la forma de ese tiempo infinito que lo implica.

Luego, si el signo es pura expresión como atributo del acontecimiento en el mundo, y por otro lado, no son los objetos y los cuerpos mismos, entonces, su naturaleza no puede ser ni activa ni pasiva, sino, contrariamente, el resultado de las acciones y de las pasiones de los cuerpos, y, “*la pasividad [por ejemplo] supondría una naturaleza corporal que sufre una acción. Es pura y simplemente un resultado, un efecto que no podemos clasificar entre los seres*”<sup>225</sup>.

## 5. Signo diagrama

De la clasificación que hace Peirce de los signos, la del ícono es especialmente importante, porque en uno de sus modos, el *diagrama*, presenta una relación parcial con el dominio que aquí se ha tratado de construir. Considera que el ícono tipo diagrama representa *las relaciones análogas, parte a parte entre dos cosas*<sup>226</sup>; considerando, en primer lugar, que es *representamen* por similitud o contraste de una cosa y no de un objeto, esto es, representa lo indeterminado, sólo relaciones entre partes, y no lo empíricamente determinado. Esto es, no sólo representa una relación dada, posible, sino también, diversas relaciones que no están determinadas todavía; de ese modo, los *diagramas*, son la representación, también, de algo ontológicamente dado, pero empíricamente no determinado «todavía». De ese modo, y en segundo lugar, el diagrama como *representamen*, lo es en virtud de lo que representa o puede

---

<sup>225</sup> Deleuze, *Lógica del sentido, segunda serie*, 14.

<sup>226</sup> Charles Peirce, *El hombre un signo*, Traducido por José Vericat (Barcelona: Editorial Crítica. Grijalbo, 1988), 145.

representar, pero nunca en el sentido de igualdad especular, no es un predicado sintético de lo que “representa”; “*Muchos diagramas –dice Peirce- no se parecen en absoluto a sus objetos en el aspecto; su similitud consiste sólo en lo que respecta a las relaciones de sus partes*”<sup>227</sup>, y es esa condición de distanciamiento entre una cosa y su diagrama lo que resulta útil aquí con relación a esta forma del signo.

Esta extrañeza o diferencia, con relación a un modelo, puede entenderse mejor en el sentido del retratismo en Deleuze, e incluso en el arte del frotage<sup>228</sup>. Hay algo allí, en la copia, que captura y expresa una dimensión no representada del modelo, su diferencia consigo mismo o su no identidad; es una especie de mutación, perversión o ampliación del modelo. Estas consideraciones señalan dos asuntos claros, o bien, que el modelo-todo siempre es mayor que las partes, y en ese sentido, rehúye a una representación total, o, por otro lado, que el modelo es diferente a sus partes, y en esa medida, su representación deberá entenderse mejor como una expresión de la diferencia. En ambos casos se evidencia una crítica a la razón sintética, tal, como en el caso de Peirce, señala José Vericat en una de las notas de *El hombre un signo*<sup>229</sup>. Pero sin duda, es una crítica al principio de identidad, que en Deleuze es mucho más evidente.

En el caso específico del signo-ícono-diagrama, no se evidencia pues, un parecido sensible con el objeto o con la cosa que representa, y su relación análoga, por similitud de parte a parte entre uno y otro, no agota las propiedades ni las cualidades de la cosa o acontecimiento.

---

<sup>227</sup> Peirce, *El hombre un signo*, 147.

<sup>228</sup> Deleuze apostó al arte del retrato, referido a la restitución de los autores sobre lo que trabajó monográficamente, pero no como un retrato figurativo o calco, sino como captura de sus singularidades que le permitieran crear un nuevo autor, tratarlo como un personaje conceptual; he allí una forma de la diferencia. Dice Dosse al respecto: “El filósofo, en primer lugar, debe dedicarse a restituir la singularidad de los pensadores que lo precedieron, y una vez nutrido y mejor armado por haber conocido el pensamiento de otro, debe lanzarse a un trabajo de creación personal”. *Biografía Cruzada*, 143. El concepto, o mejor la técnica del frotage desarrollada por Max Ernst, es más una incitación para ilustrar la deformidad del calco, o cómo, el calco en lugar de reproducir el modelo, actualiza sus singularidades, que constituyen novedades y diferencias con respeto al modelo.

<sup>229</sup> “El carácter icónico de la matemática es lo más peculiar de la concepción de Peirce respecto de esta disciplina. Al igual que su concepción semiótica en general, parece basarse en el principio de que todo es más que las partes. En ese sentido calificamos aquí su semiótica como una suerte de crítica de la razón sintética”. Peirce, *El hombre un signo*, nota de pie N° 38, p. 402.

Peirce recurre como modelo de diagrama a las formulaciones algebraicas, dada la utilidad de éstas para desvelar verdades imprevistas y aspectos nuevos de los supuestos estados de cosas, dice:

una propiedad altamente distintiva del ícono es que mediante la observación directa del mismo pueden descubrirse otras verdades relativas a su objeto distintas a las que bastan para determinar su construcción [...] para deducir cualquier verdad distinta a la que explícitamente significa es necesario en todos los casos sustituir este signo por un ícono<sup>230</sup>.

De este modo, cada formulación algebraica constituye las condiciones de un nuevo encuentro, de una nueva obligación para pensar las nuevas singularidades del problema que actualiza, tal, sin duda, como el ejemplo del estudio las secciones cónicas de Leibniz, traído a colación por el mismo Deleuze<sup>231</sup>.

Ahora, lo que debe encararse en estas afirmaciones, es dónde queda el carácter convencional del signo con relación a la referencia a un objeto, de tal manera que el signo sea su imagen y su idea<sup>232</sup>. En el *diagrama*, particularmente, es evidente que hay un modelo al que le es análogo, pero sólo en las partes que constituyen una formulación representada como en el caso algebraico, pero no así, en todas las variables combinatorias no contenidas en el modelo inicial y por tanto en la representación de sus partes<sup>233</sup>. Por otro lado, una formulación

---

<sup>230</sup> Peirce, *El hombre un signo*, 146.

<sup>231</sup> La referencia concreta es a la noción de *problema* trabajado desde Leibniz, y cómo, en cada formulación no sólo se afirma sino que se diversifican sus casos de solución. « Un problème, dit-il, a des conditions qui comportent nécessairement “signes ambigus”, ou points aléatoires, c’est-à-dire des répartitions diverses de singularités auxquelles correspondront des cas de solutions différents: ainsi l’équation des sections coniques exprime un seul et même Événement que son signe ambigu subdivise en événements divers, cercle, ellipse, hyperbole, parabole, droite, qui forment autant de cas correspondant au problème et déterminant la genèse des solutions », « Seizième série », *Logique du Sens*, 138. Versión en español, “*Un problema, dice, tiene unas condiciones que comportan necesariamente «signos ambiguos», o puntos aleatorios, es decir, distribuciones diversas de singularidades a las cuales corresponden casos de soluciones diferentes. Así, la ecuación de las secciones cónicas expresa un sólo y mismo Acontecimiento que su signo ambiguo subdivide en acontecimientos diversos, círculos, elipse, hipérbola, parábola, recta, que forman otros tantos casos que corresponden al problema y determinan la génesis de las soluciones*”, 150.

<sup>232</sup> Deleuze, *Lógica del Sentido, Decimosexta Serie*, 145.

<sup>233</sup> “En el álgebra, cuando escribimos ecuaciones unas debajo de otras, en una disposición regular, especialmente cuando nos valemos de letras parecidas para los coeficientes correspondientes, la disposición es un ícono. He aquí un ejemplo:

$$ax + by = n1$$

$$a2x + b2y = n2$$

semejante, el ícono/diagrama contiene también signos/índices y signos/símbolos; aquellos representan un existente, es decir, un real como individuo o cantidad, y éstos representan un concepto; así, el diagrama  $(a1x) + (b1y) = (n1)$  contiene los índices (a), (b); y los símbolos de la adición y de la identidad. Pero estos índices y símbolos por sí solos, no son más que partes que sólo tienen sentido en el gran predicado del diagrama, que, como expresión de la *duración constante* de un problema, siempre está en defecto con respecto a él y en exceso con respecto a la convención.

Pero la lógica de Peirce resulta insuficiente, si su noción de *signo/diagrama* no pudiera ser extendida a los dominios de la experiencia como individuación. De una manera muy débil, su noción de *índice* como señal, abre ese camino, pues, además de representar la relación existencial entre el signo y un real, reviste a aquel de la intempestividad necesaria a todo encuentro, y a éste, de la condición determinante, como en el ejemplo de la veleta y del rayo<sup>234</sup>. Pero en este caso, no alcanza a superar el régimen representativo, y por tanto, la determinación es absolutamente causal. Ese *otro* dominio que aquí se intenta construir para el signo, debe seguir contando con esas dos condiciones indicadas al principio: su carácter extralingüístico y subrepresentativo. Además, no debe abandonar los rasgos con lo que ya ha sido atribuido: ser el objeto de un encuentro –exterioridad e intempestividad–, pliegue del

---

“Esto es un ícono, por cuanto hace que parezcan iguales cantidades que están en relaciones análogas respecto del problema. De hecho, toda ecuación algebraica es un ícono en la medida en que exhibe por medio de los signos algebraicos (que en sí mismos no son íconos) las relaciones de las cantidades en cuestión.

“Puede cuestionarse si todos los íconos son similitudes, o no. Por ejemplo, si se exhibe a un borracho con objeto de mostrar, por contraste, las excelencias de la templanza, ciertamente esto es un ícono, aun cuando pueda ponerse en duda si constituye o no una similitud” Peirce, *El hombre un signo*, 148.

<sup>234</sup> Ejemplo 1: “Una veleta es un índice de la dirección del viento, porque, en primer lugar, toma idéntica dirección del viento, de modo que se da una conexión real entre ambos, y, en segundo lugar, porque estamos constituidos de tal forma que cuando vemos una veleta apuntando en una cierta dirección atrae nuestra atención hacia esa dirección”. Ejemplo 2: “Cualquier cosa que nos sobresalta es un Índice en la medida en que señala la confluencia de dos trozos de experiencia. Así, un fuerte rayo indica que ha ocurrido algo considerable, aunque podemos no saber con precisión cuál fue el acontecimiento. Pero puede preverse que se conecte con alguna otra experiencia”. Peirce, *El hombre un signo*, 149.

Acontecimiento, relación de fuerzas y afecto. Y aún hay una condición más, que apenas está por cimentar, la de ser la singularidad problemática de la filosofía, o en otras palabras, la de expresar los problemas de las ideas filosóficas. Para el acercamiento a todas estas condiciones es preciso ampliar la noción de *diagrama*, inicialmente en el dominio del arte; y desde allí derivar las resonancias con la filosofía. Eso no implica, empero, que el arte funcione como modelo de la filosofía, sino, mejor, como un ejercicio que permita afinar el signo en el campo de una experiencia extralingüística y subrepresentativa, y hacer el tránsito hacia su comportamiento en el dominio filosófico.

## 6.

Las *antropometrías en azul* de Yves Klein y el *frotage* de Max Ernst constituyen la base de la ampliación de la noción de *signo/diagrama*. Sintetizando a Peirce, el signo/diagrama es una copia o calco diferencial de un modelo/problema; en ese caso, es también fantasma, huella, marca y simulacro. El azul de Klein, más allá de su referencia inmediata con el cielo –incluso del resultado estético de su *IKB: International Klein Blue-*, es un azul por construir; no obstante, esa tarea sería imposible si ya no existiera el azul en su virtualidad, esto es, como Acontecimiento. Construir entonces resulta del efecto de esa existencia en el propio acto de la invención, en el contacto con la duración constante de una sensación o de una idea que se actualiza como huella, como mancha, como secuencia discontinua; en otros términos, como el diagrama de un único Azul. A manera de ilustración, la *Antropometría sin título (1961)*, *La gente empieza a volar (1962)*, y, *Canibalismo gran azul, Homenaje a Tennessee Williams (1961)*, entre algunas de sus pinturas.

De esta forma *degenerada* del calco o de la copia, Deleuze alude al *arte del retrato*, para explicar el modo en que debe proceder el filósofo, dice, “*Se trata de retratos mentales, conceptuales. Igual que en la pintura, hay que conseguir una semejanza con el retratado, pero por medios desemejantes, por medios diferentes: hay que producir un semblante, no reproducirlo (lo que significaría conformarse con repetir lo que tal filósofo dijo)*”<sup>235</sup>. Lo que se calca o se representa con un concepto, no es el rostro idéntico de la idea, sino su no rostro, o una rostridad ausente; sólo se capturan variaciones de un problema, los trazos

---

<sup>235</sup> Deleuze, *Conversaciones 1972–1990*, 191.

diagramáticos que atraviesan los objetos o las ideas. Cada variación y cada trazo son los signos del encuentro con los que cuenta el filósofo. Cómo se indicó más arriba, el encuentro es contacto entre los límites exteriores del signo y el individuo y sus facultades, éstas son quienes capturan las afecciones que devienen afectos, como si su epidermis, la de las facultades incluyendo el pensamiento, hubiese una delgada película semejante a un papel de calco que se refregara contra los signos y grabara las singularidades y las fuerzas del Acontecimiento plegadas en él: arte del *frotage* de las facultades; un procedimiento de Max Ernst que con *Grandes enamorados* (1926) y con *Mond Guter Dinge* (1970), entre otras, le aporta a este extraño empirismo del encuentro entre la serie *individuo/signo/Acontecimiento*.

### III. EL ENCUENTRO COMO PERTURBACIÓN

#### 1.

Un *Encuentro* es el despliegue de los límites exteriores de dos cuerpos que se tocan y se mezclan ya por afecciones o por afectos. Para ello, siempre se precisa de un *territorio*, una porción extensiva o intensiva del mundo: una casa, un desierto, o un lienzo; pero también, un discurso, o el pensamiento, o la piel o la memoria; un *territorio* donde se encuentren los cuerpos con los cuerpos, los cuerpos con las ideas, las ideas con las imágenes, las ideas con las ideas, en fin, un encuentro en el que los términos colisionan unos con otros, acercando a sus límites sus superficies de contacto, y se capturan, y se afectan, y se descomponen y se componen en nuevos signos, cosas y efectos, una y otra vez, en una terrible y constante sucesión, como el aire, como si no hubiera vacío, y hasta el silencio, la oscuridad, y la sordera en lugar de ser una tregua para el barullo de las colisiones, fueran también composiciones y descomposiciones, reales constituidos, signos y grupos de signos, cosas. Lo que se evidencia, es que el mundo es una experiencia y hechura del afuera, que todo empieza y se configura en los límites, en los bordes de su exterioridad, que sólo en el encuentro con ese afuera inevitable tiene lugar la experiencia de lo real; y no es que no hubiese un interior ni un adentro, sino, que estos, no pueden ser concebidos más, que como efectos y composiciones del afuera.

Pero, un *Encuentro*, no es el objeto de una intención, es más azar que necesidad, aunque, no queda desestimado algún momento para *esa* intención, sólo que ésta, es posterior, es el último

límite del encuentro, cuando ya la fuerza de su efecto ha obligado a pensar, o a sentir, o a imaginar: pensar depende de las fuerzas que se apoderan del pensamiento; éste, “Considerado con independencia del signo o del encuentro, aparece como una simple facultad [...] separado de lo que él puede [...] se limita a reflexionar sobre los datos de la representación”<sup>236</sup>. En términos genuinos, el encuentro, es pura intempestividad: nunca se sabe cuándo y dónde se abrirá una grieta en la impasibilidad del tiempo y del espacio, que fuerce la creación de un nuevo estado y la desviación de un sentido. El *encuentro*, no es una “necesidad buscada”, ni de principio un *telos*; nunca un *a priori*, ni una necesidad *real*; no precisa de un anuncio ni de un plan de búsqueda, sino que, de manera azarosa, irrumpe para perturbar la sensación y el pensamiento; siempre es una extrañeza, un *Otro* diferente ante un rostro asombrado y distante.

Encontrar no es reconocer -dice Zourabichvili-: es la dura prueba de lo no reconocible, el fracaso del mecanismo de reconocimiento [...] Volveríamos a caer en la trampa del reconocimiento si supusiéramos un contenido detrás del signo, todavía oculto pero indicado, como si el pensamiento se precediera a sí mismo e imaginara el contenido venidero<sup>237</sup>.

Por eso, no se trata sólo de un mundo *conocido*, sino de la expresión de una diferencia, de aquello que el pensamiento aún no sabe ni ha pensado todavía.

Entre el reconocimiento y la *diferencia*, el signo encarna un devenir: él es un *encuentro* primero, una *afección*, pero también uno relativamente segundo, un *afecto*, además de uno último o por venir. Es un primero porque sólo con su encuentro es posible empezar a pensar, o a sentir, o a imaginar, etc. Pero es un primero en sentido discontinuo, pues su encuentro se da sólo cuando irrumpe, y no antes, y no después. Es un primero cada vez, en un presente vivo, y no en sentido absoluto o continuo. Así mismo es un segundo en dos sentidos; en primer lugar, porque su encuentro presupone un mundo y un rostro/individuo que lo pre-existen, es decir, presupone un *Otro* pero que no puede existir sino implicado en él, en el justo momento del encuentro. En segundo lugar, porque siendo primero es también lo *Otro* o lo *otro en acto*, que afecta y violenta a un individuo entre tanto larvario, ser primero pero informe e indeterminado aún para esa relación con el encuentro. Pero el signo también es un

---

<sup>236</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 60.

<sup>237</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 52.

segundo, porque, aunque la *afección* devenga *afecto*, este es primero, pues es el efecto de una fuerza que ya existe como sentido, sólo que, el modo como afecta al individuo, no depende tanto de la *afección* como del poder de afectar o de ser afectado del individuo, es decir, de su pasividad o de su poder de contraefectuar. Pero aun así, el signo seguirá siendo primero, porque aunque aquellos, mundo, individuo y fuerza, lo pre-existan, sólo él inaugura una relación, los hace posibles en el Acontecimiento y como acontecimiento. Por ello, es un segundo relativo y no un ordinal absoluto. Finalmente es uno por venir, esto es, también implica lo no pensado, lo no sentido todavía pero que pre-existe como potencia y como diferencia en un encuentro: pre-existe a la relación y al individuo, y en este caso, el signo como último, desenvuelve la diferencia, el sentido, lo *Otro*, que son el auténtico primero.

Esta sucesión resuena con las nociones de *sentido* y de *valor*, considerando a aquel como el tipo de fuerza o de poder de afectar contenida en la *afección*, y que la atribuye de un valor. En eso términos, los signos afectos y afecciones, y su devenir como primeros y segundos, constituyen el valor con el que se marca cada encuentro; en tanto, el sentido, último, primero y durante, constituye su génesis. De ese modo, el encuentro, *individuo/signo/mundo* es sólo un recorte y una sucesión en el tiempo y en el espacio, una determinación parcial a medio camino entre el sentido «primero» y el «último»; entre tanto “*Todo el resto [...] es intercambiable; [indeterminado] árboles y piedras son solamente lo que son*”<sup>238</sup>.

## 2

El signo como el *objeto de un encuentro*, es la efectuación de una relación de fuerzas en los límites del mundo y de las cosas, aún de las ideas, de las imágenes y de los individuos; por ello, si el signo representa algo es la fuerza de una *afección*, y no propiamente las cosas o *sus* proposiciones. La composición serial entre los agentes y sus singularidades, el *individuo/signo*, no se agota, entonces, en los límites visibles o enunciables, ya que no se trata –sólo- del reconocimiento de un fenómeno, ni de un objeto propiamente dicho, por adecuación, por ejemplo, sino, del tipo de relación de fuerzas que se establece entre dos términos de naturaleza diferente. En otras palabras, el individuo se compone convergentemente con un mundo sensible e inteligible, pero, también con un mundo que no

---

<sup>238</sup> Calvino, *Las ciudades Invisibles*, 24.

puede sentir empíricamente ni puede pensar proposicionalmente, pero que lo afecta como pensamiento y como sensibilidad. Lo que se *toca* en el encuentro es más lo que está fuera del alcance del individuo como sujeto: más el discurso y su tramoya silenciosa, que la evidencia de una proposición; más un régimen de relaciones no visibles ni enunciables, que la ordenación significativa de las palabras y que la exposición de empiricidades sucesivas; más el ser de lo sensible que lo sensible propiamente dicho. Entonces, no se trate sólo, el *Encuentro*, del despliegue de los límites exteriores de los cuerpos que se tocan, de las palabras y las cosas, sino, propiamente, del despliegue del acontecimiento en *signos/fuerzas* que afectan, que perturban a un rostro y un alma asombrados, en ese campo de fuerzas o *campo transcendental*, actualizado en el signo, y donde se produce el sentido.

Zourabichvili ha hecho una lectura desde la genealogía nietzscheana de la perspectiva, para afirmar la diversidad de las fuerzas presentes en cada encuentro; dice “*El contenido explícito de un fenómeno no suministra su sentido, hay que referir este contenido al punto de vista del evaluador que lo afirma*”<sup>239</sup>, y ese punto de vista no puede separarse de la manera de pensar y de existir del individuo *asaltado* por el signo. Decir manera de pensar es mucho más estrecho que decir manera de vivir o de existir, pues el individuo no es sólo *res cogita*, universal, sino, *res affectatus singularis*, modo de ser afectado por fuerzas ajenas y diferentes a su propio *Je moi*, o *ipse*. Todas estas formas son sólo intérpretes afectados por un signo, todas ellas están sometidas a la extrañeza de un encuentro singular y a las relaciones de fuerza que lo constituyen; “*el signo es sensación, afecto, surgimiento de un nuevo punto de vista, ejercicio sobre un sujeto cualquiera. La noción misma de afecto remite a una lógica de fuerzas*”<sup>240</sup>.

Así, en la serie *individuo/encuentro* hay al menos una doble afirmación de fuerzas en perspectiva: la del individuo, y la del objeto de encuentro. Lo que indica que no hay un signo pasible, sino, siempre, un signo activo, dotado de un sentido; y tras él, más que un objeto representado, hay una fuerza constitutiva con poder de afectar. Esto no implica, empero, que el individuo sea siempre pasivo ante la fuerza/signo que lo afecta, el individuo, la mayor de

---

<sup>239</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 54.

<sup>240</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 54-5

las veces es también activo, pues su individuación consiste en seleccionar el modo como es afectado –pero no a la afección-, solo que esa selección no está determinada por la conciencia sino por la manera como ese individuo se construye, que depende del sentido y del valor de las fuerzas que puede actualizar. “*indudablemente –precisa Deleuze- caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia: «La gran actividad principal es inconsciente<sup>241</sup>». La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que la dominan<sup>242</sup>*”. Y en esa misma dirección, Zourabichvili acota, que, “*encontrar el afuera es siempre ser forzado, involuntariamente afectado; o más bien un afecto es involuntario por naturaleza puesto que viene del afuera, puesto que implica un encuentro, puesto que es el índice de una fuerza ejercida sobre el pensamiento desde el exterior<sup>243</sup>*”.

No hay ninguna razón, en ese sentido, de atribuir un adentro constitutivo al individuo-sujeto por fuera del encuentro o del campo trascendental de fuerzas, ni previo a este, como un *yo trascendente*; esa figura es igualmente expresión y efecto de una relación y selección constante que no responden a un programa *trascendente*. De otra manera, la selección a partir de la cual se constituye el individuo, es solo disposición o agenciamiento que tiene lugar en determinados recortes o dominios del campo de experiencia y en las zonas de encuentro con el mundo: la muerte, la enfermedad, el alimento, el deseo, el dolor, el placer, la guerra, es decir, es en el encuentro donde el acontecimiento se despliega de un modo que perturba la pasividad del individuo y deviene entre él y su diferencia.

Pensar está en una relación fundamental con el afecto. No se piensa sin ser sensible a signos [...] Pensar comienza con la diferencia: algo se distingue, se hace signo, y se distingue como envuelto, implicado: distinto-oscuro. Hay problema y sentido en función de un signo que el pensamiento encuentra y que fractura la unidad de lo dado, introduciendo una diferencia de punto de vista<sup>244</sup>.

---

<sup>241</sup> La indicación de estas comillas «» se refiere a la citación que Deleuze hace de la Voluntad de Poder de Nietzsche, II, p, 227, en, *Nietzsche y la filosofía*, 62.

<sup>242</sup> Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 62.

<sup>243</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 59.

<sup>244</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 59.

### 3. El signo como perturbación.

*Perturbador/Perturbación*: he allí una nueva serie, que denuncia la experiencia de un *encuentro* entre la serie: *individuo/signo*. La primera serie se distribuye y se bifurca en los agentes de la segunda: en el individuo y en cada una de sus facultades, en el signo y en la “escena del crimen”. En cada caso hay una perturbación, un perturbador y un perturbado; que no se trata de una distribución de fases aisladas en cada elemento, sino de una simultaneidad de efectos internos y externos a partir de una relación puramente exterior entre ellos, presente en la serie completa del *encuentro: individuo/signo/acontecimiento*.

Por *perturbación* se entenderá la expresión de una *duración constante*, que no puede ser representada ni explicada por sí misma, sino experimentable a partir de un juego de relaciones que se producen en ella y que se efectúan como discontinuidad, como sucesión y como heterogeneidad; en todo caso, como perturbación de superficie. La *perturbación* es lo expresado de la *duración constante*, de la cual se puede decir que es el gran y único perturbador, y responde a una serie de nombres, que en cada caso, en cada filosofía, en cada trama de pensamiento, y aún en cada *época*, se trataría siempre de la pura Inmanencia: *Umwelt, Zoé, Tragedia, o Acontecimiento*.

La *perturbación* se efectúa entonces en los signos como sus entidades perturbadas, esto es, en los efectos de un juego de relaciones: el mundo como *Welt* se efectúa en los afectos y en las afecciones, en síntesis, en los signos. Pero el individuo, también es un perturbado, ya que sólo es posible en el encuentro con el signo que encarna la serie de la *perturbación*. Es una experiencia simultánea en los unos y en el otro. La perturbación del signo es comunicada violentamente al individuo precisamente en el intersticio del encuentro; el signo así, además de ser un perturbado de la perturbación, es, simultáneamente un perturbador del individuo y de cada una de sus facultades. Esta serie que describe al signo: *perturbación/perturbado/perturbador*, se desdobra como efecto en el individuo a manera de calco; por tanto el individuo y sus facultades, son ya un efecto de la perturbación, esto es, perturbados. Solo hay encuentro con signos, dice, Zourabichvili; tales signos introducen la perturbación al pensamiento porque son su extrañeza. *Lo encontrado –dice- no es simplemente diferente del pensamiento [...], sino también exterior a él «lo orienta, lo*

*arrastra, lo compromete [...] un guía [...] que siempre viene de afuera» lo encontrado es lo que el pensamiento no piensa, no sabe pensar, no piensa todavía*<sup>245</sup>.

¿Y qué se espera del encuentro con el signo, cuando se dice que es lo que violenta al pensamiento y lo fuerza a pensar? Una acción, una selección, o una dramatización. De todo modos una acción que interviene, allí, justo en el límite del encuentro, que crea, que introduce una nueva perturbación. Por ello, al igual que el signo, el individuo es simultáneamente un perturbado y un perturbador, al tiempo que un creado y un creador. ¿O qué hace el poeta o el pintor, y aún el filósofo, sino aprehender la presencia de los signos, para incorporar los unos y moldearlos en obras, en sentidos y en ideas, o el individuo mismo, llano, sino seleccionarlos para crearse, individuarse, *hacerse*? La relación de la serie *individuo/signo/acontecimiento* se define pues, por la efectuación de una *duración constante* bajo el modo de *perturbaciones sucesivas*, que no obstante, conducen a una acción creativa, esto es, a la introducción de una nueva perturbación a través de selecciones, interpretaciones y dramatizaciones. Pero lo más destacable en esta serie, es que el signo opera como enlace, pliegue, el punto de concentración de la duración constante y de expresión de todas las perturbaciones; por eso puede indicarse que está simultáneamente en los dos polos de la serie *individuo/acontecimiento*, en un ir venir raudo, en un espacio y tiempo intensivo entre un punto A y un punto B, sin confundirse con ellos; es, la errancia paradójica de un personaje de uno y del mil rostros que se arrastra y aparece en todos los rincones y sinuosidades del mundo y del pensamiento, y que es el claro portador de un mensaje oscuro que sólo se decodifica con una nueva creación.

¿Qué oscuridad puede haber que no sea la estructura de lo *Otro* que confiere sentido a los creado, como lo es la catástrofe para la obra de Cézanne?<sup>246</sup> Precisamente, la presencia de lo *Otro* es lo que introduce la perturbación, es la duración constante que atraviesa el encuentro como un *ya*, pero también como un antes y un después, al igual que como un *ausente*, como aquello que no está y que no puede ser encontrado todavía, aunque imprima sus marcas, sus huellas y rastros en la superficie de un presente vivo. ¿De qué o quién es *esa* icnita?, es la pregunta del paleontólogo; y deberá usar toda su artillería científica y sus *frotage*

---

<sup>245</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 51-2.

<sup>246</sup> Deleuze, *Pintura, el concepto de diagrama*, 93.

comparativos, porque eso, lo *Otro*, ha desbordado el orden del tiempo, y el tipo de bestia que ha dejado su huella *ahí* sólo podrá ser aprehendido en el *porvenir*.

Lo *Otro*, presume un grito antiguo pero desdoblado hacia *lo nuevo*, perturbando el presente. Sus signos operan simultáneamente en las dos direcciones del tiempo y no dejan de circular siempre entre ellas; de igual modo, son el encuentro que incita el *pensar*; por eso, este acontecimiento superior no puede dejar de devenir siempre, de ser el devenir mismo, el movimiento real. Pero no un *pensar* vacío, ni mucho menos de un fondo trascendente; sino un *pensar* a partir del encuentro con un signo que delata la existencia del *animal*; entonces, *pensar/signo/animal* se constituyen en un solo movimiento sobre la línea del tiempo; este es su problema, *el gran animal* del pasado que sólo puede rastrearse en el futuro, y el paleontólogo cuenta tan sólo con los trazos insistentes de su existencia en un presente vivo para aprehenderlo. *Pensar es crear el animal que vendrá*.

#### **4. Perspectivismo y Dualismo.**

En la distinción entre los tipos de signo, siguiendo la lectura de Deleuze sobre Spinoza, se advierte que afecto y afección comportan una forma estructural del signo con relación a su poder de afectar al individuo. Lo que se indica con ello es que el signo es tanto la condensación o síntesis, como la expresión parcial del acontecimiento o de una relación de fuerzas. En otras palabras, es pliegue de tiempo y de fuerzas que se despliega en el espacio de encuentro frente al individuo. La forma expresiva de esta estructura plegada, es la *implicación* y la *explicación*. El signo implica su propio sentido, o sea, su tipo de fuerza, su perspectiva, su propia explicación. Por eso es un signo siempre de lo *Otro*, de un mundo posible que está envuelto y enrollado en él, que en el encuentro, podría ser composable o no con el individuo, y siempre de manera parcial o transitoria. Esta condición estructural del signo hace del encuentro una experiencia frente a la extrañeza, que va, en una suerte de efracción, de la representación a lo no representado. La lectura de Zourabichvili en ese sentido parece clara, sobre todo si se parte de su idea, según la cual “*El signo surge en un campo de representación, es decir, de significaciones explícitas o de objetos reconocidos, e*

*implica lo heterogéneo o lo que escapa de derecho a la representación*”<sup>247</sup>. La interpretación del signo, que este autor hace en Deleuze, puede comprenderse en tres niveles que determinan las dinámicas al interior de un encuentro: la *posición*, la *relación* y la *repetición*.

En el primero, la *posición*, alude al signo como punto de vista o perspectiva. En ese caso, apunta, “*El signo es siempre del Otro [Autrui], la expresión, siempre, de un «mundo posible» envuelto, virtual, imposible con el mío, pero que devendría mío si, por mi parte, yo deviniera otro al ocupar el nuevo punto de vista*”.<sup>248</sup> Es decir, la extrañeza, lo no representado, está implicado en el signo, en una especie de lo que aún es ajeno, de lo que aún no puede ser pensado ni sentido, de lo imposible, y que obliga al pensamiento a pensar lo que «no piensa todavía»<sup>249</sup>. Lo imposible es pues, aquella perspectiva no seleccionada – aún-, no desplegada en el encuentro de tal forma que pueda afectar; pero lo componible tampoco agota lo que está implicado en el signo, sino que sólo será la selección de una perspectiva *adecuada* al individuo. En ese sentido, un encuentro siempre es una perspectiva, que implica la afirmación tanto de una fuerza seleccionada del signo, de lo componible, como la afirmación de *otra*, como “mundo posible” o “no componible” todavía.

Este *perspectivismo* como *posición* del signo, plantea el problema de la percepción, preguntándose, de alguna manera, si es ella quien introduce la perspectiva o si es el objeto exterior. Sin duda, siguiendo a Deleuze, el problema debe ser planteado desde el dualismo, pero superando la relación empírica entre las materias del campo perceptivo y «*las síntesis prerreflexivas del yo*». En su lugar, considera, que el signo implica y expresa una estructura ausente, subrepresentativa, a partir de la cual se efectúa el campo perceptible en los términos de un encuentro, dice:

El verdadero dualismo está por completo en otra parte: entre los efectos de la «estructura del Otro» en el campo perceptivo, y los efectos de su ausencia [Pero] Es necesario comprender que el otro no es una estructura entre otras en el campo de la percepción [...] Es la estructura lo que condiciona el conjunto del campo y su funcionamiento, haciendo posible la constitución y la aplicación de las categorías precedentes. No es el yo, es el otro como estructura lo que hace posible la percepción. [...] Definiendo el otro, a partir de Tournier,

---

<sup>247</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 53.

<sup>248</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 53.

<sup>249</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 52.

como la expresión de un mundo posible, lo convertimos, [...] en el principio a priori de la organización de todo campo perceptivo [...]; lo convertimos en la estructura que permite el funcionamiento y la «categorización» de ese campo. El verdadero dualismo, entonces, aparece con la ausencia del otro<sup>250</sup>.

El *Otro* ausente, es pues, subrepresentativo y estructura condicionante. Y, ¿cómo puede ser atribuido sin caer en una terrible metafísica “capaz” de explicar el mundo desde un extraño firmamento, desde un fantasma trascendente? En este caso, es preciso, definir el signo en el segundo nivel de los dinamismos del encuentro: como *relación*, modo en el cual Zourabichvili recoge las categorías de potencia y de fuerza inscritas en las filosofías de la inmanencia. El signo es fuerza, expresa fuerza, está constituido por fuerza, y en esa medida, tiene el poder de afectar y de ser afectado. El poder de afectar se configura en el encuentro: el signo marca, impresiona, quema, ilumina, obliga a sentir, a pensar a memorar, incita, siempre en la perspectiva del agente y de organismo afectado. Pero al tiempo es una fuerza que es afectada, es un efecto de una condición estructural, de un campo de experiencia. “*Si hay signo –dice- justamente, si una profundidad se abre en la exterioridad relativa y sin misterio de representación, es porque un elemento heterogéneo surge: otro punto de vista*”<sup>251</sup>. Por eso, la fuerza es para el signo su sentido implicado, no su significado explícito, es decir, en tanto implica una fuerza implica un sentido, la manera cómo afecta en cada caso a un agente que lo afirma como afección según su manera de pensar, de vivir y de seleccionar. El sentido-fuerza no es pues una universalidad como efecto, sino que está integrado a la perspectiva o punto de vista de la selección y de la afección. Esta relación deleuziana recogida por Zourabichvili se puede condensar en estas líneas: “*Lo propio del signo es implicar [...]*

---

<sup>250</sup> « Le vrai dualisme est tout à fait ailleurs : entre les effets de la « structure Autrui » dans le champ perceptif, et les effets de son absence [...] Il faut comprendre qu’autrui n’est pas une structure parmi d’autres dans le champ de perception [...] *Il est la structure qui conditionne l’ensemble de champ*, et le fonctionnement de cet ensemble, en rendant possible la constitution et l’application des catégories précédentes. Ce n’est pas le moi, c’est autrui comme structure qui rend la perception possible [...] En définissant autrui d’après Tournier, comme l’expression d’un monde possible, nous en faisons (en) le principe a priori de l’organisation de tout champ perceptif [...] nous en faisons la structure qui permet le fonctionnement comme la « catégorisation » de ce champ. Le vrai dualisme alors apparaît avec l’absence d’autrui ». Deleuze, « Appendice IV », *Logique du Sens*, 358-9. Versión en español, 392-3.

<sup>251</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 53.

*implica su sentido [...] el sentido es como el reverso del signo: la explicación de lo que él implica [...] El signo no lo implica sin explicarlo o expresarlo al mismo tiempo*"<sup>252</sup>.

El signo, en los niveles de *posición* y de *relación*, o, lo que es igual, de *perspectiva* y de *fuerza*, constituye las condiciones de un encuentro, que precisa de un organismo, de un individuo en el que se configura una afección. Ese individuo debe considerarse en todo caso como paciente y como agente, es decir, constituye también una serie dual de la forma *paciente//individuo//agente*, en la que él funge más bien como hiato, como grieta en la cual se opera la experiencia de individuación, ya que, por un lado es paciente del signo que lo afecta y que lo impacta, pero también, paciente de "sí mismo", en tanto desconoce las causas que le permiten pensar o sentir, siguiendo la expresión spinocista, *nadie sabe lo que puede el cuerpo* <sup>253</sup>. Pero, por otro lado, es también agente, en el sentido que opera, aun desconociendo las causas y no siempre mediado por la intención, la selección de los efectos que constituyen su experiencia de individuación, su *haciedad*. Por eso, el tercer nivel del signo, la *repetición*, compromete su relación con el individuo en términos de una operación.

La relación entre el individuo y el signo está dada por vía de la *selección*; esto es, el individuo selecciona del afuera los dinamismos para su individuación. Pero es claro, que la relación es entre fuerzas, es decir, *quien* selecciona es una fuerza, la que determina al individuo y a sus facultades, y lo seleccionado es igualmente una fuerza, esto es, la expresión del acontecimiento en los signos. No es entonces, como ya se ha dicho, el individuo como *Yo* o como intencionalidad el motor de la selección, al otro lado de la serie, él y ella son sus efectos *últimos*. La selección, en este orden, es una operación constante, un *hábito*, pues el individuo siempre está sometido a un mundo, a una experiencia y no puede pensarse por fuera de él: seleccionar tiene la forma de la *repetición*.

Pero, ¿qué es lo que se repite en esa relación? Paradójicamente lo que se repite es la *diferencia*, siempre, en cada encuentro, se repite una *novedad*; ello es lo que está integrado a

---

<sup>252</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 52-3.

<sup>253</sup> "Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede el cuerpo [...] Nadie conoce tan exactamente la estructura del cuerpo que haya podido explicar todas las funciones de él". Spinoza, *Ética*, parte III, proposición II, Escolio, 73.

la selección, por eso debe plantearse en medio de esa relación de fuerzas entre el individuo y el signo. El individuo es fuerza que está en el mundo; es una disposición de relación y de expresión: *haciedad, conatus* que contempla y capta “una o varias fuerzas” del afuera. Contemplar, en términos de Zourabichvili, es apropiar la extrañeza: contemplamos aquello de donde procedemos, el afuera, algo que no somos, como una expectativa o una pretensión ajena.

Contemplar, contraer, habitar es lo propio de la fuerza subyugada que conserva lo evanescente, que anuda una relación en lugar de dejarla escapar [...] La fuerza pasiva, habitus, contempla la relación de la que procede, la conserva<sup>254</sup>.

No obstante, el contemplar es acción, o dicho extendidamente, es la acción constante de una pasión, que captura y contrae sucesivamente las vibraciones sucesivas de las fuerzas o intensidades del afuera. Seleccionar, contemplar, captar, constituyen pues el hábito de la repetición, y por tanto, lo que se repite es la potencia del captar mismo, del contemplar, del seleccionar siempre por primera vez, aunque la potencia de lo seleccionado, ya este dada de una vez y para siempre. No se trata entonces, del hábito de recordar y repetir una acción particular, sino del captar como potencia del individuo. Por eso, seleccionar, es, “*Hacer de la repetición algo nuevo; vincularla con una prueba, una selección, una prueba selectiva; formularla como objeto supremo de la voluntad y la libertad [...] Se trata [...] de actuar, de hacer de la repetición como tal una novedad, es decir, una libertad y una tarea de la libertad*”<sup>255</sup>, es, en cada caso, repetir la diferencia del encuentro.

Pero la relación del individuo es con los signos en las condiciones y dinámicas propias de un encuentro; por un lado, el signo, envuelve la repetición como hábito, es el hábito contraído, plegado, y expresa su despliegue en el tiempo mismo del encuentro; es, “*retorno de una intensidad en un presente vivo*”<sup>256</sup>. En tanto, el encuentro, funge como el *medio* por el cual o a través del cual la relación y la selección tienen lugar, así como el despliegue del signo. El medio/encuentro es el “*presente vivo*” en el que el signo se constituye en aquello que da que

---

<sup>254</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 128.

<sup>255</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 27-8.

<sup>256</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 124.

pensar, que fuerza a pensar. “*Un medio es exactamente un orden de conformidad con el que se puede contar para actuar [...] es la representación de una diferencia, de una dimensión temporal que se actualiza en la contracción*”<sup>257</sup>, y en ese presente, cada vez uno, lo que se repite y lo que se selecciona es siempre una novedad, una declinación que rehúye el reconocimiento y la causalidad. Por eso, “*La forma de la repetición en el eterno retorno es la forma brutal de lo inmediato, de lo universal y de lo singular reunidos, que destrona toda ley general, disuelve las mediaciones, hace perecer los particulares sometidos a la ley*”<sup>258</sup>.

La serie del encuentro, *encuentro/signo/individuo*, constituye pues la estructura mínima de la individuación, del agenciamiento de las facultades y de la creación, dicho, en otras palabras, constituye una *síntesis pasiva* a partir de la cual se reacciona frente al signo en un *presente vivo*, en una reaprehensión de lo *Otro*, ausente en la representación, que es el auténtico primero de la serie, quien la construye, quien la efectúa, quien produce al yo y determina la individuación.

## V. LOS SIGNOS DE LA FILOSOFÍA

### 1.

Las ideas y los conceptos son los signos de la filosofía en tanto pensamiento, esto es, son los signos de que «pensamos», son efectuaciones y expresiones del acontecimiento del *pensar*. Más allá de las diferencias entre unas y otros, en esa reconstitución que hace Deleuze de *Diferencia y Repetición* a *¿Qué es la filosofía?*<sup>259</sup>, sin duda, ideas y conceptos son signos de

---

<sup>257</sup> Zourabichvili, *Deleuze una filosofía del acontecimiento*, 125.

<sup>258</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 30.

<sup>259</sup> La preocupación en *Diferencia y Repetición* por la realidad del problema y por la objetividad de la idea, no difiere del tratamiento que hace del concepto en *¿Qué es la filosofía?* en esa misma relación; en ambos, ideas y conceptos, son la expresión objetiva de la existencia de un problema y de las múltiples perspectivas de solución. En ese segundo texto, dice, “Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados o comprendidos a medida que se vayan solucionando”, 22. En *Diferencia y Repetición*, por su lado, la idea aún tiene una carácter virtual, “Lo «problemático» [dice] es un estado del mundo, una dimensión del sistema, y hasta su horizonte, su foco: designa exactamente la objetividad de la idea, la realidad de lo virtual”, 413, lo que no obsta, para dejar de afirmarla como multiplicidad, como complejo de singularidades y de puntos ordinarios de relación que encarnan perspectivas y soluciones

la existencia de un *real*, de un *problema* del pensamiento, el cual no puede ser otro que *aquello* que lo incita a pensar. Sin esa urgencia, sin esa extrañeza que provoca, ¿cuál otra razón habría para intentar, e incluso para llegar a pensar algo? Más, lo que da qué pensar, no puede ser ya una resolución, como un objeto empírico o proposicional; pues el *problema* no es tanto la idea ni el concepto, sino aquello que se pretende representar y reconocer, a decir de Deleuze, aquello que se pretende *dramatizar*, y que sin embargo se escapa, se fuga; como si *estos* signos, expresasen algo más que no se deja representar, o de lo contrario, si lo fueran todo, si lo dijeren todo como una certeza, ¿no estaría ya pensado todo o casi todo? Tal incitación, entonces, es del orden de la *diferencia* entre lo pensado como efecto, las ideas y los conceptos, y aquello que no se deja pensar y que no obstante, está en la cepa, en el origen del pensamiento. La relación allí, es la de un *pensamiento pensado* como efecto, devenido siempre, sin tregua; de una constante y cruel *repetición* de un pensamiento *pensante*.

Los signos-ideas-conceptos, son la expresión de esa diferencia de origen entre el *pensar* y lo pensado, esto es, son la expresión de la efracción del propio pensamiento, y por tanto, están atribuidos por la misma dificultad, que no es otra que los límites del pensamiento por llegar a pensar su propia diferencia. En esa medida, dichos signos, participan de la misma extrañeza, de esa *patología* superior que se busca así misma, que no tiene ni principio ni fin, sino que transcurre, deviene y se repite, que siempre en medio de su propia búsqueda, dramatiza la *pasión* de su propia imposibilidad: atraparse así mismo, plantearse como su propio problema, distanciarse de sí mismo sin alejarse lo suficiente como para perderse, llegar a pensar algo. Y, ¿qué pueden ser, entonces, las ideas y los conceptos, más que pasos en la oscuridad, más que tartamudeos del mismo pensamiento? Ahora, ¿qué es llegar a pensar algo? Tal vez no se trate de disolver la *diferencia* como ha sido el vano propósito de la razón suficiente, sino por el contrario, de afirmarla como origen de todo lo real, como punto de partida y simultáneamente como porvenir, como el auténtico en sí del acontecimiento; pero, una vez

---

diferenciales, de hecho, dichas diferencias, “aparecen en la idea como el primer principio de la teoría de los problemas”, 414.

ello, no sería *su* signo el más genuino medio día, y entonces, ¿para qué palabras, para qué los conceptos y para qué las ideas?

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿acaso el aparente?... ¡No! ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad<sup>260</sup>).

## 2.

Ahora, como signos, responden también a una formación serial; esto es, como estructura *serial y paradójica*, o que afirma dos series divergentes entre sí: la serie del reconocimiento y de la representación, y la serie extralingüística y subrepresentativa (de la expresión). En el caso de los conceptos, sus series refieren los componentes que los definen y la multiplicidad que los constituye<sup>261</sup>; y en el caso de las ideas, sus series expresan sus singularidades y puntos de contacto que terminan por formar edificios conceptuales, pensamientos expresables, doctrinas, tratados, teorías, en fin, ordenaciones discursivas estratificadas; pero también se desprenden de ellas, direcciones variables y nómadas cuya tendencia es siempre escaparse de sí mismas, desestratificarse, descomponerse en nuevas alternancias seriales, para componer nuevas direcciones, nuevas figuras, nuevas retóricas. Porque finalmente, lo que subyace a la configuración de unos y de otras, es el tremendo drama de la dislocación, la más profusa esquizofrenia mudando siempre de perspectivas, tan lógicas y tan disparatadas a la vez, como las palabras de Humpty Dumpty<sup>262</sup>.

---

<sup>260</sup> Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, [6]. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. (Madrid: Alianza editorial, 2001), 58.

<sup>261</sup> Deleuze-Guattari, *¿Qué es la Filosofía?*, 21.

<sup>262</sup> Valga citar la dualidad de las palabras de Humpty Dumpty, que van de la claridad lógica de las ideas a la ruptura con el sentido común: « Humpty Dumpty est la simplicité royale, le Maître des mots, le Donateur du sens, qui détruit l'exercice du sens commun, distribuant les différences de telle manière qu'aucune qualité fixe, aucun temps mesuré ne se rapportent à un objet identifiable ou reconnaissable : lui, dont la taille et le cou, la cravate et la ceinture se confondent –manquant autant de sens commun que d'organes différenciés, uniquement fait de singularités mouvantes el « déconcertantes » ». Deleuze, « Douzième série », *Logique du Sens*, 98. Versión en español, "*Humpty Dumpty es la simplicidad real –dice Deleuze-, el Señor de las palabras, el Donador del sentido, que destruye el ejercicio del sentido común, distribuyendo las diferencias de tal manera que ninguna cualidad fija, ningún tiempo medido se reportan a un objeto identificable o reconocible: él, cuya cintura y cuyo cuello, corbata y cinturón, se confunden, careciendo tanto de sentido común como de órganos diferenciados, hecho únicamente de singularidades móviles y «desconcertantes»*", 107.

La cuestión ahora, es establecer de qué tipo son estos signos, cuál es su naturaleza. Su distinción no puede ser por su materialidad o inmaterialidad, y aunque puedan ser visibles en la escritura o audibles en la proclamación, tampoco pueden ser categorizados como signos sensibles, y sin embargo, a pesar de esas exclusiones, tiene también el poder de afectar, y de una manera suma, no solo al pensamiento como facultad, sino a la memoria, a la imaginación y a la sensibilidad. Su forma o tipo, como se anunció en el apartado de *signo diagrama*, ha de ser entendida como *diagrama*, parcialmente del modo complejo del ícono de Peirce, pero mucho más cercano al *diagrama* como trazo o marca de un agenciamiento. En ambos casos, como ícono y como trazo, encarnan la paradoja de la dualidad simultánea, esto es, son efectos que expresan su propia diferencia, tanto la especular y cualitativa del primero, como de los agenciamientos de enunciación de los que depende el segundo<sup>263</sup>. Pero, en ese orden, es en su contenido como en su expresión, donde deben identificarse sus componentes *diagramáticos*, esto es, sus perspectivas, sus singularidades y sus puntos de contacto, además de las direcciones variables o nómadas que pueden desprenderse de ellos.

En el caso del *ícono/diagrama* de Peirce, parcial, por lo que ya se advirtió, no se trataría siempre, pues, de establecer la analogía por *similitud* variable entre los íconos, sino, y sobre todo, por *contraste*, dado que, es esta forma, lo que rompería con la identidad especular de los diagramas análogos para introducir la diferencia, sin anular incluso el efecto especular propio de la serie, solo que, lo reflejado no conservaría la semejanza cualitativa con lo *Otro*, así como lo expresado, estando implicado en la expresión, no puede confundirse con ella. Aunque de hecho, tampoco la *similitud* constituye copia de modelo alguno; pues, como el mismo Peirce apunta, el ícono, aunque “*hace que parezcan iguales cantidades que están en relaciones análogas respecto del problema*”, no implica ello una identidad cualitativa entre ellas, como es el caso del ejemplo de *sus* ecuaciones algebraicas, y de *su* cuestión trivial sobre el borracho y las virtudes.

A este planteamiento puede ser llevado el tratamiento del *cogito* como concepto que Deleuze trabaja en el primer ejemplo de *Qué es la filosofía*<sup>264</sup>, pero sin extrapolar, como lo hace

---

<sup>263</sup> Deleuze-Guattari, “20 noviembre 1923 -postulados de la lingüística” en *Mil Mesetas*, 95.

<sup>264</sup> Deleuze-Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, 30.

Descartes, el *pensamiento* de la *existencia*, como si la operación lógica del “luego” o del “entonces” tuviera el poder de afirmar al mismo tiempo al yo (al mundo y a Dios), en todas las direcciones posibles del *pensar* sin dejar “duda alguna”; el *cogito ergo sum*, no deja, pues, de ser, una convincente y estratificada tautología, una idea idéntica así misma. Como serie, implica la afirmación de un *problema* que la agencia y la produce, pero también que la recorre, la atribuye y la desterritorializa. Cuando la expresión completa, *cogito ergo sum*, ocupa un solo lado de la serie: el polo del reconocimiento y de la representación con todas sus derivaciones y alocuciones: *yo soy, yo pienso, yo existo, Yo*, no puede más que afirmarse un dogma, una imagen despótica del pensamiento. Pero en su «centro», o como forma subyacente, lo que tiene un sentido es el *problema* planteado, la génesis misma de la afirmación, que como se acaba de indicar, coexiste con ella, la define y la atribuye de sentido. ¿No es pues la “duda” la serpiente que incita un desarreglo y el entusiasmo (*ενθουσιασσω*) dionisiaco? ¿No es pues “ella” lo único que hay que afirmar como devenir del pensamiento? En ese sentido, el *yo* como afirmación, el envalentonado *yo soy*, no constituiría más que un punto en el salto o en el devenir del *pensar*, pero no una fijación al modo de una identidad fundamental. De una manera diferente, la “duda” salta de aquí para allá en la serie, entre un *Yo* y un *Otro*; entre un *pienso* y un *lo no pensado todavía*, entre un *existir* como *yo*, y un *existir* de *otro modo*; entre un “luego” o un “por tanto”, y una *diferencia* de origen. ¡El gran drama de la dislocación se apodera de la certeza!, drama como grito y como hiancia que no está en otra parte más que a los mismos pies del *ídolo* y en la propia superficie de su conciencia. La forma serial del *cogito*, en ese orden, no tiene pues su determinación en ninguna trampa tautológica sino en el despliegue de la *duda*, del modo que sigue:

**Figura 1: La forma serial del cogito.**


  
*Cogito-ergo-sum//duda//lo otro-lo no pensado-existir de otro modo.*

En la misma dirección de la serie, la afirmación del *yo soy*, no podría pensarse más que cómo efecto, como una de las múltiples derivaciones propias del pensamiento que no termina de pensar; por tanto el *cogito* se presenta como un signo tipo *diagrama* del *cogitandum*, un signo cuantitativamente inferior a la cantidad infinita de la que es efecto y cualitativamente diferente, en cuanto su atribución no es la identidad sino la *diferencia* de origen. De ningún modo, dicho efecto, puede confundirse con su génesis, la implica sí, pero como diferencia, *él* está atribuido por la designación *Yo*, o *cogitans*, de la cual no es agente; su identidad se le escapa entre las manos, aunque pretenda restaurarla en la conciencia, como si *Yo* pudiera decir espontáneamente *Yo*.

La espontaneidad de la cual tengo conciencia en el *Yo* pienso no puede ser comprendida como el atributo de un ser sustancial y espontáneo, sino sólo como la afección de un yo [moi] pasivo que siente su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello por lo cual dice *Yo* [JE], se ejerce en él y sobre él, y no por él [...] *Yo* es otro, o la paradoja del sentido íntimo. La actividad del pensamiento se aplica a un ser receptivo, a un sujeto pasivo, que representa esta actividad más de lo que actúa, que no posee la iniciativa sino que siente su efecto, y que la vive como otro en él<sup>265</sup>.

### 3.

Bajo ese mismo esquema puede ser tratada la *filia* en el sentido entendido de la *amistad* (φιλία) en la filosofía griega. Con ese concepto, los griegos, a decir de Deleuze, abandonan la relación exterior entre el deseo y la cosa, o la *inclinación material* por un objeto como la que siente el “*carpintero por la madera*”. En otra dirección, se trataría de un sentido intrínseco del mismo pensamiento, su propio querer o potencialidad.

el amigo tal como aparece en la filosofía ya no designa a un personaje extrínseco, un ejemplo o una circunstancia empírica, sino una presencia intrínseca al pensamiento, una condición de posibilidad del pensamiento mismo, una categoría viva, una vivencia trascendente [...] ya no está vinculado con otro, sino relacionado con una Entidad, una Objetividad, una Esencia<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> « la spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense ne peut pas être comprise comme l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais seulement comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence, ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas lui [...] JE est un autre, ou le paradoxe du sens intime. L'activité de la pensée s'applique à un être réceptif, à un sujet passif, qui se représente donc cette activité plutôt qu'il ne l'agit, qui en sent l'effet plutôt qu'il n'en possède l'initiative, et qui la vit comme un Autre en lui ». Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 116-7. Versión en español, 142.

<sup>266</sup> Deleuze-Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, 9.

Pero, si de lo que se trata, es de «ser amigo» de lo que es «propio» del pensamiento, esto es, de la verdad, la amistad se convierte por un lado en pretensión, pero también en imposibilidad, en tanto, la pretensión es la de ser semejante o igual a [la verdad]: ideal de la copia frente al modelo, en lo que subyace una diferencia de origen: la copia no es el modelo. La pretensión, en ese orden, de la *filia* por la verdad, no podría pensarse en una perspectiva diferente a la de Proust, como *Recherche*, como búsqueda, acosada siempre por la indeterminación, por lo aún no, por el no saber, por el *ser* siempre diferente, esto es, un “pretendiente” con los mismos atributos del “rival”, del simulacro y del simulador. Cuán angustioso representaba para Platón la amenaza de los simulacros, y cuán difícil poder diferenciarlos de la copia. O, ¿cómo diferenciar a los pretendientes de los rivales, o a los filósofos de los sofistas? La diferencia allí se traza como un silencio inenarrable que provoca una escisión fundamental, entre aquello en lo que pretendiendo anular toda diferencia, termina perdiendo el modelo, pues como en Rosset, ya no es posible distinguir ni lo uno ni lo otro<sup>267</sup>. Esa es la gran paradoja del platonismo, perder el original y terminar, a pesar de sí mismo e incluso sin advertirlo, por afirmar únicamente la simulación.

En esa serie de la *filia*, *pretendiente/verdad/rival*, las diferencias quedan allanadas desde el punto de vista del principio de oposición, pero adquieren todo el poder desde el punto de

---

<sup>267</sup> Clement Rosset, “El fetiche robado o el original imposible de encontrar” en *Lo Real*. Traducido por Rafael del Hierro (Valencia: Pre-textos, 2004), (p, 189). La falsificación del fetiche robado tiene la oreja intacta, la del original está rota. En un anticuario aparece un fetiche con la oreja rota, pero “no es por desgracia ni el original, ni una falsificación, sino un duplicado del original [...] en otro escaparate aparecen dos duplicados del fetiche robado [...] Ambos tienen la oreja rota, que es la marca de la autenticidad. Por tanto, tres originales en total [...] los duplicados empiezan de repente a proliferar hasta el infinito [...] El original ha desaparecido definitivamente, perdido entre sus duplicados” (p, 189-190). El original ha desaparecido, “pero al mismo tiempo proliferan las copias: diríase que bastó con que el término inicial de la serie fuese amputado para que esta se encontrase dotada de un poder inagotable de reproducción [...] Como si la ausencia de un modelo tuviese como contrapartida la profusión de las copias. Y como si sólo pudiese copiar a la perfección lo que ya no existe, es decir, lo que no existe” (p, 191). Pero no se trata de la inexistencia del original, sino de su imposibilidad de su representación, pues sólo existe en la marca, en la oreja rota; pero esta es tanto su la marca como la de las copias, y lo que se reproduce hasta el infinito es ese signo, el signo de un único original que sólo se aprecia por su signo repetido en aquellos que no son él sino su diferencia. El original se ha perdido en la diferencia.

vista de la paradoja; y es que, la *amistad* ya no puede más que generar desconfianza, ya no sólo del pretendiente frente al rival y del filósofo frente al sofista, sino del pretendiente y del filósofo frente a la propia verdad. O, ¿qué puede ser aquello que ya no se diferencia en las copias ni en los simulacros sino en el modelo mismo? ¿Qué tipo de *Amada* puede ser aquella que se acuesta por igual con pretendientes y farsantes? Pero también, ¿qué tipo de pretendientes y de rivales son aquellos que no saben qué es lo que aman? En esa medida, lo que afirma la *filia*, es, en primer lugar, su propia diferencia, aquello que ha pretendido excluir: la rivalidad, la enemistad, y en segundo lugar, su distancia con aquello que ha pretendido alcanzar: la verdad; como si el centro de la serie se desplazara, y la misma *filia* al diferenciarse, supusiera otra génesis que no está ni en la verdad ni en su búsqueda, sino en aquello por lo que ellas son posibles: la imposibilidad de la amistad, la imposibilidad de sí mismas. Luego, la entidad diferencial que escinde la serie «amigo de la verdad», pero al mismo tiempo la integra y la atraviesa, no podría ser otra que el *agón* (ἀγών), y no propiamente la *filia* (φιλία). ¿No está también, en este caso, el *agón*, en el centro de la serie, como lo está la *duda* en la serie cartesiana?

Luego, el *cogito* y la *filia*, bien como íconos y sobre todo como trazos, de todos modos, son los *diagramas* de un intento por pensar algo, son los signos de un pensamiento encalados como conceptos, que además de ser enunciados con la *voz llena* de la filosofía como las certezas de un dogma, encarnan el germen de su propia *transmutación*, de una que pareciera, que indefectiblemente los refleja en un extraño espejo de deformidades y los anuncia con un grito desgarrador y mucho menos que audible. Y es que, acaso, en la ideas, ¿no se proclama también un aterrador silencio que crea un vacío entre las palabras, una marca indeleble que se diluye entre los grafemas, y un sentido límite que el pensamiento no puede pensar? La *duda* cartesiana, así como las *condiciones de posibilidad* kantiana, en tanto fundan la *certeza* y el *conocimiento*, simultáneamente son fundadas por el no saber, por la imposibilidad, esto es, trazan su propia fuga, su propio olvido de *sí*.

#### 4.

Sin el riesgo de caer en el análisis sintagmático de una idea, vale ahora acercarse a uno de esos signos complejos, del mismo modo, bajo la forma del *diagrama*, esto es, como trazo o

marca del pensamiento. La idea, *la Esencia es la unidad del signo y del sentido*, es retomada de *Los signos del arte y la esencia*<sup>268</sup>, para considerar, precisamente, las ideas de Deleuze en ese capítulo, como objetos de este procedimiento; en otras palabras, no se abordará a *los signos del arte* de la misma manera como lo fueron los signos sensibles y mundanos del estudio de este autor sobre Proust, como referentes teóricos, sino, como un modelo de trabajo dentro de este tratamiento diagramático, específicamente, la idea acabada de citar y contenida en un complejo más amplio: “*El arte nos brinda la verdadera unidad; la unidad de un signo inmaterial y de un sentido por completo espiritual. La Esencia es precisamente esta unidad del signo y del sentido [...] Cada signo de la corta frase desvela esencias o ideas, las cuales conceden a la frase su existencia real, independiente de los instrumentos y de los sonidos, que la reproducen o la encarnan en vez de componerla*”<sup>269</sup>. La cuestión es determinar por qué *la Esencia es la unidad del signo y del sentido*, es un *diagrama*, esto es, un signo de cuál intento de pensamiento, de cuál intento por pensar o por «decir»<sup>270</sup> algo.

Antes de proceder con esa idea en particular, es necesario trazar su condición como *serie* y como *diagrama*. En el primer caso, una idea es una serie porque además del orden proposicional y significativo a partir del cual se manifiesta, se hace inteligible y se significa, está también constituida por un orden subrepresentativo y genético, una suerte de exergo del pensamiento expresado; o, de una discursividad dispersa, sin forma; más bien *loquendum* o «alocución» de fuerzas y de intensidades del «decir», independiente incluso de la manifestación declarada en el orden proposicional. Por tanto, lo que se dice en una idea, se desplaza del primer orden, del contenido y la expresión, a lo expresado estrictamente, a lo que la «hace decir» y que desborda el régimen proposicional. Como *diagrama*, la condición

---

<sup>268</sup> Deleuze, *Proust y los signos*, 50.

<sup>269</sup> Deleuze, *Proust y los signos*, 52. « L'Art nous donne la véritable unité : unité d'un signe immatériel et d'un sens tout spirituel. L'Essence est précisément cette unité du signe et du sens [...] Des essences ou des Idées, voilà ce que dévoile chaque signe de la petite phrase ». Deleuze, *Proust et les Signes*, (Paris : Presses Universitaires de France, 1970), 51. Versión en español, 52.

<sup>270</sup> Sobre el «decir», como «decir el acontecimiento», se expondrá en el siguiente capítulo de este trabajo; de un «decir» como «acción», según J. Derrida en, *Cierta posibilidad de decir el acontecimiento*, conferencia dada en el marco del seminario en su honor, llevado a cabo en Montreal en 2006, y editada junto con las intervenciones de G. Sussana y A. Nouss en el libro *Decir el acontecimiento ¿es posible?* Traducido por Julián Santos Guerrero (Madrid: Arena libros, 2007).

de la idea no cambia con respecto a la serie, pues, en la medida que, como primera instancia o primer orden, se considera reflejo especular de un orden segundo que ontológicamente es un auténtico primero, sólo que dicho reflejo en lugar de conservar su identidad, lo que expresa es su diferencia, pues, tanto su contenido como su expresión, como idea, debe referirse a su génesis o agenciamiento de enunciación, y no a su significación lingüística. Deleuze lo sugiere así:

No es lingüística, sino diagramática y sobrelineal. Ni el contenido es un significado, ni la expresión un significante, sino que los dos son las variables del agenciamiento. Nada se avanza mientras que no se relacione directamente las determinaciones pragmáticas, pero también semánticas, sintácticas y fonológicas, con los agenciamientos de enunciación de los que dependen<sup>271</sup>.

Luego, ¿de qué es diagrama la idea, *la Esencia es la unidad del signo y del sentido*, y más, en su disposición completa<sup>272</sup>?; ¿cuál es su doble serial?; y del mismo modo, ¿cuáles esencias desvelan cada uno de sus puntos *ordinarios* de relación, o “partes”, como, *la-Esencia-es-la-unidad-de-signo-y-sentido*, que atribuyen a la idea de una existencia objetiva? En un primer momento, debe determinarse la idea por los dos primeros estados de la *esencia*, esto es, por el significado mismo de la proposición y por su designación a un estado de cosas particular<sup>273</sup>, y en esos términos, su tratamiento se integra al polo de *significación* de la *serie*. De ese modo, si Deleuze, entiende la *esencia* como la constitución propia del acontecimiento implicada en los efectos de superficie, de las palabras y de las cosas, de sus mezclas, y de sus expresantes, los signos, o del mismo modo, como *el sentido* expresado por el acontecimiento, y la forma como éste se encarna y se despliega en la idea, entonces, se trata del *Acontecimiento* como Uno-Todo, como *Ser y Devenir*, en lo cual se sustenta la *unidad* de la que atribuye a las dos

---

<sup>271</sup> « Elle n'est pas langagière, mais diagrammatique et surlinéaire. Le contenu n'est pas un signifié, ni l'expression un signifiant, mais tous deux sont les variables de l'agencement. On n'a donc rien fait tant qu'on n'a pas rapporté directement les déterminations pragmatiques, mais aussi sémantiques, syntaxiques et phonologiques, aux agencements d'énonciation dont ils dépendent ». Deleuze-Guattari, « Postulats de la linguistique », *Mille Plateaux*, 115. Versión en español, 95.

<sup>272</sup> La disposición completa es la ya citada un par de párrafos atrás: “El arte nos brinda la verdadera unidad; la unidad de un signo inmaterial y de un sentido por completo espiritual. La Esencia es precisamente esta unidad del signo y del sentido [...] Cada signo de la corta frase desvela esencias o ideas, las cuales conceden a la frase su existencia real, independiente de los instrumentos y de los sonidos, que la reproducen o la encarnan en vez de componerla” Deleuze, *Proust y los signos*, 152.

<sup>273</sup> Deleuze. *Lógica del Sentido, quinta serie*, 51.

formas heterogéneas de la serie *signo/sentido*. Pero el campo de producción de la idea –de la que se trata el ejemplo– es el arte, y la pregunta de Deleuze es, “¿Cómo se encarna la esencia en la obra de arte?”; dicha *encarnación* supone una transmutación de la materia, dice, la esencia, “Se encarna en materias; pero estas materias [...] se vuelven por entero espirituales. Estas materias son, sin duda, el color para el pintor [...], el sonido para el músico, la palabra para el escritor”<sup>274</sup>, lo que indica, en esa *lógica*, que el signo, siendo heterogéneo al sentido que encarna, termina expresando su *esencia*, que en el arte no es otra que “la cualidad de un mundo original”<sup>275</sup>. La *unidad* pues, de la que es atribuida esa serie, se explica por la “estructura objetiva del acontecimiento mismo, en tanto que va siempre en dos sentidos a la vez”<sup>276</sup>.

En ese orden, la esencia funge como *unidad* de lo diferente, esto es, como quien integra lo heterogéneo para producir lo real sin allanar las diferencias, y que bien puede presentarse con la serie *signo/esencia/sentido*; de ahí, que, como devenir o unidad simultánea en las dos direcciones de la serie, se efectuó en el signo material como una entidad incorpóral o “por completo espiritual”, y en el sentido, como condición de la *expresión*. Pero, no obstante, hay una condición más e insoslayable, el acontecimiento o esencia, siendo un «primero»<sup>277</sup> ontológico, sólo aparece como segundo o como efecto de una relación entre lo diferente, esto es, siendo *unidad*, aparece como diferencia. Esta dualidad paradójica de la esencia, de ser un primero que aparece sólo como efecto, hace que la idea como signo/diagrama se refleje en una sucesión o en una duplicación constante de sí misma, pero no a partir de la identidad especular, como ya se anotó, sino a partir de desterritorializarse siempre de sí misma hacia una «génesis» que rehúye la representación y la significación, tal como lo indica Deleuze en el *tercer estado de la esencia*:

[Es] la esencia en tanto que sentido, la esencia en tanto que expresada: siempre en esta sequedad, animal tantum, esta esterilidad o neutralidad espléndidas. Indiferente a lo universal

---

<sup>274</sup> Deleuze, *Proust y los signos*, 58-9.

<sup>275</sup> Deleuze, *Proust y los signos*, 58-9.

<sup>276</sup> Deleuze. *Lógica del Sentido, primera serie*, 11.

<sup>277</sup> Las comillas obedecen más a una expresión formal de la secuencia, pues, en términos de la génesis, el acontecimiento es ontológicamente simultáneo a la expresión de superficie, y como un «primero», se diría, estrictamente, en un sentido lógico.

y a lo singular, a lo general y a lo particular, a lo personal y a lo colectivo, pero también a la afirmación y a la negación, etc. En una palabra: indiferente a todos los opuestos. Porque todos estos opuestos son solamente modos de la proposición considerada en sus relaciones de designación y significación, y no caracteres del sentido que ella expresa ¿Consiste en esto el estatuto del acontecimiento puro, y del fatum que lo acompaña -superar todas las oposiciones: ni privado ni público, ni colectivo ni individual...-, tanto más terrible y poderoso en esta neutralidad suya por cuanto que lo es todo a la vez? <sup>278</sup>.

Podría decirse, entonces, que, la *Esencia es la unidad del signo y del sentido*, es el signo/diagrama, o la marca del *Acontecimiento como estructura y efecto de una serie heterogénea*, y esta idea, sin duda, signo/diagrama de la *paradoja* en tanto su unidad de superficie, en un texto, en un lienzo, o en un pentagrama, por ejemplo, es la efectuación de una *diferencia* de origen, como diagrama o marca de un *fatum*. Esa sucesión constante de marca a marca, de diagrama a diagrama, hasta la desterritorialización total de la representación y la significancia de las ideas y proposiciones, soporta un esquema como el que sigue:

**Figura 2: Desplazamiento del signo.**



<sup>278</sup> « L'essence comme sens, l'essence comme exprimée : toujours dans cette sécheresse, *animal tantum*, cette stérilité ou cette neutralité splendides. Indifférente à l'universel et au singulier, au général et au particulier, au personnel et au collectif, mais aussi à l'affirmation et à la négation, etc. Bref ; indifférence à tous les opposés. Car tous ces opposés sont seulement des modes de la proposition considérée dans ses rapports de désignation et de signification, non pas des caractères du sens qu'elle exprime. Est-ce là le statut de l'événement pur, et du fatum qui l'accompagne, de surmonter ainsi toutes les oppositions : ni privé ni public, ni collectif ni individuel...d'autant plus terrible et puissant dans cette neutralité puisqu'il est tout à la fois ? ». Deleuze, « Cinquième série », *Logique du Sens*, 48-9. Version en español, 52.

La esencia ocupa un lugar de precisión en el citado capítulo de “*los signos del arte y la esencia*”, pero también, en la constitución del acontecimiento tal y como se expone en *Lógica del sentido*, esto es, como efectos incorpóreos, como *idealidades*. Por esa razón, no hay procura para restituir la esencia como constitución ontológica de la idea, en términos del modelo frente al cual ésta, se define por participación de identidad, semejanza, analogía u oposición. Eso lo advierte Deleuze cuando aclara que:

Los acontecimientos son las únicas idealidades; subvertir el platonismo es, en primer lugar, echar fuera las esencias para sustituirlas por los acontecimientos, como fuentes de singularidades. Una doble lucha tiene por objeto impedir toda confusión dogmática de acontecimiento y esencia, y toda confusión empirista de acontecimiento y accidente <sup>279</sup>.

En ese sentido, en la idea o signo/diagrama, la *Esencia es la unidad del signo y del sentido*, prevalece la diferencia entre dos historias diferentes que se cuentan simultáneamente<sup>280</sup>, como los diagramas algebraicos de Peirce, pues, su esencia como signo/diagrama, “*Es una diferencia, la Diferencia última y absoluta. Ella es la que constituye al ser, la que nos permite concebir al ser*”<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> « Les événements sont les seules idéalités ; et, renverser le platonisme, c’est d’abord destituer les essences pour y substituer les événements comme jets de singularités. Une double lutte a pour objet d’empêcher toute confusion dogmatique de l’événement avec l’essence, mais aussi toute confusion empiriste de l’événement avec l’accident ». Deleuze, «Neuvième série », *Logique du Sens*, 69. Versión en español, 76.

<sup>280</sup> Deleuze. *Lógica del Sentido, sexta serie*, 54.

<sup>281</sup> Deleuze, *Proust y los signos*, 52.

## CUARTO CAPÍTULO: INDIVIDUACIÓN Y AGENCIAMIENTOS

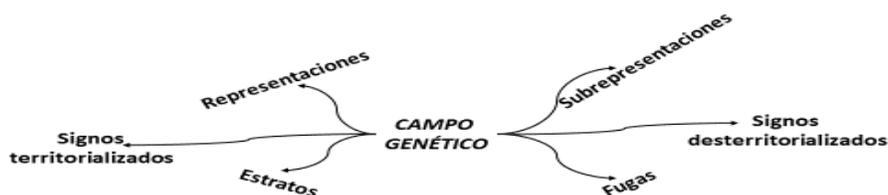
I. La Individuación. II. Las Facultades. III. El Agenciamiento

### I. LA INDIVIDUACIÓN

#### 1.

¿Cuántas series y términos se pueden derivar de una misma serie genealógica? El campo genético y su doble actualización constante: como representación y estrato, por un lado, y como subrepresentación y fuga, por el otro; y efectuándose simultáneamente en signos territorializados en la significancia, y en signos desterritorializados de la significación.

*Figura N° 1: Serie del campo genético.*



Pero allí tan sólo se traza, como representación, el *territorio de la producción*, la cartografía del sentido. No obstante, no es un escenario vacío ni una estepa inmaculada, *él*, ya implica múltiples registros de efectuación: Sobre él, y en todas las direcciones se suceden y se multiplican las relaciones entre las palabras y las cosas, entre las ideas y los cuerpos, entre los signos y el mundo; relaciones que fundan encuentros, contactos, mundos posibles, determinados e indeterminados, afectos y afecciones; y es precisamente en esa profusión en la que se distribuye el sentido, donde queda implicado, también, el *territorio de la recepción*. Esta, la «recepción», es, *un «último» término de la creación del campo*, no un último como cesación, sino como facultad que lo captura de forma variable, como mirada que lo mira

estando adentro, como perspectiva y agenciamiento de *Otro*, esto es, como actor que dramatiza sus fuerzas, sus efectos y sus intensidades: el *individuo* que se efectúa en él, que se individúa por él, y que se constituye a partir de su relación con los signos y las singularidades que lo expresan; en síntesis, que se *performa* en él, y que, de igual manera, se distribuye en los dos sentidos de la serie del campo. Ahora, sólo desde el territorio de la *recepción* puede completarse la serie, *acontecimiento/signo/individuo*, a partir de la cual se sustenta la afirmación del individuo como *efecto del afuera*.

Las nuevas series y términos que se derivan están dadas, entonces, en este territorio, en el que la relación *mundo/signos/individuo*, constituye su centralidad, y qué, para efectos de la *individuación*, precisa considerarla en los dos niveles de la efectuación planteados por Deleuze, sobre todo, en *la génesis estática ontológica*<sup>282</sup>. Esta consideración implica identificar en esta doble efectuación, las condiciones de contacto o de encuentro entre el individuo y las singularidades y los signos del mundo, los agenciamientos que se operan para su *haciedad*, y, finalmente, la función que cumplen las facultades como superficies de contacto del individuo con el mundo.

## 2.

La denominación primera, aquí, es la de individuo, en el sentido que lo expone Deleuze en la *Entrevista sobre Mil Mesetas* dada a *Christian Descamps*, según la cual, los individuos no están referidos a “personas” sino a la individuación misma de todo cuerpo, individuo o ente, “*De hecho –dice-, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento. Quizá sea un error creer en la existencia de cosas, personas o sujetos*”<sup>283</sup>. Aunque esa denominación es particularmente útil cuando se trata de la individuación determinada de un organismo, especie o manada, en el primer nivel de efectuación, esto es, en *Umwelt*; forzosamente, la expresión debe ampliarse cuando se trata de individuos indeterminados, ya sujetos, o ya *personas* en el mundo como *Welt*; sin romper la relación entre una forma individual y otra, pues si bien,

<sup>282</sup> Deleuze. “decimosexta serie”, *Lógica del Sentido*, 144.

<sup>283</sup> Deleuze. *Conversaciones 1972–1990*, 36.

Los individuos son proposiciones analíticas infinitas: infinitas en lo que expresan, pero finitas en su expresión clara, en su zona de expresión corporal. Las personas son proposiciones sintéticas finitas: finitas en su definición, pero indefinidas en su aplicación. Los individuos y las personas son en sí mismos proposiciones ontológicas, estando fundadas las personas en los individuos (y a la inversa, siendo fundados los individuos por la persona).<sup>284</sup>

Lo que es realmente constitutivo de esta entidad y forma, tanto determinada como indeterminada, es su pertenencia al mundo, y nunca su trascendencia, para entender como Spinoza, que se refiere concretamente a él como *hombre*, y del cual dice que no es un «imperio en otro imperio»: “*La mayor parte de los que han escrito sobre las afecciones y sobre la dirección de la vida humana, parecen no tratar de cosas naturales que se siguen de las leyes comunes de la naturaleza, sino de cosas que están fuera*”<sup>285</sup>. En esos términos, y considerando la ampliación necesaria de su denominación según el caso, el individuo se afirma como perspectiva variable de lo *Otro* que lo funda, y que se expresa en él, ya como el «individuo de Mil Mesetas», como sujeto, como persona, o como vida humana.

### 3.

Efectuarse también es ser expresión: El individuo es la expresión de *lo/un* expresado: lo expresado es el mundo, está implicado en el individuo como acontecimiento, pero simultáneamente, este mundo es expresado por signos y singularidades. ¿El mundo es el predicado del individuo? sólo en la medida que el mundo puede existir en él, pero, el mundo siempre es un primero como antelación lógica, es preindividual, por eso, “*Es verdad que el mundo expresado existe sólo en los individuos, y como predicado, pero subsiste de otra manera, como acontecimiento o verbo en las singularidades que presiden la constitución de los individuos*”<sup>286</sup>. De otro modo, el mundo, siendo expresado por signos y singularidades,

---

<sup>284</sup> « Les individus sont des propositions analytiques infinies : infinies dans ce qu’elles expriment, mais finies dans leur expression claire, dans leur zone d’expression corporelle. Les personnes sont des propositions synthétiques finies : finies dans leur définition, mais indéfinies dans leur application. Les individus et les personnes sont en elles-mêmes des propositions ontologiques, les personnes étant fondées sur les individus (mais inversement les individus étant fondés par la personne) ». Deleuze, «Dix-septième série », *Logique du Sens*, 143. Versión en español, 155.

<sup>285</sup> Spinoza. *Ética*, parte III, prologo, 70.

<sup>286</sup> « S’il est vrai que le monde exprimé n’existe que dans les individus, et y existe comme prédicat, il subsiste d’une tout autre façon, comme événement ou verbe, dans les singularités qui président à

no funge como su predicado, pues no es distinto de ellas, son ellas, y ellas son sus efectuaciones de contacto con el individuo, quien también constituye las singularidades que se efectúan en el mundo: mundo, signos y singularidades, sólo tienen distinción formal, de número. Pero el individuo, sólo es posible como expresión del mundo en tanto pertenece a él; es perspectiva de lo *Otro* que lo funda pero no como trascendencia sino como expresión y como composición; “*lo expresado –dice Deleuze- no existe fuera de sus expresiones, es decir, fuera de los individuos que lo expresan, el mundo es sin duda la «pertenencia» del sujeto; y el acontecimiento deviene predicado, predicado analítico del sujeto [...] pertenecen a una lógica del sentido y el acontecimiento, y no a una lógica de la predicación y de la verdad*”<sup>287</sup>. En esa medida, independiente de la “denominación”, y de la condición estática de la determinación o de la condición variable de la indeterminación, el individuo siempre es pertenencia al mundo.

#### 4. Umwelt.

El primer nivel de efectuación se establece a partir de la relación entre el individuo como forma determinada y el mundo como *Umwelt*. Esta relación, que desde luego se da en el marco de un encuentro, puede descomponerse en al menos tres momentos o etapas particulares, pero que operan simultáneamente: la relación analítica de pertenencia, el agenciamiento o selección por convergencia, y la determinación como afección constitutiva. Cada una será detallada a continuación; pero, por el momento la pregunta, *¿a qué se denomina mundo como Umwelt?* Este, es una topología integrada y expresada por un sistema infinito de singularidades nómadas, impersonales y preindividuales; es la gran superficie de los signos. Su efectuación, tiene lugar y sentido, propiamente, cuando entra en relación con los individuos que coexisten en la superficie. Éstos seleccionan un conjunto finito de singularidades/signos que convergen con su naturaleza, es decir, que constituyen con ellas

---

la constitution des individus ». Deleuze, «Seizième série », *Logique du Sens*, 136. Versión en español, 146.

<sup>287</sup> « L’exprimé n’existe pas hors de ses expression, c’est-à-dire hors des individus qui l’expriment, le monde est bien l’ « appartenance » du sujet, l’événement est bien devenu prédicat, prédicat analytique d’un sujet [...] qui appartiennent encore à une logique du sens et de l’événement, non pas à une logique de la prédication et la vérité ». Deleuze, «Seizième série », *Logique du Sens*, 135. Versión en español, 147.

una composibilidad, un/su mundo posible. “Un individuo está siempre en un mundo entendido como círculo de convergencia, y un mundo sólo puede estar formado y ser pensado en tanto que envolviendo a los individuos que lo ocupan o lo llenan”<sup>288</sup>.

La relación analítica de pertenencia, se define por la pertenencia del individuo al mundo *Umwelt* que lo atribuye y lo determina como ente propio. Así, la primera etapa de la génesis consiste en cómo el individuo deriva del campo, y por ello, no es separable de un mundo<sup>289</sup>, está en el mundo, se efectúa en él, su vinculación es de “*pertenencia absoluta*”; en tanto *Umwelt*, correspondientemente, se efectúa en él, está en él y lo constituye como su *predicado*. Sólo el mundo es lo que puede decirse del individuo determinado, y no a la inversa. El rango de “*pertenencia absoluta*” no implica, empero, que el individuo efectúe o exprese el sistema infinito de singularidades que expresan al mundo, sino que, las singularidades que convergen con él, en virtud de su naturaleza finita, son igualmente finitas, con las que constituye su individuación y su mundo posible. Ahora, el individuo, en tanto está en el mundo, también envuelve sus propias singularidades, que entran en relación de contacto con las singularidades de *Umwelt*, pues además de ser un afectado por estas, simultáneamente efectúa las propias con capacidad de afectar a otros individuos.

en este mundo, se constituyen unos individuos que seleccionan y envuelven un número finito de singularidades del sistema, que las combinan con las que su propio cuerpo encarna, que las extienden sobre sus propias líneas ordinarias, y son incluso capaces de reformarlas sobre las membranas que ponen en contacto lo interior y lo exterior<sup>290</sup>.

En ese mismo sentido se debe comprender el carácter *analítico* del predicado, pues lo es en tanto *pertenencia* de lo que el individuo expresa, y no en tanto la infinidad de singularidades

---

<sup>288</sup>« Un individu est donc toujours dans un monde comme cercle de convergence et un monde ne peut être formé et pensé qu’ autour d’ individus qui l’ occupent ou le remplissent ». Deleuze, «Seizième série », *Logique du Sens*, 133. Versión en español, 145.

<sup>289</sup> Deleuze. “decimosexta serie”, *Lógica del Sentido*, 144.

<sup>290</sup> « dans ce monde, des individus sont constitués qui sélectionnent et enveloppent un nombre fini de singularités du système, qui les combinent avec celles que leur propre corps incarne, qui le étendent sur leurs propres lignes ordinaires, et même sont capables de les reformer sur les membranes qui mettent en contact l’ intérieur et l’ extérieur » « Un individu est donc toujours dans un monde comme cercle de convergence et un monde ne peut être formé et pensé qu’ autour d’ individus qui l’ occupent ou le remplissent ». Deleuze, «Seizième série », *Logique du Sens*, 133. Versión en español, 144.

que deja de efectuar, por no ser componible con su naturaleza. Mundo e individuo constituyen así la serie *analítica Umwelt/individuo*, entre la que circulan las singularidades o signos expresivos; son ellas y ellos los límites de contacto en la superficie de los cuerpos que se afectan; su convergencia se expresa como *mundo/signo/individuo*, y como mundo posible para ese individuo. “*Así se constituye un mundo con la condición de que las series sean convergentes («otro» mundo empezaría en la vecindad de los puntos donde las series obtenidas divergirían).*”<sup>291</sup> La constitución serial de este nivel, responde al concepto de individuo trazado en *Mil Mesetas* y confesado en *Conversaciones*, pues se trata de la configuración funcional de un sistema de efectuaciones múltiples a partir de la declinación nómada de las singularidades; cada mundo posible se *performa* en perspectiva de todas las composibilidades y los lanzamientos, pasados y por venir. En este nivel el mundo es una *performance* de mezclas y de cuerpos en movimiento.

Los predicados analíticos –advierte Deleuze- aún no implican ninguna consideración lógica de géneros o especies, de propiedades o clases, sino que implican únicamente la estructura y la diversidad físicas actuales que los hacen posibles en las mezclas de cuerpos. Por ello, identificamos en el límite el dominio de las intuiciones como representaciones inmediatas, predicados analíticos de existencia, y descripciones de mezclas o de agregados<sup>292</sup>.

## 5.

La segunda relación constitutiva de este nivel es la operación que el individuo ejerce como *agenciamiento o selección por convergencia*. Esta es el modo como el individuo selecciona y territorializa al mundo y a sus singularidades en su propio territorio, es decir, la reterritorialización del mundo en él. Esa operación depende de la forma como el individuo converge con ese mundo, esto es, por la forma como selecciona y es afectado por sus signos y singularidades, para:

según una regla de convergencia; encarnarse en un cuerpo, convertirse en estado de un cuerpo; reformarse localmente para nuevas efectuaciones y nuevos prolongamientos

---

<sup>291</sup> Deleuze. “decimosexta serie”, *Lógica del Sentido*, 144.

<sup>292</sup> « Les prédicats analytiques n’impliquent encore aucune considération logique de genres ou d’espèces, de propriétés ni de classes, mais implique seulement la structure et la diversité physiques actuelles qui les rendent possibles dans les mélanges de corps. C’est pourquoi nous identifions à la limite le domaine des intuitions comme, représentations immédiates, des prédicats analytiques d’existence, et des *descriptions* de mélanges ou d’agrégats ». Deleuze, «Seizième série », *Logique du Sens*, 137. Versión en español, 148.

limitados. Ninguno de estos caracteres pertenece a las singularidades como tales, sino solamente al mundo individuado y a los individuos mundanos que las envuelven; por ello, la efectuación es siempre a la vez colectiva e individual, interior y exterior, etc.<sup>293</sup>.

La *selección* no es dirigida por un acto de la voluntad o de la conciencia intencional (nadie tiene la intención de respirar, ni de ver, ni de sentir frío o calor), sino por la propia composibilidad entre las singularidades del mundo con las propias; *seleccionar* es correlativo a *converger*: cada individuo selecciona el conjunto de singularidades según la convergencia con el mundo que expresa y éstas se sedentarizan y se territorializan en él «determinándolo» a ser tal o cual *cosa*, con tal o cual *modo de vivir*. En este nivel la individuación es una acción *inocente*, pura *haceidad* orgánica. Así, la serie *Umwelt/signo/individuo*, se amplía con la forma: *Umwelt/signos//selección//territorialización/individuo-determinado*. Lo que hace posible la configuración de esta serie es la *convergencia de singularidades* o signos y la *composibilidad* de mundos, es decir, de mundo posible para *algo*, para *alguien* o para *alguno*. Por otro lado, la convergencia de las singularidades se da entre series de términos divergentes dentro del mismo *Umwelt*: hombre/cosa; boca/palabra; ojo/luz, día/lluvia, según la particularidad de cada individuo, manada, y su proceso de individuación, sin que ello anule o sustituya su predicación analítica.

Pero, no hay “el mundo posible”, sino, siempre “*un* mundo posible” en cada caso, seleccionado por convergencia. La composibilidad entonces, no es más que un recorte en la serie *mundo/individuo*; pero, y en tanto, las singularidades son un sistema infinito, siempre integrarán mundos posibles para unos, e imposibles y divergentes para otros. Aquí es preciso formular las siguientes preguntas, ¿un individuo puede seleccionar y ser afectado por singularidades divergentes? Es decir, ¿puede constituirse en un mundo “imposible”? O, por otro lado, ¿existe un elemento común a todos los mundos que circula por todas o diversas

---

<sup>293</sup> « d’après une règle de convergence ; s’incarner dans un corps, devenir état d’un corps ; se reformer localement pour de nouvelles effectuations et de nouveaux prolongements limités. Aucun de ces caractères n’appartient aux singularités comme telles, mais seulement au monde individué et aux individus mondains qui les enveloppent ; c’est pourquoi l’effectuación est toujours à la fois collective et individuelle, intérieure et extérieure, etc. ». Deleuze, «Seizième série », *Logique du Sens*, 134. Versión en español, 145.

selecciones y afecta diferentes *haciedades*? Este asunto será tratado especialmente, en el segundo nivel de efectuación.

## 6.

La determinación de la que se trata, no obedece a la caracterización del individuo como un yo supremo y como ser infinito “*determinado por su concepto, y por ello poseedor de toda la realidad originaria*”<sup>294</sup>, y que no puede ser expresado sino siempre analíticamente, como si fuera réplica o copia de *Un* único Ser individuado. De un modo diferente, la determinación en el primer nivel de la efectuación, si bien es de orden analítico, no funda en la pertenencia la identidad absoluta entre el mundo y el individuo; como ya se indicó, la selección de singularidades determinantes, sólo lo son por convergencia con el individuo y no constituyen más que un recorte de la efectuación de *Umwelt*. Es decir, la serie *Umwelt/individuo* no es igual a la forma (X=X), sino, más bien, a la forma (X/Y). La razón de la presencia de la diferencia en los términos, responde a las propias reglas de la efectuación, que bien pueden leerse como *necesidad/azar*, que en últimas es la serie genealógica de todo mundo y de toda individuación en este nivel.

En la exposición del *campo genético* se afirmó cómo ninguna efectuación de superficie obedece a finalidad alguna, siempre hay *inocencia* en sus efectos, pura expresión, puro devenir sin meta ni destino; esa es la primera regla de la efectuación. Paradójicamente, lo necesario en ello es efectuarse, expresarse, sin precisar nunca para qué. Pero en la individuación también persiste una necesidad, en tanto la selección se hace por convergencia: el organismo selecciona solo aquello que lo constituye, que lo individua, que «justifica» su *conatus*. Pero aun así, no se puede disuadir el azar: el mundo posible, la composibilidad, es el efecto *inocente* de la individuación por convergencia, y no un constructo trascendente por llegar a ser lo que se es o llegar a vivir del modo en que se vive. El vuelo es la singularidad del pájaro, le permite ser pájaro, es su predicado analítico; pero ser pájaro o vivir como pájaro, aunque es un agenciamiento analítico, necesario, no es una elección del pájaro, su

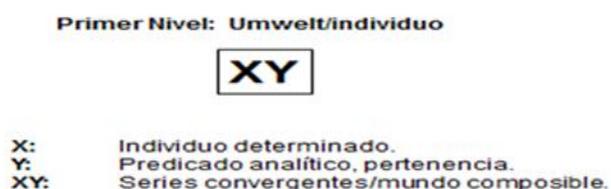
---

<sup>294</sup> Deleuze. “decimoquinta serie”, *Lógica del Sentido*, 141.

forma última y su manera de vivir es un efecto del lanzamiento de los dados de la *efectuación/selección*.

Pero, el pájaro o el individuo-pájaro que converge con singularidades de *Umwelt*, no es el *Umwelt*; la determinación analítica no opera como un concepto platónico, pues, hay una determinación para cada composibilidad: todo individuo es cualitativamente diferente, por lo que *Umwelt* queda distribuido en la multiplicidad, siempre, como efectuación de lo mismo como diferencia. Tal es la forma de la determinación, en la que el individuo (X), selecciona por convergencia las singularidades de *Umwelt* (Y), para componer su mundo posible (XY), y no el de otro, ni el mismo de otro. La siguiente es su forma:

**Figura N° 2: la determinación de Umwelt.**



## 7.

No obstante la determinación analítica, la fijación y territorialización siempre conservarán un espacio libre y *vacío*, es decir, una opción de selección y de composibilidad divergente, otra perspectiva para devenir en *otra individuación/mundo-posible*, en ese sentido, la determinación no es total como un *continuum* para una única forma de individuación en un mismo individuo. ¿Qué quiere decir esto? Que además de una abeja individuarse como abeja, ¿podría individuarse también o simultáneamente en otra *cosa*? Y que de hecho, esa otra *cosa*, ¿también fuera una determinación analítica, agenciada por la selección convergente? A la primera pregunta debe responderse que «sí», y a la según con un «no» rotundo.

En primer lugar, para el «sí», deben considerarse al menos tres condiciones: primera; el individuo selecciona por convergencia las singulares efectuadas de un campo que se componen con su naturaleza; esto es más una biología spinocista, que hace que los individuos sea lo que sean y persistan en ello a través del *conatus*. Segunda; el *afuera* es el mundo como configuración o expresión del campo genético en el que el individuo está *adentro*, expuesto, no sólo a la afección por convergencia, sino a la afección por la divergencia de singularidades no compositibles y que sin embargo se efectúan y determinan una individuación no programada o seleccionada que tiende a la transformación de los individuos: las mutaciones, las enfermedades, o cualquier otro tipo de alteración por efecto, por ejemplo, de los *radicales* en materia orgánica, que introducen modificaciones «caóticas» en el *continuum* de la determinación. Y es que, la infinidad de singularidades no seleccionadas por convergencia pueden serlo por divergencia, pues siempre queda energía dispersa, que no obstante está en el mundo, y en ese caso habría que reconocer allí “*el problema de la entropía; porque una singularidad se prolonga sobre una línea de ordinarios del mismo modo como una energía potencial se actualiza y cae en su nivel más bajo. El poder de reforma sólo se concede a los individuos en un mundo y por un tiempo*”<sup>295</sup>.

La tercera condición afirmativa, es correlativa a la respuesta negativa de la segunda pregunta, en el sentido que, cuando la individuación lo es del sujeto, esto es, como subjetivación, las singularidades determinantes del *afuera* están integradas a los discursos y a las disposiciones enunciativas, que, en lugar de integrar una identidad individuada, la desintegran en identidades múltiples expresadas por nombres, roles, posiciones, hábitos, etc. Sólo que en esa condición, en la que un individuo (X), puede ser simultáneamente (Y, Z, W,  $\eta$ ) por efecto de ese tipo de disposición, la predicación sufre un desplazamiento de lo analítico a lo sintético, por razones que se expondrán a continuación, pero que provisionalmente justifican el por qué no es posible que cuando un individuo (X) se *individua* en otra *cosa*, esté en el

---

<sup>295</sup> « le problème de l'entropie ; car c'est de la même façon qu'une singularité se prolonge sur une ligne d'ordinaires et qu'une énergie potentielle s'actualise et tombe à son niveau le plus bas. Le pouvoir de reformation n'est concédé qu'aux individus dans le monde et pour un temps ». Deleuze, «Seizième série », *Logique du Sens*, 134. Versión en español, 145.

marco de una determinación analítica. Dichas razones, sugieren comprender la efectuación en un nivel diferente a la relación con *Umwelt*.

### 8. Welt

La efectuación del mundo se da bajo la forma de contenidos o estados de cosas, *Umwelt*, que implica una disposición maquínica de los cuerpos, o de agenciamientos de selección; pero, también, bajo la forma de la expresión o enunciación, *Welt*, que implica disposiciones colectivas de enunciación y máquinas semiológicas de significación; es decir, la efectuación también tiene el nivel de los discursos, de las ideas y de los predicados sintéticos, expresados por *singularidades/signos* que operan como dispositivos de enunciación. Este nivel, desde luego, es la segunda forma de la determinación en el proceso de individuación, ya no el de las cosas o exclusivamente de los individuos cualquiera, sino en el nivel de los individuos/sujetos. Este segundo nivel, implica una *superación* de la convergencia y de la composibilidad entre las series del primero, y al mismo tiempo, una *prolongación* de las fijaciones que las determinan; es decir, no se anula la relación entre *Umwelt* y la individuación, pues, las singularidades nómadas, siguen efectuándose, y el individuo de *ese* nivel sigue capturándolas, continúa siendo afectado y determinado por ellas: toda la animalidad orgánica, el *conatus*, y la pertenencia telúrica al *campo*, no desaparecen, sino que siguen insistiendo en la individuación como el predicado analítico más puro de la existencia.

La *prolongación* del segundo nivel de la génesis, el de los individuos/sujetos, no es, empero, el resultado de una *intencionalidad apriorica* trascendente a la efectuación de superficie, sino, la configuración de variaciones significativas que permiten el devenir entre la serie *Umwelt/individuo-determinado* y la serie *Welt/individuo-indeterminado*, esto es, la doble determinación, una como predicado analítico de los cuerpos, y otra, como predicado sintético de los sujetos. Este salto o devenir entre los niveles instaura entonces una doble determinación en la individuación, la primera expresada con la serie *Umwelt/selección-convergencia/composibilidad/individuo-determinado*, y la segunda, con la serie, *Welt/selección-divergencia/incomposibilidad/individuo-indeterminado*. Según Deleuze, esa prolongación, se evidencia cuando en la individuación se identifica un elemento capaz de

integrar series divergentes y mundos imposibles en una misma individuación<sup>296</sup>; entonces, dice:

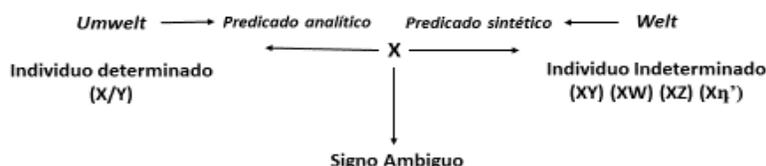
En vez de que cada mundo sea predicado analítico de individuos descritos en series, son los mundos imposibles los que son predicados sintéticos de personas definidas respecto de las síntesis disyuntivas [pues] aparece un segundo complejo, muy diferente, construido sobre el primero: *Welt* común a varios mundos o a todos, personas que definen estos «algo en común», predicados sintéticos que definen a estas personas, clases y propiedades que derivan de ellas<sup>297</sup>.

---

<sup>296</sup> « l'Ego comme sujet connaissant apparait lorsque quelque chose est *identifié* dans les mondes pourtant impossibles, à travers les séries pourtant divergentes : alors le sujet est « en face » du monde, en un sens nouveau de mot monde (*Welt*), tandis que l'individu vivant était dans le monde et le monde en lui (*Umwelt*) [...] seulement lorsque quelque chose est identifié entre séries divergentes, entre mondes impossibles, qu'un objet = x apparait, transcendant les mondes individués en même temps que l'Ego qui le pense transcende les individus mondains, donnant dès lors au monde une nouvelle valeur en face de la nouvelle valeur du sujet qui se fonde ». Deleuze, «Seizième série », *Logique du Sens*, 137. “el Ego como sujeto conocedor aparece cuando algo es identificado en los mundos, empero imposibles, a través de las series empero divergentes. Entonces el sujeto está «delante» del mundo, en un sentido nuevo de la palabra mundo (*Welt*), mientras que el individuo vivo estaba en el mundo y el mundo en él (*Umwelt*) [...] Sólo cuando algo es identificado entre series divergentes, entre mundos imposibles, aparece un objeto = x trascendiendo los mundos individuados a la vez que el Ego que lo piensa trasciende los individuos mundanos, dando así al mundo un nuevo valor frente al nuevo valor del sujeto que se funda”. 149.

<sup>297</sup> « Au lieu que chaque monde soit prédicat analytique d'individus décrits dans des séries, ce sont les mondes impossibles qui sont prédicats synthétiques de personnes définies par rapport à des synthèses disjonctives [...] Puis un second complexe apparait, très différent, construit sur le premier : *Welt* commun à plusieurs mondes ou à tous, personnes qui définissent ces « quelque chose de commun », prédicats synthétiques qui définissent ces personnes, classes et propriétés qui en dérivent ». Deleuze, «Seizième série », *Logique du Sens*, 140-1. Versión en español, 151-2.

**Figura N° 3: La doble determinación.**



En *Welt*, se experimenta pues, la composibilidad de mundos diversos, o mundos imposibles unos de otros, en un mismo individuo; como bien se indica en la *Lógica del sentido*, los sujetos son atribuidos por predicados que los ponen en relación simultánea con diversos tipos de mundo, “predicados que definen sintéticamente personas y les abren diferentes mundos posibles e individualidades, como otras tantas variables o posibilidades”<sup>298</sup>. Aunque dichos predicados son atribuciones del *afuera*, de los enunciados que lo determinan como un individuo indeterminado; cada mundo es un predicado que performa *identidades* diversas y variables; que lo desplazan de una a otra, o que lo integran divergentemente distribuyendo sobre su nombre una diversidad simultánea de identidades: así, el mundo, por ejemplo, de un *individuo-indeterminado* “X”: ejecutivo, padre de familia, jugador de squash, supernumerario de una fundación; o también, el mundo de un “X” donde es jefe, otro donde es siervo, otro donde es razonable, otro donde es inocuo; y así, una sucesión de mundos que conforman los círculos de expresión y de convergencia en el individuo, siempre *larvario*, ajeno a sí mismo; mundos/predicados que coexisten en él y lo fragmentan en “mil pedazos”.

<sup>298</sup> Deleuze. “decimosexta serie”, *Lógica del Sentido*, 150.

En la literatura, quizás de Dostoievski, o de Kundera, se puede evidenciar aún más la fragmentación del individuo por las máquinas semiológicas de significación; pero mucho más cercano a nuestra literatura, valga citar a “*Una mujer de cuatro en conducta*”, atravesada por una moralidad significativa que escinde su identidad y la compone con mundos diversos.

Soportó la ignominia de que la cambiaran su nombre de Helena por el de María, en una de las casas donde trabajó, porque una de las hijas de su dueña se llamaba Helena. Así ocurrió en otras ocasiones: María cuando trabajó en una casa de familia; Carmen Bedoya cuando trabajó en el café del Mediodía; la “Nena” y Doris de La Fontaine cuando fue trabajadora sexual, y, finalmente, sor María Magdalena cuando ingresó a la comunidad de las Magdalenas. Hasta números fue: 13 cuando estuvo en la Escuela Tutelar y 418 cuando fue obrera de Coltejer<sup>299</sup>.

*La indeterminación* es el resultado de la predicación que opera, dentro de la lógica del acontecimiento, como un *juego de azar*, según el cual, cada tirada configura una identidad diferente en el individuo sin éste saber a priori cuál, o incluso, desconociendo su génesis, tal como el «alma pasiva» en Spinoza, desconoce las causas de los afectos, aunque no obstante, cada rol, cada posición, cada título y cada nombre atribuido, ya están contenidos en el predicado, en el discurso, y lo están antes, durante y después de la efectuación, porque, “*la incertidumbre personal no es una duda exterior a lo que ocurre, sino una estructura objetiva del acontecimiento mismo, en tanto que va siempre en dos sentidos a la vez, y que descuartiza al sujeto según esta doble dirección*”<sup>300</sup>.

El interrogante que se deriva es ¿cómo y qué puede ser identificado “*algo*” en un mundo imposible a través de series divergentes? Ya, la figura del signo ha sido instituida como la entidad de contacto u objeto de encuentro entre el mundo y el individuo, esto es, como experiencia entre los límites de la efectuación de dicha serie. Pero, ese *algo*, que determina lo indeterminado, que compone lo imposible y hace converger lo divergente en el individuo, es lo que Deleuze denomina “*signo ambiguo*”, que brevemente se acaba de acercar

---

<sup>299</sup> Luís Ángel Ríos, *Filólogos*, Comentario de la novela de Jaime Sanín Echeverri. *Una mujer de cuatro en conducta o “la quebrada de santa Elena”*. (Medellín: UdeA, 1995), en <http://filologosiconoclasta.blogspot.com.co/2011/01/mi-parecer-sobre-una-mujer-de-4-en.html>, (consultado noviembre de 2013).

<sup>300</sup> Deleuze. “primera serie”, *Lógica del Sentido*, 12.

a la forma del *juego*. Según esta figura, existe un “*algo=X*”, nómada y común a todos los mundos posibles, un objeto=*X*. Cada uno de esos mundos en su calidad de imposibles funcionan como predicados sintéticos en relación a síntesis disyuntivas que se operan en las «personas»<sup>301</sup>: en “Adán”, en “Alicia”, en “Helena”, como un punto aleatorio que distribuye diversas singularidades, efectuadas de mundos imposibles, en el límite de individuaciones diferentes en un mismo individuo. Éste *tipo* de signo, es siempre una atribución incompleta, porque ya no se trata de designar *totalmente* a un individuo determinado en un mundo convergente y componible, sino, que apenas, constituye un fragmento de expresión para un individuo “*X*” que queda siempre abierto: persona indeterminada, atravesada por series divergentes y mundos imposibles, simultáneamente. El *signo ambiguo*, se desplaza a saltos de ida y vuelta entre la serie determinación/indeterminación, escindiendo al individuo en identidades múltiples, no sólo de (X) a (Y), y, de (Y) a (X), como *Hide y Jekyll*, sino, de (X) a (Y) a (Z) a (W) a ( $\eta$  ^), como Helena, María, Carmen, Doris; cruzando, este “*X*” por las identidades del bárbaro, del noble, del justo, del pueril, del valeroso, del pusilánime; cándido, pagano, loco, señor, y todas la fatalidades posibles, atravesadas por un solo lanzamiento y un único acontecimiento: por el *amor fati*, en palabras de Nietzsche.

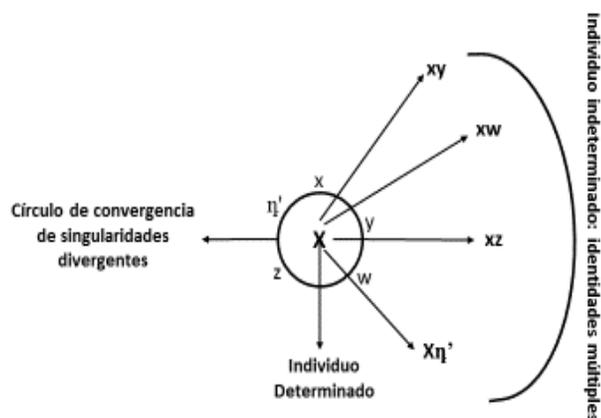
Ya no estamos en modo alguno ante un mundo individuado –señala Deleuze- constituido por singularidades ya fijas y organizadas en series convergentes, ni ante individuos determinados que expresan este mundo. Nos encontramos ahora ante el punto aleatorio de los puntos singulares, ante el signo ambiguo de las singularidades, o más bien ante lo que representa este signo, y que vale para varios de estos mundos, y en el límite, para todos, más allá de sus divergencias y de los individuos que los pueblan<sup>302</sup>.

---

<sup>301</sup> «persona» es el término usado por Deleuze tomado del doble sentido del francés, «*personne*», como persona y como nadie. Aparece como pie de página en *Lógica del Sentido, Decimosexta Serie*, 153.

<sup>302</sup>« Nous ne nous trouvons plus du tout devant un monde individué constitué par des singularités déjà fixes et organisées en séries convergentes, ni devant des individus déterminés qui expriment ce monde. Nous nous trouvons maintenant devant le point aléatoire des points singuliers, devant le signe ambigu des singularités, ou plutôt devant ce qui représente ce signe, et qui vaut pour plusieurs de ces mondes, et à la limite pour tous, au-delà de leurs divergences et des individus qui les peuplent ». Deleuze, «Seizième série », *Logique du Sens*, 139. Versión en español, 151.

**Figura N° 4. Representación del II nivel de la efectuación.**



A esta determinación del afuera sobre el adentro del individuo, Deleuze la considera una experiencia exterior capaz de crear un interior a manera de pliegue; en otras palabras el individuo es un plegamiento de las fuerzas y singularidades exteriores que lo atribuyen y lo determinan. Mirado desde otra óptica, puede tomarse en consideración la intertextualidad que ofrece Francisco José Martínez, en *Ontología y diferencia*, con el siguiente fragmento.

Para Deleuze el sujeto es siempre un resultado, nunca es originario, es producido como residuo, está siempre al lado y surge ligado al consumo y a la voluptuosidad. «No está en el centro, pues éste lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, deducido de los estados por los que pasa» (AE, 28, subrayados de Deleuze). El sujeto es el resultado de un proceso de subjetivación que forma un interior (dedans) como un pliegue (pli) a partir del exterior (dehors), que lo forma como el «interior del exterior» (le dedans du dehors; F, 104, subrayado de Deleuze). El sujeto ha sido siempre un pliegue bien del infinito o bien de las fuerzas de la finitud (vida, trabajo, lenguaje), como nos muestra Foucault en *Las Palabras y las Cosas*. Esta interiorización del exterior no es nada más que «un desdoblamiento de lo Otro». El yo se encuentra siempre mediado por el no-yo, por el Otro, no es «una reproducción de lo Mismo, sino una repetición de lo Diferente» (F, 105). El sujeto es un pliegue, un desdoblamiento del exterior. Lo exterior es la fuerza, y por ello la subjetivación es una conexión, una composición con las fuerzas exteriores. Hay sujeto, siempre lo ha habido, pero no es auto-fundante ni autocentrado, sino que es un derivado, un residuo, una reflexión, pero no de sí mismo, sino de lo Otro: el reflejarse de lo Otro da lugar al sí-mismo.

Una vez surgido el sujeto establece una relación consigo mismo que, como nos dice Deleuze en su análisis de Foucault, «se deriva del poder y del saber, pero no depende de ellos»<sup>303</sup>.

## 9.

Si el afuera funda el adentro, es porque lo exterior se hace interior; la pertenencia al mundo como determinación no resulta ser una prisión, sino, por el contrario, la vinculación a toda efectuación, a todo nacimiento y a toda *haciedad*. Los límites entre el individuo y el mundo, y entre la conciencia y el acontecimiento, no puede ser de una forma distinta al abrazo de multiplicidades en un mismo individuo, en un mismo cuerpo, en un mismo pensamiento: multiplicidad de un mundo expresado, y multiplicidad de un individuo fragmentado por el mundo. El abrazo no puede darse en otro territorio que entre los límites de uno y del otro, de los signos del uno y las facultades del otro. En esa frontera circula el sentido que va y viene de un territorio a otro, con una simultaneidad tal que confunde la identidad:

Entre las pocas experiencias que he realizado en el camino hacia mi verdadera meta vital se cuenta la contemplación de esas imágenes—dice el Damián de Hesse—. La entrega a las formas irracionales, barrocas y extravagantes de la naturaleza produce en nosotros un sentimiento de concordancia entre nuestro interior y la voluntad que las ha producido. Nos sentimos tentados a crearlos caprichos nuestros, creaciones propias; vemos vacilar y disolverse la frontera entre nosotros y la naturaleza, y adquirimos conciencia de un estado de ánimo en el que no sabemos si las imágenes en nuestra retina provienen de impresiones exteriores o interiores<sup>304</sup>.

En esta *confusión del encuentro* el individuo territorializa al mundo como acontecimiento y no como cosa *-la mentira está en las cosas*, dirá Calvino-; como creación constante, creadora, y no como fijación dogmática; como la Zoé telúrica y trascendental donde se distribuye y serpentea toda vida, y no como discurso trascendente que sedentariza al sentido. Es, sin duda, una manera profana y frugal de comprender y de ejercer la contraefectuación, de hacerse activo en el sentido spinocista: cuando el acontecimiento, más que herir y causar sólo la pasión y la muerte, convierta la tragedia en la auténtica potencia creadora<sup>305</sup>, en un grito que funda nuevas tierras y traza nuevas perspectivas.

---

<sup>303</sup> Martínez, “*Ontología y Diferencia*”, 56.

<sup>304</sup> Herman Hesse, *Damián* (Madrid: Alianza, 2011), 40,

<sup>305</sup> Por eso, no podemos seguir a Kerényi cuando opone la Zoé, y el *thánatos*, la Zoé es «no-muerte», afirmación indestructible de la vida. La oposición, sólo puede ser explicable en el mundo griego, pues con ese *principio* definieron y entendieron el dualismo. Pero, en tanto Zoé es la vida máxima: “Zoé

En ningún otro momento descubrimos con tanta facilidad la medida en que somos creadores, en que nuestra alma participa constantemente en la recreación de la vida. Una misma divinidad indivisible actúa en nosotros y en la naturaleza; y si el mundo exterior desapareciera, cualquiera de nosotros sería capaz de reconstruirlo, porque los montes y los ríos, los árboles y las hojas, las raíces y las flores, todo lo creado en la naturaleza, está ya prefigurado en nosotros: proviene del alma, cuya esencia es eterna, y escapa a nuestro conocimiento, pero que se nos hace patente como fuerza amorosa y creadora<sup>306</sup>.

¿No es en este nivel de confusión creadora, insurrecta, en el que los signos del mundo y las intensidades del individuo configuran el más violento *performance*, entrelazando divergencias, ideas con cosas, palabras con silencios, cuerpos rotundos con historias fragmentadas; performando sólo series articuladas por la diferencia? Por eso *performance* no sea otra cosa que pensar de otro modo, no para promover la resistencia ya política o moral, sino para restituir la auténtica potencia que desestratifica el sentido común hacia el territorio de la esquizofrenia incurable, cuya única semiótica es la creación performática, el nomadismo del sentido.

## II. LAS FACULTADES

### 1.

Las facultades son superficies de contacto de los cuerpos, con las el *individuo* establece conexiones con el mundo en su proceso de individuación. Ellas desempeñan *funciones* y *operaciones* determinadas que permiten el tránsito entre movimiento de la producción y el de la recepción, al tiempo que explican las formas diversas en que los individuos territorializan las efectuaciones. Tales conexiones son directas, a la manera de una relación háptica, sin que ello implique un contacto meramente empírico con el mundo, sino que, siguiendo un orden genealógico, lo que domina la serie *individuo/mundo*, es el acontecimiento expresado en todo *encuentro*.

---

*es la vida, concebida sin más caracterización y vivida sin límite*". K. Kerényi. *Dionisios, la raíz de la vida indestructible*, 15. Es por tanto infinita, como la sustancia spinocista, sin nada que la limite, pues, *es en sí y se concibe por sí; aquello que no necesita de otra cosa para formarse*. Spinoza, *Ética*. Parte I, definición. III, 7.

<sup>306</sup> Calvino, *Las ciudades Invisibles*, 74.

Las *funciones* específicas de estas superficies son *capturar*, *seleccionar* y *territorializar* las singularidades y signos del *afuera*. Como se indicará más abajo, y como ya se ha hecho bastante mención, dichas funciones no responden siempre a la intencionalidad del “yo” o de la conciencia, sino que, son bandas de contacto abiertas a cualquier perturbación, afecto o afección, presentes en las zonas de encuentro entre el individuo y el mundo, en cualquiera de los dos niveles de la efectuación. De otro modo, las *operaciones* de las facultades siempre dependerán de las singularidades que hayan constituido la individuación, los tipos de fuerza que la definan, por tanto, desde la perspectiva de la individuación pasiva, la operación de las facultades será *integrar* las singularidades y signos del *afuera* como imperativos de su propio funcionamiento; en tanto, desde la perspectiva de una individuación activa, la operación tiene la capacidad de *desterritorializar* para *reterritorializar*, y de *contraefectuar* las singularidades. En ambos casos se mantiene la individuación como efecto, pero en el primero, tanto la *determinación* como la *indeterminación* quedaran fijadas dentro de los estratos de la significación; en tanto, en el segundo caso, la individuación incluirá sus propias *líneas de fuga* y su propia *desestratificación*.

Tanto las *funciones* como las *operaciones* de las facultades se definen desde dos fases indicadas por Deleuze en *Diferencia y Repetición*, que las ponen, una, en una relación exterior entre ellas misma y con el mundo, y la otra, que las pone en relación con su propia génesis y su propia capacidad. A la primera de ellas Deleuze la denomina *ejercicio trascendente*, que implica el funcionamiento por separado de cada facultad, es decir, que captan el mundo según lo que le concierne exclusivamente a cada una y la hace nacer<sup>307</sup>. Esta afirmación, sentencia la superación del sentido común, según el cual, todas las facultades convergen a captar el mundo de un solo modo, en una suerte de *concordia facultatum*, sobre la cual se instaura la posición kantiana. Del mismo modo, supera la relación puramente empírica con el mundo, en tanto, el ejercicio trascendente no consiste llanamente en la captura de lo sentido, de lo recordado o de lo imaginado, sino en la captura del ser de lo empírico, del sentido incorporal que lo atribuye de realidad y que fuerza la acción de las facultades, “*De hecho-dice- no puede entenderse que pensar sea el ejercicio natural de una*

---

<sup>307</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 218.

*facultad, y que esa facultad tenga una buena naturaleza y una buena voluntad*”<sup>308</sup>; y, si lo que permite la acción de las facultades son afecciones y violencias externas, entonces no puede saberse de antemano lo que pueden sentir, pensar o imaginar; del mismo modo, que se desestima el modelo del reconocimiento como la imagen del pensamiento, y su imposibilidad para reconocer conjuntamente un mismo objeto;

En vez de que todas las facultades converjan y contribuyan al esfuerzo común de reconocer un objeto, se asiste a un esfuerzo divergente: cada una es puesta en presencia de su «propio» en la que le concierne esencialmente. Discordia de las facultades, cadena mecha explosiva en la que cada una experimenta su límite y no recibe de la otra (o no comunica a la otra) sino una violencia que la pone ante su elemento propio, como ante su disparidad o su incomparable”<sup>309</sup>.

Contrariamente, la postura cartesiana y kantiana, en este sentido, atribuyen al pensamiento del *derecho natural* de pensar en el marco del reconocimiento, del sentido común y del buen sentido, cuya validez o criterio de verdad está consagrado en las legislaciones especulativas y morales de las facultades superiores: el entendimiento o la razón práctica, respectivamente. La crítica apunta a la siguiente concepción, en palabras de Deleuze, de estos dos filósofos<sup>310</sup>:

El reconocimiento se define por el ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto que se supone es el mismo: es el mismo objeto que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido [...] un objeto es reconocido cuando una facultad lo señala como

---

<sup>308</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 206.

<sup>309</sup> « Au lieu que toutes les facultés convergent, et contribuent à l’effort commun de reconnaître un objet, on assiste à un effort divergent, chacune étant mise en présence de son « propre » en ce qui la concerne essentiellement. Discorde des facultés, chaîne de force et cordon de poudre où chacune affronte sa limite, et ne reçoit de l’autre (ou ne communique à l’autre) qu’une violence qui la met en face de son élément propre, comme de son disparate ou son incomparable ». Deleuze, *Différence et Répétition*, 184. Versión en español, 218.

<sup>310</sup> Pues sin duda su crítica es frente a la fenomenología husserliana, último gran contribuyente para que la filosofía no supere la condición de la *doxa* a la que fue regresada por las filosofías de la trascendencia: « On le voit bien dans la théorie husserlienne de la *doxa*, où les différents modes de croyance sont engendrés en fonction d’une *Urdoxa*, la quelle agit comme une faculté de sens commun par rapport aux facultés spécifiées. Ce qui apparaissait déjà si nettement chez Kant vaut encore pour Husserl : l’impuissance de cette philosophie à rompre avec la forme du sens commun ». Deleuze, « Quatorzième série », *Logique du Sens*, 119. Versión en español, “Esto se aprecia bien en la teoría husserliana de la *doxa*, donde los diferentes modos de creencia son engendrados en función de una *Urdoxa*, la cual actúa como una facultad de sentido común respecto de las facultades específicas. Lo que aparecía netamente en Kant, sigue valiendo para Husserl: la impotencia de esta filosofía para romper con la forma del sentido común”, 129.

idéntico al de otra, o más bien, cuando todas las facultades juntas relacionan lo dado y se relacionan ellas mismas con una forma de identidad del objeto<sup>311</sup>.

La segunda fase, la que pone a las facultades en relación con su propia génesis y su propia capacidad, es la condición *trascendental*, que Deleuze considera como la forma superior en la que se da el ejercicio trascendente. La «superioridad» debe entenderse como la condición en la que es posible toda génesis, el campo donde están trazadas las reglas de lo real, y en consecuencia, las reglas y singularidades que atañen a cada facultad. En lo trascendental, “Cada facultad descubre entonces la pasión que le es propia, es decir, su diferencia radical [con sus propios límites y con las otras facultades] y su eterna repetición, su elemento diferencial y repetidor, como el engendramiento instantáneo de su acto y el eterno tamiz de su objeto, su manera de nacer ya repitiendo”<sup>312</sup>. Por eso, “Es preciso llevar cada facultad al punto extremo de su desarreglo” de su desquicio, hasta su enésima potencia y al mismo tiempo hasta su propio límite, determinando, de dónde proviene la “violencia de aquello que la fuerza a ejercitarse [...], de aquello que está forzada a captar y que es la única en poder captar [y] de aquello que, sin embargo, es también lo que no se puede captar (desde el punto de vista del ejercicio empírico)”<sup>313</sup>.

Ahora bien, el funcionamiento por separado de cada facultad en el ejercicio trascendente no anula la simultaneidad en la afección, solo que, cada facultad es afectada de manera diferente de acuerdo a su capacidad; por tanto, cuando Deleuze afirma que una facultad “comunica a otra la violencia que la pone en presencia de su diferencia”, esto es, de su propio límite y de su propia incapacidad, se asiste también a una coexistencia de las afecciones, y en ese sentido la comunicación es pluridireccional, y el encadenamiento constituye más que una escala, un tejido, en el que todas las facultades son perturbadas en el mismo momento y por las mismas afecciones a la manera de una polifonía de violencias, de límites y de diferencias. Esa

---

<sup>311</sup> « La reconnaissance se définit par l'exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même : c'est le même objet qui peut être vu, touché, rappelé, imaginé, conçu [...] un objet est reconnu quand une faculté le vise comme identique à celui d'une autre, ou plutôt quand toutes les facultés ensemble rapportent leur donné et se rapportent elles-mêmes à une forme d'identité de l'objet ». Deleuze, Deleuze, *Différence et Répétition*, 174. Versión en español, 206-7.

<sup>312</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 220.

<sup>313</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 218 a 220.

condición de tejido, más que de escala, refuta la idea del filósofo francés, según la cual, existe una jerarquía entre las facultades, y cómo, la que asume la incapacidad de la precedente es superior en rango, hasta delegar toda la violencia de la afección al pensamiento, atribuido como la máxima potencia, como una *patología superior*. Si bien, cada facultad experimenta una limitación y una incapacidad para *dramatizar* plenamente el acontecimiento, esta no se supera con la delegación de sus funciones a otra de mayor calado y con sus propias limitaciones, sino, que es precisamente a partir de ese límite, y de esa diferencia radical y discordante, como se procura la individuación, más allá de los esfuerzos de la razón suficiente por estratificarla dentro de un régimen de significación. Pues, aunque Deleuze afirme que:

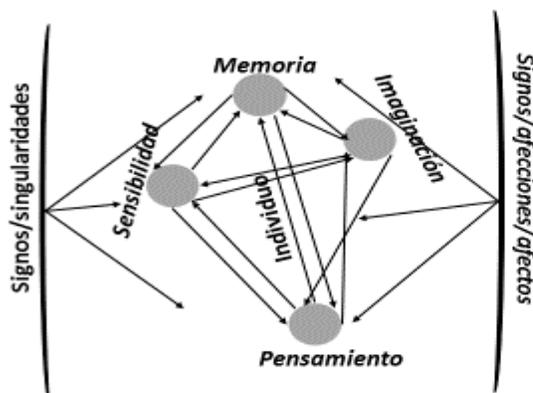
ni orden ni el encadenamiento implican una colaboración en una forma del objeto que se supone es el mismo o en una unidad subjetiva en la naturaleza del Yo /Je/ figurado. El uso trascendente de las facultades es, hablando con propiedad, paradójico, y se opone al ejercicio de aquellas bajo la regla de un sentido común. Por ello el acuerdo de las facultades no puede producirse sino como un acuerdo discordante, ya que cada una comunica a la otra tan sólo la violencia que la pone en presencia de su diferencia o de su divergencia con todas<sup>314</sup>.

La discordancia, es simultánea y la comunicación, pluridireccional. Tal como lo intenta representar el siguiente gráfico:

---

<sup>314</sup> « ni l'ordre ni l'enchaînement n'impliquent une collaboration sur une forme d'objet supposé le même ou une unité subjective dans la nature du je pense. C'est une chaîne forcée et brisée, qui parcourt les morceaux d'un moi dissous comme les bords d'un Je fêlé. L'usage transcendant des facultés sont un usage à proprement parler paradoxal, qui s'oppose à leur exercice sous la règle d'un sens commun. Aussi l'accord des facultés ne peut-il être produit que comme un *accord discordant*, puisque chacune ne communique à l'autre que la violence qui la met en présence de sa différence et de sa divergence avec toutes ». Deleuze. *Différence et Répétition*, 189-91. Versión en español, 224-5.

*Figura N° 5: discordancia de las facultades.*



¿Qué puede ser todo ello sino un juego de colisiones y de desviaciones entre las efectuaciones de un campo y las superficies de contacto del individuo? Éste, en última instancia, *dramatiza* las fuerzas y los sentidos que lo tocan y lo atraviesan; las funciones de *capturar*, *seleccionar* y *territorializar* de las facultades, y sus operaciones de *integrar* pasivamente o de *desestratificar* activamente, componen un complejo agenciamiento que distribuye las afecciones según su resonancia con alguna facultad, sin anular su efecto en las restantes. La individuación, así, constituye una gran performatividad, en el que las ideas, las imágenes, las palabras, en fin, al igual que el ser incorporal que las atribuye: el sentido, el acontecimiento, ocupan un mismo nivel en la superficie, anulando toda jerarquización entre ellas, por un lado, y expresando una semiótica de límites, de potencias y de diferencias. La individuación es un constante *performance*.

## **2. Funciones y Operaciones.**

*Capturar*, *seleccionar*, *territorializar*, tales son las funciones de las facultades o superficies de contacto; entre ellas no hay diferencias taxativas, y de hecho, una sola de ellas podría aglutinar el mismo sentido de las restantes; su denominación por separado aquí, obedece a la claridad previa que debe hacerse con respecto al uso que Deleuze les atribuye principalmente

a la de captura y a la de territorio. Pero, en lo sucesivo, se empleará cualquiera de ellas para referenciar la misma función. Aunque, como se integrará en las líneas siguientes, la expresión *agenciamiento* de las facultades, sea la más adecuada para subsumir el sentido de sus funciones.

Lo primero que debe precisarse es el término «captura» que no tiene referencia en los «aparatos de captura» que ampliamente se exponen sobre todo en *Mil Mesetas*; capturar, en otro sentido es aprehender, más cercano al aprendizaje como búsqueda (como *Recherche* en Proust), aunque no obedeciendo siempre al problema de la relación tiempo-memoria. No obstante, algo resuena con la expresión deleuziana con respecto a los dispositivos del Estado, sólo que empleando más él término como «captura de evento», es decir, como apropiación de la producción de agentes productivos dispersos y disímiles en especie y género: apropiación de la sangre del semoviente por la garrapata, apropiación del néctar de la flor por el insecto, apropiación del viento por el papalote, captura del carbono por el suelo. En esos términos, se hallaría un nuevo sentido para los «aparatos de captura», en tanto función de las facultades de los individuos, la memoria que captura al tiempo, la imaginación a la imagen, los sentidos, a la luz, al sonido, al olor, el pensamiento a la idea; cada uno, disponiendo una superficie de contacto particular para su acción parasitaria, predatoria, siempre inocente.

Pero la *captura*, debe asumirse en términos de la condición trascendental: la captura del «ser de lo capturado», pues sólo así la serie de *facultad/evento* alcanza a ser la expresión del acontecimiento que la define, que la articula y la atribuye de sentido, tal como ocurre, a manera de ejemplo, en la percepción estética que Deleuze sugiere desde Kant: “*Hemos visto –dice- que la comprensión estética era -aún si Kant no lo dice, pero piensa en eso-, era la captura de un ritmo como sub-basamento de la medida y de la unidad de medida*”<sup>315</sup>. Así, entonces, entre el papalote y el viento el sentido es volar, entre la garrapata y la sangre vivir, entre el ojo y la luz ver, entre el pensamiento y la idea pensar; dos formas seriales de estas serían: *ojo/ver/luz* y *pensamiento/pensar/idea*. Lo que se captura en síntesis, es el acontecimiento que activa la individuación, y la activa como determinación, como afección,

---

<sup>315</sup> Gilles Deleuze, *Filosofía crítica de Kant*. Traducido por Marco Aurelio Galmarini (Madrid: Cátedra, 2008), 100.

a través de sus entidades expresivas, los signos, singularidades nómadas, multidireccionales y declinadas del mundo.

La captura sólo puede darse en el marco de un encuentro, esto es, de unos dinamismos espacio-temporales en los que la relación *facultad/evento* puede dramatizar una acción o una pasión determinada: pero más que un espacio o un tiempo, el encuentro es un escenario, un territorio de relación entre agentes divergentes y no obstante articulados por agenciamientos maquínicos o de enunciación. Como territorio, es un recorte en el que se compone un mundo, y hasta una diversidad de ellos en un mismo individuo. Un territorio puede ser el campo de batalla donde se va a matar o a morir, o un tribunal donde se hace el juez y se hace el reo; pero morir, matar, condenar, ser condenado, es el acontecimiento que funda territorios, mundos donde es posible matar y morir, juzgar y ser juzgado, la clínica, la escuela, la familia, en fin, sobre ello ya se ha escrito suficiente. Lo importante aquí, es reiterar que el mundo, ya *Umwelt* ya *Welt*, no está arrojado como una unidad aplastante, *eso* está allí, como una noción fragmentada y expresada en los signos de un encuentro. El contacto en los límites de las ideas, de las cosas, y de los cuerpos, no es un desbarrancamiento atroz, sino una relación háptica en puntos singulares de la efectuación, una fusión de territorios diversos. De ese modo, cuando una facultad “captura”, lo que hace es desterritorializar a un agente del territorio que le es propio, para reterritorializarlo en su propio territorio: capturar, es territorializar un agente o singularidad externa en el propio cuerpo o en el propio pensamiento para que la individuación, para que la dramatización del mundo en el encuentro, sea posible. La cometa territorializa al viento para volar, y el ojo a la luz para ver, así como el pensamiento a la idea para pensar. Este movimiento, «mirado» desde la expresión del mundo indicaría que el viento, la luz y la idea se des-re-territorializa en el individuo; el encuentro, es una distribución de perspectivas que funda tipos de individuos y modos de la recepción.

Una facultad captura o territorializa un agente para constituirse en acción, para que el individuo facultado dramatice, viva el acontecimiento como potencia de su haceidad, de su perseverancia y su tozudez para existir. La pregunta es, si además de esta condición puramente vital, y de los dinamismos de un encuentro, el individuo es asistido por algún

criterio de *selección* de las singularidades que le sean propias para perseverarse, no obstante la divergencia de las mismas. Esta nueva categoría funcional de las facultades, *seleccionar*, será planteada, precisamente, a partir del *conatus*, de tono spinocista, en el sentido que, “*nuestra naturaleza, siendo finita, retiene únicamente lo que la afecta, tal o cual carácter seleccionado (del hombre animal vertical, o razonable, o que ríe)*”<sup>316</sup>, más allá de las jerarquías gnoseológicas, o de criterios evolutivos, pues, como se acaba de indicar, no se trata de nada más que efectuarse como perseverancia y como constante haceidad, y, ¿no es ello, la afirmación más ingenua, menos pretenciosa, y al mismo tiempo, la más contundente de la vida?

### 3.

El *Encuentro* con el signo, ya como afecciones o afectos, puede generar alegría o tristeza, según al modo como tal efecto se componga con el cuerpo en el que se efectúa. Esta reiteración da pie para pensar más en la *naturaleza* de los cuerpos, que en la de los afectos, o por lo menos, a preguntarse, qué es lo que determina en cada caso su alegría y su tristeza. Por Spinoza puede entenderse que la alegría surge de la relación de composición entre las ideas adecuadas y un alma activa; en tanto, la tristeza lo es de la relación de composición entre las ideas inadecuadas y un alma pasiva. En el primer caso se asiste a un incremento de la potencia del alma por la idea que tiene del cuerpo, en tanto se compone adecuadamente con otra cosa y con su conocimiento; y en el segundo caso, se asiste a una disminución de la potencia del alma por la idea que tiene del cuerpo, en tanto se compone inadecuadamente, o se descompone con otra cosa o su des-conocimiento.

En el encuentro al azar entre cuerpos podemos seleccionar la idea de algunos cuerpos que convienen al nuestro. Y sólo cuando nuestro poder ha aumentado lo suficiente [...] nos volvemos capaces de formar un concepto<sup>317</sup>; [y], Las acciones del alma nacen únicamente de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las ideas inadecuadas<sup>318</sup>.

Ahora, si el determinante del tipo de aprehensión y de relación entre los cuerpos depende de su *naturaleza*, no implica ello que existan dos tipos de naturaleza, una activa y otra pasiva, o

---

<sup>316</sup> Deleuze, *Crítica y Clínica*, 229.

<sup>317</sup> Deleuze, *Crítica y Clínica*, 228.

<sup>318</sup> Spinoza, *Ética*, parte III, proposición III, 75.

tipos de cuerpos con esas naturalezas diferentes; contrariamente, lo que se indica en Spinoza, es que el alma es activa en ciertas cosas y pasiva en otras, de acuerdo a las ideas adecuadas o inadecuadas que tenga en cada caso<sup>319</sup>. Pero esa explicación es del todo insuficiente y sólo es justificable al interior de los axiomas y demostraciones de la *Ética*. De hecho, se debe resolver la pregunta, qué es lo que hace que un alma-cuerpo sea activa por tener ideas adecuadas, y qué es lo que hace que se pasiva por tener ideas inadecuadas. Por ello es preciso dar paso al concepto de *selección*, que estrictamente es una *función operativa*, o un agenciamiento. Por *éste*, se entiende la disposición<sup>320</sup> de un cuerpo para seleccionar y componerse con otros según ciertos determinantes orgánicos, maquínicos, espacio-temporales y enunciativos que lo constituyen; pero, como todo cuerpo tiende a su preservación o *conatus*, esfuerzo que le es propio<sup>321</sup>, selecciona de los efectos a aquellos que le permitan esa afirmación; por eso el *conatus* puede leerse como agenciamiento, ya que, es la tendencia de un cuerpo “*a mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado*”<sup>322</sup>. Esta disposición de preservarse se explica en una de las más conocidas proposiciones de la *Ética*: “*no nos esforzamos en [...] cosa alguna porque la juzguemos buena; sino que, por el contrario, juzgamos que una cosa es buena porque nos esforzamos hacia ella*”<sup>323</sup>.

Según esto, la disposición o *conatus* haría tender a los cuerpos a tener siempre ideas adecuadas, esto es, a ser activos, pues, a ciencia cierta, ¿cómo podría un cuerpo tender hacia su propia destrucción? Deleuze ha dicho con Spinoza que las afecciones y los afectos de los signos apenas constituyen el primer grado de conocimiento, esto es, el de los efectos, que no pueden explicarse por sí mismos sino con relación a otra cosa, por tanto son finitos y limitados. Pero el autor francés también ha indicado que los signos son el objeto del

---

<sup>319</sup> Spinoza, *Ética*, parte III, proposición I, 71.

<sup>320</sup> La idea de agenciamiento como disposición expresada en esos términos, proviene de la definición que le asigna Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, 179, pero que aquí no se desarrolla a plenitud, sino, más adelante, en el capítulo IV de este trabajo sobre la individuación.

<sup>321</sup> Spinoza, *Ética*, parte III, proposición VII, 76.

<sup>322</sup> Deleuze. *Spinoza, filosofía práctica*, 130.

<sup>323</sup> Como se advierte, no introduzco el tema de los deseos y de los apetitos, que forman parte del *conatus* o agenciamiento, pero que igualmente trataré en el capítulo IV. Spinoza, *Ética*, parte III, Escolio, proposición IX, 76.

encuentro, y en esa medida, son el acceso a lo que Spinoza denominaría grado superior de conocimiento o ideas adecuadas. “*Hay así pues en los signos algo que a la vez prepara y reitera los conceptos*”<sup>324</sup>, sin que dejen de ser considerados «ideas inadecuadas» o dejen de existir como efectos. Pero, para que este “tránsito” ocurra, se precisa de una operación propia del agenciamiento: *el signo debe ser descifrado*<sup>325</sup>, esto es, aprendido y aprehendido, no sólo como emisión o efecto de una materia, sino como expresión de una semiótica implicada que lo envuelve y lo efectúa; en ese sentido, descifrar es desplazar al signo del objeto para reintegrarlo al acontecimiento. Es una operación selectiva que corresponde al apetito, en tanto deseo, que aunque en apariencia, Spinoza no señala una distinción entre ellos, sí lo hace, pues la apetencia es la misma forma del *conatus*, esfuerzo propio de todos los cuerpos, en tanto el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo<sup>326</sup>; y es esta forma del deseo, o de desear, ya rayana con la voluntad del alma, un umbral de individuación que permite el tránsito del cuerpo de ser sólo paciente de los efectos, pasivo ante la identidad y el poder de las determinaciones, a ser activo en la selección, distante y divergente. Esto, constituiría en palabras de Deleuze una operación de *contraefectuación*, esto es, querer lo que se selecciona, quererlo y desearlo en su condición de acontecimiento.

Tal es la contraefectuación: distancia infinitiva, en lugar de identidad infinita. Todo ocurre por resonancia entre dispares, punto de vista sobre el punto de vista, desplazamiento de la perspectiva, diferenciación de la diferencia, y no por identidad de los contrarios<sup>327</sup> [Y] Cada individuo sería como un espejo para la condensación de las singularidades, cada mundo una distancia en el espejo. Este es el sentido último de la contraefectuación<sup>328</sup>.

Pero siempre hay, también, un momento pasivo para cierto tipo de cosas<sup>329</sup>, cuando el alma es pasiva ¿cuándo el alma es pasiva? Cuando desconoce las causas, cuando está determinada

---

<sup>324</sup> Deleuze, *Crítica y Clínica*, 228.

<sup>325</sup> Deleuze, *Proust y los signos*, 13.

<sup>326</sup> Spinoza, *Ética*, parte III, Escolio de proposición IX, 77.

<sup>327</sup> « Telle est déjà la contre-effectuation : distance infinitive, au lieu d'identité infinie. Tout se fait par résonance des disparate, point de vue sur le point de vue, déplacement de la perspective, différenciation de la différence, et non par identité des contraires ». Deleuze, «Vingt-quatrième série », *Logique du Sens*, 205. Versión en español, 223.

<sup>328</sup>« Chaque individu serait comme un miroir pour la condensation des singularités, chaque monde une distance dans le miroir. Tel est le sens ultime de la contre-effectuation ». Deleuze, « Vingt-cinquième série », *Logique du Sens*, 209. Versión en español, 227.

<sup>329</sup> Spinoza, *Ética*, parte III, proposición I, 71.

sólo por afecciones y afectos de superficie sin comprender la estructura de los objetos, esto es, cuando tiene ideas inadecuadas. Ese desconocimiento y esa determinación de superficie, se sigue, en Spinoza, en tanto el alma envuelve una negación<sup>330</sup>, que se entiende, como la incapacidad de concebir clara y distintamente las pasiones que la afectan, por sus causas o por provenir de cosas singulares, pero también como incapacidad de desear activamente, de seleccionar. Pero hay que esgrimir un nuevo argumento: la condición pasiva no significa no seleccionar, sino seleccionar sólo convergencias, copias o modelos, como si nada circulara entre las series y sus términos sólo fueran la empiricidad y la inteligibilidad. Y en esta operación pasiva y facultativa del individuo se reifica de manera activa el modelo del reconocimiento, cuya función es marcar la individuación en los rocosos estratos de las identidades fijas a través de la significación, y “*Lo reconocido –en ese sentido- es un objeto, pero también valores sobre el objeto [...] Si el reconocimiento encuentra su finalidad práctica en los «valores establecidos», es toda la imagen del pensamiento como cogitatio natura la que testimonia, bajo ese modelo, una inquietante complacencia*”<sup>331</sup>, que anula la contraefectuación, sometiendo el alma y el cuerpo: “*Hay por tanto [también] una selección de los afectos pasionales, y de las ideas de las que estos dependen*”<sup>332</sup>.

[Las] imágenes tienen también un interior, o al menos ciertas imágenes lo tienen, y entonces se experimentan desde dentro. Tales son los sujetos [...] Por otra parte, hay imágenes sonoras, que no parecen tener privilegio alguno. Sin embargo, al menos algunas de estas imágenes tienen un reverso que se puede llamar ideas, lenguaje, sentido, rasgos expresivos, etc. Esto hace a tales imágenes capaces de capturar o atrapar a las demás imágenes o a una serie de ellas. Una voz que adquiere poder sobre un conjunto de imágenes (la voz de Hitler). Las ideas, al actuar como consignas, se encarnan en las imágenes o en las ondas sonoras y nos dicen lo que ha de interesarnos en las demás imágenes: dictan nuestra percepción. Hay siempre un marchamo central que normaliza las imágenes y retira de ellas lo que no debemos percibir. De este modo se dibujan, gracias al intervalo precedente, dos corrientes en sentidos contrarios: una va de las imágenes exteriores a las percepciones, la otra de las ideas dominantes a las percepciones<sup>333</sup>.

---

<sup>330</sup> Spinoza, *Ética*, parte III, Escolio de proposición III, 75.

<sup>331</sup> « Le reconnu c'est un objet, mais aussi des valeurs sur l'objet (...) Si la reconnaissance trouve sa finalité pratique dans les « valeurs établies », c'est toute l'image de la pensée comme *Cogitatio natura* qui témoigne, sous ce modèle, d'une inquiétante complaisance ». Deleuze, *Différence et Répétition*, 177. Versión en español, 210.

<sup>332</sup> Deleuze, *Crítica y Clínica*, 228.

<sup>333</sup> Deleuze, *Conversaciones*, 36.

En otro sentido, ¿bastaría, acaso, con que el alma activa, tuviera ideas adecuadas, esto es, el conocimiento de las causas y de los conceptos universales, para tener el poder de la contraefectuación o del no padecer? Tal vez aquí Spinoza sea menos útil, pues la claridad y la distinción, dado el caso, no disuelven la tragedia de los cuerpos y de las almas; saber las causas no representa un triunfo, sino más bien, la posibilidad de otra perspectiva, de otro punto de vista para el pensar y para el sentir. ¿No es esto ya bastante? Y por ello, la proposición III de la quinta parte de la ética<sup>334</sup>, no sea del todo necesaria. Y es que, la distinción entre ideas adecuadas e inadecuadas ya no sería el criterio para juzgar la libertad del alma, o su servidumbre ante sus pasiones, como alma/cuerpo, en fin, como individuación activa o pasiva, no puede ya evadir el agenciamiento que le es propio, capturar los efectos, los signos, que se despliegan y marcan la superficie de contacto, ya efecto sensible, ya efecto inteligible, guijarro o idea, ser o extra-ser, sin jerarquía alguna de la una sobre la otra, la forma como se va constituyendo toda experiencia, toda haceidad, toda forma de ser ¿débil, fuerte? Ello no puede enunciarse más que en el orden de lo descriptivo, o de otra forma, en el orden de la coexistencia de términos divergentes en una misma piel, escenario de una misma guerra.

La selección de los signos y de los afectos, como primera condición del nacimiento del concepto, no implica por lo tanto únicamente el esfuerzo personal que cada cual ha de efectuar sobre sí mismo (Razón), sino una lucha pasional, un combate afectivo inexpiable [...] en el que los signos se enfrentan a los signos y los afectos chocan con los afectos”<sup>335</sup>.

Pervirtiendo a Spinoza en, “*Según están ordenados y encadenados en el alma los pensamiento y las ideas de las cosas, están correlativamente ordenadas y encadenadas en el cuerpo las afecciones del mismo, es decir, las imágenes de las cosas*”<sup>336</sup>; se puede afirmar que, en el alma también están encadenadas las afecciones y las imágenes de las cosas, así como en el cuerpo se ordenan los pensamientos y las ideas de las cosas también como afecciones. En otras palabras, las ideas también son afecciones así como las cosas son afectos, pues de lo que se trata es de su sentido y de su atribución y no de la enunciación o de la cosa

---

<sup>334</sup> “Una afección, que es una pasión, cesa de serlo tan pronto como formamos de ella una idea clara y distinta” Spinoza, *Ética*, Parte V, proposición III, 164.

<sup>335</sup> Deleuze, *Crítica y Clínica*, 229.

<sup>336</sup> Spinoza. *Ética*, Parte V, proposición I, 163.

misma. Esto, según la pluridimensionalidad y la simultaneidad de la acción de las facultades, y no según la jerarquización entre ellas: al color atribuido a la cosa es simultáneamente una función de la sensibilidad pero también de la idea, esto es, afecta a la percepción y al pensamiento, como si la idea fuera cosa y como si la cosa fuera idea, al tiempo que puede revolver la memoria y la imaginación. O, ¿qué puede ser el grito del carnero para las facultades, sino al mismo tiempo grito, memoria, mito, imagen, y la idea de una tragedia interminable? Este *performance* de facultades simultáneas, destituye el efecto especular de la filosofía, introduce al acontecimiento como diferencia, y funda la profanosofía, en la que cuerpo, alma y pensamiento, están en el mismo nivel de superficie.

En la última cita de *Conversaciones*, se puso en evidencia cómo el individuo *integra* las singularidades del afuera como imperativos de su propio funcionamiento; esta *operación* que reviste el alma pasiva y las pasiones en Spinoza, en *Diferencia y Repetición*, se aduce al modelo del reconocimiento, según el cual, la diversidad de las facultades queda concentrada en la facultad superior del entendimiento o de la razón suficiente, a la manera de una *concordia facultatum*. La *operación* de *integración* bajo este modelo encuentra en el *Yo*, el eje articulador de las funciones de las facultades: un yo que captura, que selecciona y que territorializa los agentes de la individuación; en suma, un *Yo* como fundamento, como entidad primera y como causa de la individuación y del orden del mundo, y no, contrariamente, como efecto, como construcción enunciativa, como valor último de la individuación. La presentación más clara de *esa* concepción del *Yo supremo*, desconocedor de las causas según Spinoza, dominado por todo tipo de fuerzas según Nietzsche, e incapaz de *pensar de otro modo*, se encuentra en las siguientes líneas de la *Lógica del sentido*.

El sentido común identifica, reconoce, del mismo modo como el buen sentido prevé. Subjetivamente, el sentido común subsume facultades diversas del alma u órganos diferenciados del cuerpo, y los remite a una unidad capaz de decir Yo: es un solo y mismo yo el que percibe, imagina, recuerda, sabe, etc.; el mismo que respira, que duerme, que anda, que come... No parece posible el lenguaje fuera de este sujeto que se expresa o manifiesta en él, y que dice lo que hace. Objetivamente, el sentido común subsume la diversidad dada y la remite a la unidad de una forma particular de objeto o de una forma individualizada de mundo: es el mismo objeto el que veo, huelo, pruebo, toco, el mismo que percibo, imagino y del que me acuerdo... Y es en el mismo mundo que respiro, ando, velo o duermo, yendo de un objeto a otro según las leyes de un sistema determinado. Tampoco aquí parece posible el lenguaje fuera de estas identidades por él designadas. La complementariedad de las dos fuerzas del

buen sentido y del sentido común es evidente. El buen sentido no podría asignar ningún principio ni ningún fin, ninguna dirección, no podría distribuir ninguna diversidad, si no se superara hacia una instancia capaz de remitir esta diversidad a la forma de identidad de un sujeto, a la forma de permanencia de un objeto o de un mundo, que se supone presente del principio al fin<sup>337</sup>.

En ese orden de ideas, se asiste a una individuación plenamente determinada y territorializada en los estratos de las identidades fijas. En otra dirección, la pregunta de si es posible una *individuación* agenciada por la desestratificación, esto es, que rehúya las fijaciones y la sedentarización de singularidades como imperativos del sujeto, e incluso, que agencie transformaciones en términos del poder de la contraefectuación. Tal vez por ello, las categorías de pasivo y de activo aplicadas al individuo, por lo menos de calado spinocista, resulten menos útiles y para ello se deba desplazar la comprensión a las series, *determinado/indeterminado*, y *estratificación/desestratificación*. En el siguiente apartado se expondrá esa vía, sin abandonar las funciones y las operaciones de las facultades en los términos en que se han venido exponiendo.

#### 4. La Descentramiento y Mutación

Primero algunos interrogantes que orienten la exposición: ¿Se pueden superar los predicados analíticos y sintéticos en la individuación? Esto es, en esa haceidad ¿es posible la desestratificación como si además del segundo nivel de efectuación (*Welt*), fuera imaginable un tercero? Y finalmente, ¿cómo funcionan y operan las facultades en esa *nueva condición*?

---

<sup>337</sup> « Le sens commun identifie, reconnaît, non moins que le bon sens prévoit. Subjectivement, le sens commun subsume des facultés diverses d l'âme, ou des organes différenciés du corps, et les rapporte à une unité capable de dire Moi : c'est un seul et même moi qui perçoit, imagine, se souvient, sait, etc. ; et qui respire, qui dort qui marche, qui mange... Le langage ne semble pas possible hors d'un tel sujet qui s'exprime ou se manifeste en lui, et qui dit ce qu'il fait. Objectivement, le sens commun subsume la diversité donnée et la rapporte à l'unité d'une forme particulière d'objet ou d'une forme individualisée de monde : c'est le même objet que je vois, que je flaire, que je goute, que je touche, le même que je perçois, que j'imagine et dont je me souviens... et c'est dans le même monde que je respire, je marche, je veille ou dors, allant d'un objet à l'autre suivant les lois d'un système déterminé. Là encore le langage ne semble pas possible hors de telles identités qu'il désigne. On voit bien la complémentarité des deux forces du bon sens et du sens commun. Le bon sens ne pourrait assigner aucun début et aucune fin, aucune direction, il ne pourrait distribuer aucune diversité, s'il ne se dépassait vers une instance capable de rapporter ce divers à la forme d'identité d'un sujet, à la forme de permanence d'un objet ou d'un monde, qu'on suppose être présent du début jusqu'à la fin ». Deleuze, « Douzième série », *Logique du Sens*, 96. Versión en español, 105.

Para intentar dar respuesta, se precisa integrar comprensiones diferentes alrededor del individuo y de sus facultades; en primer lugar, no deben abandonarse los tipos de series resultantes de esos predicados y el respectivo desplazamiento entre los niveles de efectuación; a saber: *Umwelt/individuo-determinado*, y, *Welt/individuo-indeterminado*, a partir de las cuales se constituye, el individuo como cuerpo, y el individuo como sujeto, respectivamente. Y en segundo lugar, debe mantenerse vigente el constante movimiento de desterritorialización del sentido de los estratos de la representación y de la significación, articulado a la serie del individuo bajo la forma, *individuo-estratificado/individuación/individuo-desestratificado*. El tipo de respuestas que se logren sobre estas comprensiones, permitirá, en lo posible, seguir sosteniendo la tesis según la cual, el individuo es un efecto del afuera, de los signos y de las singularidades que despliegan el acontecimiento en el mundo bajo la forma de afecciones, afectos, de discursos, y siguiendo a Spinoza, de *nociones comunes*; pero también, cómo, el movimiento de desestratificación precisa la instauración de una semiótica diferente a la de los regímenes de significación.

Quizás, no pueda afirmarse todavía, que además de los predicados analíticos y sintéticos, y de los niveles de efectuación de *Umwelt* y de *Welt*, exista otro tipo de atribución o de efectuación, pero sí, que tanto en la producción como en la recepción aún quedan intensidades y singularidades sin codificar, y sin embargo existentes en la efectuación y en la captura, coexistentes a ellas. Esto es, siempre hay un algo más que se efectúa y un algo más que afecta, un (+1) que “*salpimienta*” la individuación con *lo otro en el sentido*, subrepresentativo, extralingüístico, *impresentificable*. Deleuze plantea una cuarta dimensión en la proposición, el *sentido*, que atribuye las dimensiones derivadas: la designación, la manifestación y la significación, pero que no se efectúa como cosa ni como idea, sino que debe ser descubierto en el límite de la experiencia; por ello, sin forma y sin nombre, se apropia de la extraña figura del *Snark* creada por Carroll, dice:

La verdad es que el intento de hacer aparecer esta cuarta dimensión es un poco como la caza del Snark de Lewis Carroll. Puede que sea la caza misma, y el sentido sea el Snark. Es difícil contestar a quienes quieren bastarse con palabras, cosas, imágenes e ideas. Porque ni siquiera puede decirse del sentido que exista: ni en las cosas ni en el espíritu, ni con una existencia física ni con una existencia mental. ¿Puede decirse al menos que es útil, que hay que admitirlo en razón de su utilidad? Ni siquiera, ya que está dotado de un esplendor ineficaz, impasible y

estéril. Por ello decimos que de hecho no puede ser inferido sino indirectamente, a partir del círculo al que nos arrastran las dimensiones ordinarias de la proposición. Solamente hendiendo el círculo, como se hace con el anillo de Moebius, desplegándolo en su longitud, destorciéndolo, la dimensión del sentido aparece por sí misma y en su irreductibilidad, pero también con su poder de génesis, animando entonces un modelo interior a priori de la proposición. La lógica del sentido está enteramente inspirada por el empirismo; pero precisamente sólo el empirismo sabe superar las dimensiones experimentales de lo visible sin caer en las Ideas, y acosar, invocar, y tal vez producir un fantasma en el límite de una experiencia alargada; desplegada<sup>338</sup>.

El *Snark*, es bastante sugerente para dar nombre a lo subrepresentativo, pero asiste mayor pertinencia para el *orden del discurso* de este trabajo, el sentido que Pál Pelbart<sup>339</sup> atribuye a *Ueinzz*<sup>340</sup>: “*he aquí la lengua que significa ella misma, que se enreda sobre sí, lengua esotérica, misteriosa, glosolalia*”<sup>341</sup>. Pero más allá del conjunto de anécdotas que rodean el origen del término y a la compañía teatral que lo asume, lo importante es destacar el valor que adquiere en la expresión del acontecimiento y de sus polaridades de representación y

---

<sup>338</sup> « C'est que, en vérité, l'essai de faire apparaître cette quatrième dimension est un peu comme la chasse au Snark de Lewis Carroll. Peut-être est-elle cette chasse elle-même, et le sens est la Snark. Il est difficile de répondre à ceux qui veulent se suffire des mots, des choses, des images et des idées. Car on ne peut même pas dire du sens qu'il existe : ni dans les choses ni dans l'esprit, ni d'existence physique ni d'existence mentale. Dira-t-on au moins qu'il est utile, et qu'il faut l'admettre pour son utilité ? Pas même, puisqu'il est doué d'une splendeur inefficace, impassible et stérile. C'est pourquoi nous disions qu'*en fait* on ne peut l'inférer qu'indirectement, à partir du cercle où nous entraînent les dimensions ordinaires de la proposition. C'est seulement en fendant le cercle comme on fait pour l'anneau de Moebius, en le dépliant dans sa longueur, en le détordant, que la dimension du sens apparaît pour elle-même et dans son irréductibilité, mais aussi dans son pouvoir de genèse, animant alors un modèle intérieur a priori de la proposition. La logique du sens est tout inspirée d'empirisme ; mais précisément il n'y a que l'empirisme qui sache dépasser les dimensions expérimentales du visible sans tomber dans les Idées, et traquer, invoquer, peut-être produire un fantôme à la limite d'une expérience allongée, dépliée ». Deleuze, « Troisième série », *Logique du Sens*, 31-2. Versión en español, 33.

<sup>339</sup> Pelbart, Ver cita 22 del primer capítulo de este trabajo.

<sup>340</sup> *Ueinzz*: El origen de este sonido, que posteriormente será adoptado como el nombre de la compañía teatral dirigida por Pelbart, es la pronunciación que hace de él un paciente cuando se le pregunta cuál palabra sabe en alemán. Él dice *Ueinzz* -¿Y qué significa? Le preguntan de nuevo, a lo que él responde, *Ueinzz*. Esta extraña y desconocida voz se integra a la obra que están preparando sobre *los nómadas del desierto de Babel*: se llamará *Ueinzz* el lugar donde queda Babel, que puede ser un no lugar o todos los lugares (142): “al más silencioso de los pacientes [...] le corresponderá el encargo crucial de indicar al pueblo nómada la salida de la tinieblas y del caos [...] «Ueinzz, Ueinzz, Ueinzz». La voz que nosotros en general no apreciábamos porque no oíamos, encuentra en el espacio del teatro una reverberación extraordinaria, una resonancia, una musicalidad, una eficacia mágico-poética”. Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 142-3.

<sup>341</sup> Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 142.

fuga, y en ese sentido, de *la forma* de su efectuación y de su efecto en la individuación. *Ueinzz*, es “singularidad a-significante [que] puede tornarse foco de subjetivación, chispa autopoietica [...] donde todos los disparates consiguen su lugar, incluso, o sobre todo, cuando representa una ruptura de sentido”<sup>342</sup>. Esto es; en las singularidades nómadas, en los signos declinados, coexiste una fuerza y un sentido no representable sino dramatizable en la *haceidad* misma, que de hecho, a la manera de los diagramas deleuzianos, es quien define el territorio del encuentro y de la individuación como obra en permanente *hechura*. Como ejemplo:

la pintura contemporánea, que presentifica el exceso de lo impresentificable utilizando lo informe como indicio de este mismo impresentificable. De alguna manera el desafío que atraviesa el proyecto estético contemporáneo también recorre el espectáculo *Ueinzz*, en los diversos signos de no acabado que en él evocan un impresentificable, sea de dolor, de turbación o de colapso, pero también de inminencia, suspensión e intensidad <sup>343</sup>.

Lo que mira y lo mirado en la córnea: *la miración*; lo que toca y lo tocado en el cuerpo: la *hapticidad*; lo que piensa y lo pensado en el pensamiento: *el pensar*; *Ueinzz*, es lo más adentro y lo más afuera que se puede estar; uno al lado del otro, que no es, empero, ni el objeto ni el sujeto del mundo, sino, el límite del encuentro, pertenencia y distancia al mismo tiempo; predicación analítica y sintética, y entre ambas, la acción constante de una diferencia creativa que se afirma múltiple y simultáneamente como *ser*, en cada captura, en cada selección y en cada territorialización: *verdear, padecer, morir, vivir, crecer, caer, pensar, ver*. Ahora, ¿decir *Umwelt* es decir también *Ueinzz*, y *Ueinzz* como decir *Welt*? *Ueinzz* está en medio como límite, como extra-ser “córneo” que despliega en los dos lados el sentido, sin que se trate jamás de dos mundos extraños uno al otro sino de un mundo que se proyecta en su doble sobre la superficie misma del encuentro. Es pues, *Ueinzz* el sentido hacia *Umwelt*, y el sinsentido hacia *Welt*, lo que se fuga entre uno y otro, exceso e intempestividad sin codificar y no obstante desplegado, fuerza de afección silenciosa entre los predicados, serpenteante entre los mundos, coexistente a todas las efectuaciones y a todas las capturas de las facultades.

---

<sup>342</sup> Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 151.

<sup>343</sup> Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 149.

Es el caso de la palabra *Ueinzz*, sentido todavía a ser descubierto, proliferado, multiplicado, según las diferentes apropiaciones a que se presta, pero que también puede tornarse un punto de apoyo, un piso, un foco de subjetivación para aquel sujeto que lo enuncia o el colectivo que lo acompaña [...] cuya regla básica es que cada cristal de singularidad, por ejemplo un *Ueinzz*, pueda ser portador de una productividad existencial totalmente imprevista, pero compatible. Es una producción de obra, de subjetividad, de inconsciente, de rupturas y recomposiciones en la trayectoria de una existencia, sea ésta individual o colectiva, y donde se trata, como diría Artaud, de robar a la idea de existir el hecho de vivir, extrayendo la vida de la mera existencia, allí donde la vida desfallece encerrada”<sup>344</sup>.

Pero si *Ueinzz* es sentido, más allá de las palabras y las cosas, la individuación, incluso como subjetivación, no construye ya sujetos superiores, ni un *Yo* dado ni una identidad moral o de especie o género. En tanto intempestividad, *chispa autopoietica*, el efecto divergirá y sufrirá variaciones alotrópicas, en tanto atribuciones y relaciones produzca, ya individuos morales como Raskolnikov, individuos insectos como Samsa, individuos-buey-esclavos, individuos-máquina como los obreros y la burocracia, individuos-muerte como los enfermos y los soldados; en fin, individuos tantos, saltando de círculo en círculo, fundando territorios y fugas; dramatizando un nuevo sentido cada vez que son atravesados por esa singularidad *asignificante e impresentificable*, como el sombrero cubofuturista en la compañía teatral de los «dementes» de Pelbart.

Trae en la mano un enorme sombrero negro de goma, larguísimo, achatado, modelado por los cubofuturistas rusos, y se lo pone en la cabeza. Súbitamente su cuerpo se vuelve más grande y denso, y gana un aura poco común, como si fuese un mago o un gigante [...] Uno de los pacientes se dispone a usar el gorro de mago y comienza a recitar un texto medio profético o religioso, con el bastón en la mano, que ahora se volvió un cayado, y en pocos segundos asistimos a su transfiguración incorporal: su cuerpo un poco ancho gana la desenvoltura del profeta andariego, su voz discursiva sustenta el anuncio de tiempos venideros, su recitado político-sociológico y místico-delirante gana una función espiritual, una legitimidad escénica, un compartir ritual.<sup>345</sup>

## 5

Este exceso sin codificar, ya *Snark* o *Ueinzz*, opera como dispositivo de desestratificación, que desterritorializa al individuo de una unidad significativa y lo distribuye fragmentariamente en identidades mutantes, esto es, en cada encuentro, la individuación sufre transformaciones alotrópicas que implican devenires indeterminados. En ese sentido,

---

<sup>344</sup> Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 151.

<sup>345</sup> Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 144

el individuo y sus identidades, el sujeto mismo, es más efecto de esa atribución *impresentificable*, que de las palabras y las cosas; lo que capturan sus facultades son ante todo disposiciones y funciones; “*los estratos nunca se organizarían* –se indica en Sobre algunos regímenes- *si no captasen materias o funciones de diagrama, que ellos formalizan desde el doble punto de vista de la expresión y del contenido; como consecuencia, los regímenes de signos, incluso la significancia, la subjetivación, continúan siendo efectos diagramáticos*”<sup>346</sup>.

El efecto es un *individuo/sujeto/cuerpo* descentrados, ya no hay unidad ni centro en la conciencia, ni en el yo ni en la identidad ni en el corazón, sino una distribución aleatoria de los efectos: una afección sensible perturba la memoria, y una idea se sintomatiza con una erupción en la piel; un cargo público lo convierte en ramera, un valor moral en esclavo, un gesto en militante político, etc. En todo caso, lo que capturan las facultades nunca es lo mismo como empiricidad o como inteligibilidad, no copian, no imitan, sino que territorializan una divergencia, que las escinde y las transforma en *otra cosa*, distribuye los afectos en conexiones y direcciones diferentes.

No hay unidad que sirva de pivote en el objeto o que se divida en el sujeto. No hay unidad, ni siquiera para abortar en el objeto o para "reaparecer" en el sujeto [...] se trata de algo totalmente distinto: ya no de imitación, sino de captura de código, plusvalía de código, aumento de valencia, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encadenándose y alternándose ambos según una circulación de intensidades que impulsa la desterritorialización cada vez más lejos. No hay límite; no hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a significativo alguno”<sup>347</sup>.

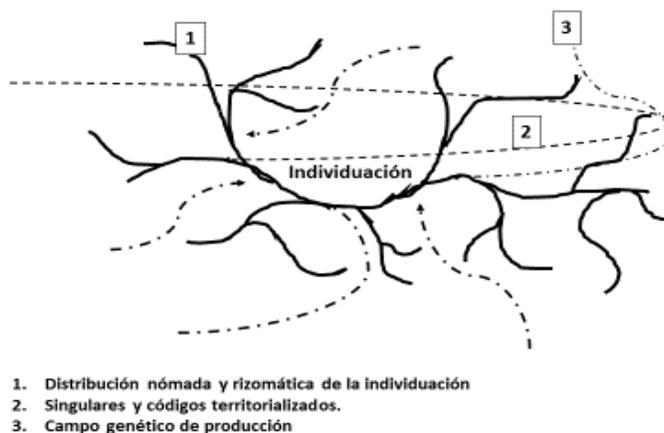
---

<sup>346</sup> « jamais les strates ne s’organiseraient si elles ne captaient des matières ou fonctions de diagramme, qu’elles formalisent du double point de vue de l’expression et du contenu ; si bien que chaque régime de signes, même la signifiante, même la subjectivation, sont encore des effets diagrammatiques ». Deleuze-Guattari, *Mille Plateaux*, 180. Versión en español, 146.

<sup>347</sup> « Pas d’unité qui serve de pivot dans l’objet, ni qui se divise dans le sujet. Pas d’unité ne serait-ce que pour avorter dans l’objet, et pour “revenir” dans le sujet [...] il s’agit de tout autre chose : plus du tout imitation, mais capture de code, plus-value de code, argumentation de valence, véritable devenir, devenir-guêpe de l’orchidée, devenir-orchidée de la guêpe, chacun de ces devenirs assurant la déterritorialisation d’un des termes et la reterritorialisation de l’autre, les deux devenirs s’enchaînant et se relayant suivant une circulation d’intensités qui pousse la déterritorialisation toujours plus loin. Il n’y a pas imitation ni ressemblance, mais explosion de deux séries hétérogènes

En lugar de centro, la individuación se hace rizomática, es decir, como extensión de superficie que se ramifica en todos los sentidos, adquiriendo formas diversas, y estableciendo múltiples conexiones entre los efectos territorializados<sup>348</sup>. En esa medida, la serie *singularidades/individuación*, deja de ser una línea bidireccional con términos y direcciones determinadas, para constituirse en todo una performación de direcciones divergentes, de afectos, de efectos y de haceidades. Las figuras 3 y 4, del apartado anterior, expresan precisamente de manera plana, los dos niveles de efectuación, en tanto la 5, ya incita la constitución variable y rizomática de la individuación, que en la siguiente adquiere una distribución desestratificada.

**Figura N° 6: La individuación rizomática.**



El rizoma/individuo, en palabras de Deleuze, *procede por variación, expansión, conquista, captura e inyección*; por tanto no es una reproducción de la singularidad ni del signo, a manera de calco o de fotografía, más cercano al *frotage* sobre la rugosidad de una roca, se

---

dans la ligne de fuite composée d'un rhizome commun qui ne peut plus être attribué, ni soumis à quoi que ce soit de signifiant ». Deleuze-Guattari, « Rhizome », *Mille Plateaux*, 17. Versión en español, 14-5.

<sup>348</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 12.

concibe como un mapa que se va construyendo y decostruyendo<sup>349</sup>, casa de Asterión, recinto de fugas múltiples y de direcciones nómadas que se conectan por función y no por condición. El mundo *Ueinzz*, que circula entre Welt y Umwelt, se arroja como manada de flechas impasibles que atraviesa sin piedad todos los cuerpos, que expuestos, se topan a su encuentro como san Sebastián hacia la lluvia de saetas.

Por regla general, como hemos visto, una singularidad puede ser captada de dos maneras: en su existencia o su distribución, pero también en su naturaleza, conforme a la cual se prolonga o se extiende en una dirección determinada sobre una línea de ordinarios. Este segundo aspecto representa ya una cierta fijación, un principio de efectuación de singularidades. Un punto singular se prolonga analíticamente sobre una serie de ordinarios, hasta la vecindad de otra singularidad, etc.<sup>350</sup>.

### III. AGENCIAMIENTO

#### 1.

Aún queda la pregunta ¿cómo funcionan las facultades en *esa nueva condición*? Retomando la tesis de Deleuze, este indica el ejercicio separado de las facultades, según el cual, cada una capta el mundo hasta sus límites, hasta su incapacidad y su diferencia, delegando en consecuencia el ejercicio trascendente, a otra facultad *superior* en capacidad. Tesis que aquí se ha rebatido a partir de las siguientes determinaciones, presentes en la figura 5 del apartado I: simultaneidad de la afección, coexistencia de afecciones y comunicación pluridireccional a manera de tejido y no de escala. Estas afirmaciones se conjugan en la idea, también de ese apartado, «todas las facultades son perturbadas en el mismo momento y por las mismas afecciones a la manera de una polifonía de violencias, de límites y de diferencias». En ese sentido, y a diferencia del autor francés, El pensamiento no es la facultad superior sino una más entre las otras, en términos de una profanosofía o de una filosofía telúrica de los cuerpos,

---

<sup>349</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 26.

<sup>350</sup> « En règle générale, nous l'avons vu, une singularité peut être saisie de deux façons : dans son existence ou sa répartition, mais aussi dans sa nature, conformément à laquelle elle se prolonge ou s'étend dans une direction déterminée sur une ligne de points ordinaires. Ce deuxième aspect représente déjà une certaine fixation, un début d'effectuación des singularités. Un point singulier se prolonge analytiquement sur une série d'ordinaires, jusqu'au voisinage d'une autre singularité, etc. ». Deleuze, «Seizième série », *Logique du Sens*, 133. Versión en español, 144.

más que de los conceptos y de las ideas, dirá Calvino, “*No hay lenguaje sin engaño*”<sup>351</sup>. Toda facultad es limitada y, retomando una segunda idea del apartado I, «es precisamente a partir de ese límite, y de esa diferencia radical y discordante, como se procura la individuación, más allá de los esfuerzos de la razón suficiente por estratificarla dentro de un régimen de significación».

Sin embargo, hay una afirmación común: la acción de las facultades y sus funciones de captura y selección son forzocidades dadas al interior de un encuentro. Si bien «todo el mundo sabe» que siente, que imagina, que piensa y que memora, se trata es de “*determinar la naturaleza de sus exigencias*”, por lo que, la dirección del análisis se orienta a establecer en primer lugar, la estructura serial de las facultades; no en tanto convergencia de sus términos ni en tanto oposición cualitativa entre ellos, sino en tanto está determinada por “*un elemento que es en sí mismo diferencia*” y que crea la cualidad de lo captado y el ejercicio trascendente de la facultad<sup>352</sup>; en segundo lugar, el complejo serial entre las facultades y el *afuera*; esto es, la relación que establecen con los signos y singularidades que las afectan, pues, esas determinaciones, “*no se trata de figuras ya mediatizadas y relacionadas con la representación, sino, por el contrario, de estados libres o salvajes de la diferencia en sí que son capaces de llevar las facultades a sus límites respectivos*”<sup>353</sup>. Y tercero, el complejo performático que constituye su relación y su comunicación pluridireccional entre ellas y la individuación, conformando una serie múltiple.

Las cuatro facultades que presenta Deleuze en *Diferencia y Repetición*, la sensibilidad, la memoria, la imaginación y el pensamiento, pueden ser entendidas como serie, en tanto, por un lado, establecen una relación sensible o inteligible con el mundo empírico y representativo, y por otro, una relación de ruptura o de desestratificación con el acontecimiento que las determina y las lleva a sus límites de extrañeza, de diferencia consigo

---

<sup>351</sup> Calvino, *Las ciudades Invisibles*, 60.

<sup>352</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 222.

<sup>353</sup> « Car ce ne sont pas des figures déjà médiatisées et rapportées à la représentation, mais au contraire des états libres ou sauvages de la différence en elle-même, qui sont capables de porter les facultés à leurs limites respectives ». Deleuze, *Différence et Répétition*, 187. Versión en español, 222.

mismas y de descentración del yo y de *su* voluntad. En esa medida la sensibilidad, es tanto aquello que percibe en el orden de lo empírico, como *en* aquello que no puede ser sentido desde esa condición, sino que sólo puede sentirse como *ser* de lo sensible, pues, lo que puede ser sentido no es una cualidad sino un *signo*, es decir, no un ser sensible αἰσθητόν (aistheton) sino el “ser de lo sensible” αἰσθητέον (aistheteon); no es lo dado, sino aquello por lo que lo dado es dado. Lo que puede ser sentido (el *sentiendum*) que afecta y perturba al cuerpo y obliga al pensamiento –al alma spinocista- a plantearse un problema. El signo de lo sensible es el portador de un problema, es el problema.

Hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es el objeto de un encuentro fundamental, y no de un reconocimiento. Lo que se encuentra puede ser Sócrates, el templo o el demonio. Puede ser captado bajo tonalidades afectivas diversas: admiración, amor, odio, dolor. Pero su primera característica, bajo cualquier tonalidad, consiste en que sólo puede ser sentido [...] El objeto del encuentro [...] realmente hace nacer la sensibilidad en el sentido. No es un αἰσθητόν, sino un αἰσθητέον. No es una cualidad sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser de lo sensible. No es lo dado, sino aquello por lo que lo dado es dado. Por ello, en cierto modo, es lo insensible [...] desde el punto de vista del reconocimiento, es decir, desde el punto de vista de un ejercicio empírico [de] la sensibilidad [...] La sensibilidad, en presencia de lo que sólo puede ser sentido (lo insensible al mismo tiempo), se encuentra ante un límite propio –el signo- y se eleva a un ejercicio trascendente, la enésima potencia<sup>354</sup>.

Siempre hay algo que se escapa a la representación y sin embargo opera como una “*segunda*” determinación composable con el individuo. ¿Qué hay, además de los rostros, y de los gestos de esos retratos vivientes del *Screen Tests* de Andy Warhol<sup>355</sup>? Pues en ellos, no sólo se

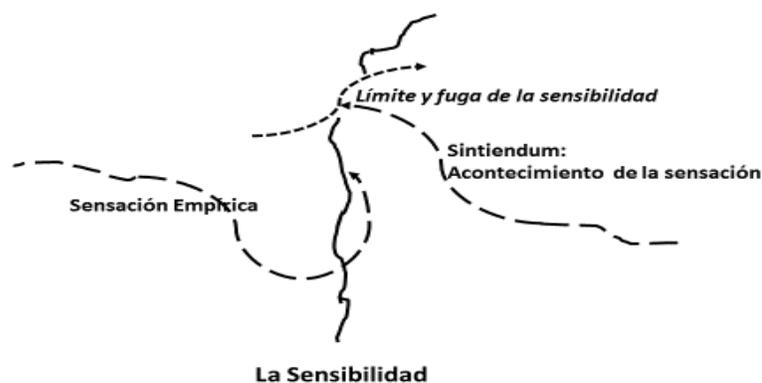
---

<sup>354</sup> « Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l’objet d’une *rencontre* fondamentale, et non d’une reconnaissance. Ce qui est rencontré, ce peut être Socrate, le temple ou le démon. Il peut être saisi sous des tonalités affectives diverses, admiration, amour, haine, douleur. Mais dans son premier caractère, et sous n’importe quelle tonalité. Il ne peut être que senti [...] L’objet de la rencontre [...] fait réellement naître la sensibilité dans le sens. Ce n’est pas un αἰσθητόν, mais un αἰσθητέον. Ce n’est pas une qualité, mais un signe. Ce n’est pas un être sensible mais l’être *du* sensible. Ce n’est pas le donné, mais ce par quoi le donné est donné. Aussi bien est-il l’insensible d’une certaine façon. C’est l’insensible, précisément du point de vue de la reconnaissance, c’est-à-dire du point de vue d’un exercice empirique où la sensibilité [...] La sensibilité, en présence de ce qui ne peut être que senti (l’insensible en même temps) se trouve devant une limite propre –le signe- et s’élève à un exercice transcendant –la nième puissance ». Deleuze, *Différence et Répétition*, 182. Versión en español, 215-6.

<sup>355</sup> Estas “*pruebas de pantalla*”, son los trabajos filmicos de Andy Warhol, producidos entre 1964 y 1966 en su estudio de Nueva York “*the Factory*”, con una cámara de 16 mm, con la que pretendió crear retratos vivientes, con secuencias de 24 fotogramas por segundo.

disuelven los nombres y el modelo, sino que se abre a la provocación de un *algo más*, un exceso presente como *aistheteon*, y como *impresentificable*; que importa *Jane Holzer*, ni *Piero Heliczer*, ni *Edie Sedgwick*, ni ningún otra imagen, sino ese acontecimiento que los atraviesa y a toda la escena, aquello no representado y que no obstante se dramatiza, y da qué pensar, qué sentir e incluso qué imaginar. Es un encuentro, sin duda, de un calado diferente al rayano encuentro empírico; los signos que allí emergen como fugacidades, el *haircurt*, por ejemplo, las miradas, los gestos, las bocas jugando con sus propias comisuras, expresan *un algo otro* que también toca, que afecta, perturba los bordes más exteriores e interiores de las facultades: es el encuentro de lo indeterminado que se toca por los límites, componiendo una serie totalmente desterritorializada y presa del acontecimiento.

**Figura N° 7: serie de la sensibilidad.**



Hay formación de una imagen de dos caras, actual y virtual. Es como si una imagen en espejo, una fotografía, una tarjeta postal cobraran vida, se independizaran y pasaran a lo actual, sin perjuicio de que la imagen actual vuelva en el espejo, recobre su sitio en la tarjeta postal o en la fotografía, según un doble movimiento de liberación y de captura<sup>356</sup>.

También la memoria queda escindida entre lo memorable y lo inmemorial, es decir, entre las reminiscencias y los descubrimientos, entre el pasado y el olvido. Pero aquí debe seguirse a

---

<sup>356</sup> Deleuze, *Imagen tiempo, estudios sobre cine 2*, 98.

Deleuze cuando dice, “*para mí, la memoria es más bien una facultad que debe repeler el pasado en vez de convocarlo. Hace falta mucha memoria para repeler el pasado, justamente porque no es un archivo*”<sup>357</sup>. Pero esa conclusión debe estar antecedida al menos por tres vías de la función de captura de esta facultad. La primera vía supone cómo la captura de una imagen del pasado –un recuerdo o reminiscencia– puede actualizar la sensación en el presente. Esta territorialización se da por encadenamiento y asociación, como indica Spinoza: el alma puede imaginar el cuerpo porque es afectado por cuerpos exteriores, si éste es afectado simultáneamente por varios cuerpos, el alma lo imagina de ese modo, y al recordar uno de ellos, al mismo tiempo recordará a otros: “*El alma experimenta ante la imagen de una cosa pasada o futura la misma afección de gozo o tristeza que ante la imagen de una cosa presente*”<sup>358</sup>. Pues, el cuerpo humano, es afectado de una manera que envuelve la naturaleza del cuerpo exterior, y el alma considerará ese cuerpo existente en acto presente, así ya no esté presente, hasta que sea afectado nuevamente por otro cuerpo que excluya la presencia del primero<sup>359</sup>: “*contigüidad de la sensación pasada con un conjunto que entonces no vivíamos, y que resucita bajo el efecto de la sensación presente*”<sup>360</sup>.

La segunda vía indica cómo las sensaciones del presente actualizan por reminiscencia o descubrimiento las sensaciones del pasado, es decir, la serie de la sensibilidad se experimenta simultánea a la memoria, “*he aquí que la sensibilidad, forzada por el encuentro a sentir el sentiendum, fuerza a su vez a la memoria a recordar lo memorándum, lo que sólo puede ser recordado*”<sup>361</sup>; y se desdobra no hacia el tiempo sino al acontecimiento o *memorándum* que bajo la forma de olvido en el sentido empírico, se actualiza y recorre los límites de la facultad.

[Hay] una gran diferencia entre ese olvido esencial y un olvido empírico –dice Deleuze– La memoria empírica se dirige a cosas que pueden y hasta deben ser captadas de otro modo: lo que recuerdo, es preciso que lo haya visto, escuchado, imaginado o pensado. Lo olvidado, en el sentido empírico, es lo que no llegamos a volver a captar con la memoria cuando se lo

---

<sup>357</sup>Gilles Deleuze, *El Abecedario*. Traducido por Raúl Sánchez Cedillo, 39. <http://diskokosmiko.mx/luis-blanco/literatura-psikoaktiva-15736/deleuze-gilles-parnet-claire-1988-el-abecedario-de-gilles-deleuze-traduccion-de-raul-sanchez-cedillo,42125.pdf> (Consultada, 9 de septiembre de 2013).

<sup>358</sup> Spinoza, *Ética*, Parte III, proposición XVIII., 81.

<sup>359</sup> Spinoza, *Ética*, Parte II, proposición XVII, 47-8.

<sup>360</sup> Deleuze, *Proust y los signos*, 68.

<sup>361</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 216-7.

busca por segunda vez [...] Pero la memoria trascendental capta lo que, la primera vez, desde la primera vez, sólo puede ser recordado: no un pasado contingente, sino el ser del pasado como tal, y el pasado de todo tiempo. Olvidada, de ese modo aparece la cosa en persona a la memoria que la aprehende esencialmente. No se dirige a la memoria sin dirigirse al olvido en la memoria. El memorándum es también en este caso lo inmemorable, lo inmemorial. El olvido ya no es una impotencia contingente que nos separa de un recuerdo en sí mismo contingente, sino que existe en el recuerdo esencial como la enésima potencia de la memoria con relación a su límite, o a lo que sólo puede ser recordado<sup>362</sup>.

En esta doble función operativa, se pone de precedente el devenir de la sensación, pues ella es lo que se recupera en el tiempo, el recuerdo de una sensación pasada a partir de una sensación del presente, y el descubrimiento en el pasado de una experiencia *olvidada*, que se configura como sensación del presente. En el primer caso se trata *volver a sentir*, y en el segundo, de *sentir por primera vez*. Esta dualidad es también de simultaneidad, pues bajo el encuentro de un mismo signo, o de varios de ellos, se ejecutan las dos operaciones. En este caso se puede seguir a Spinoza cuando afirma que, “*Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o varios cuerpos simultáneamente tan pronto como el alma imagine más tarde a uno de ellos, recordará también a los otros*”<sup>363</sup>. Pues en él, asociación y contigüidad de la memoria, de modo similar, “*no es otra cosa que cierto encadenamiento de ideas, que envuelve la naturaleza de cosas exteriores al cuerpo humano, y que se forma según el orden y el encadenamiento de las afecciones de dicho cuerpo*”<sup>364</sup>.

En la dirección de la tercera vía, la memoria es más una operación para descubrir y descifrar los signos del acontecimiento en el *Aión*, que reminiscencia; esto es, más un *aprender* que una *suspensión fenomenológica*. Para ello, la relación signo-tiempo es imprescindible, pues,

---

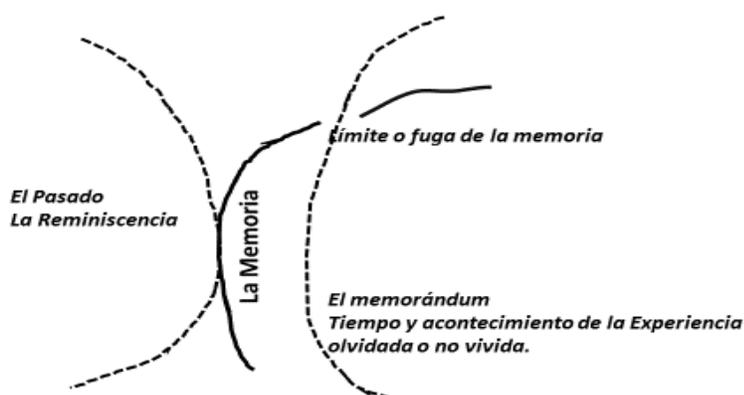
<sup>362</sup> « Il a une grande différence entre cet oubli essentiel et un oubli empirique. La mémoire empirique s’adresse à des choses qui peuvent et même doivent être autrement saisies : ce que je rappelle, il faut que je l’aie vu, entendu, imaginé, ou pensé. L’oublié, au sens empirique, est ce qu’on n’arrive pas à ressaisir par la mémoire quand on le cherche une seconde fois [...] Mais la mémoire fois, ne peut être que rappelé : non pas un passé contingent, mais l’être du passé de tout temps. *Oubliée*, c’est de cette manière que la chose *apparaît* en personne, à la mémoire qui l’appréhende essentiellement. Elle ne s’adresse pas à la mémoire sans s’adresser à l’oubli dans mémoire. Le mémorandum y est aussi l’immémoriale, l’immémorial. L’oubli n’est plus une impuissance contingente qui nous sépare d’un souvenir lui-même contingent, mais existe dans le souvenir essentiel comme la nième puissance de la mémoire à l’égard de sa limite ou de ce qui ne peut être que rappelé » Deleuze, *Différence et Répétition*, 183. Versión en español, 216-7.

<sup>363</sup> Spinoza, *Ética*, Parte II, proposición XVIII., 49.

<sup>364</sup> Spinoza, *Ética*, Parte II, proposición XVIII., 49.

su efectuación en la memoria patentiza al acontecimiento en esa dimensión. Pero aquí hay que hacer un alto; la *búsqueda*, no es el ejercicio voluntario de la memoria por recordar el tiempo pasado, sino que es la forma del tiempo mismo del acontecimiento, no del que se ha hecho uso, sino del que no se ha usado o no ha sido considerado en la experiencia: experiencia del tiempo omitido, experiencia del acontecimiento olvidado. Por tanto, lo que se “busca” es *aprender y aprehender la experiencia de ese tiempo*, no del tiempo como sucesión o cronos, sino como acontecimiento contenido en la experiencia: *“aprender es aún recordar. Sin embargo, por importante que sea su papel, la memoria interviene sólo como instrumento de un aprendizaje que la supera tanto por sus fines como por sus principios”*<sup>365</sup>. Se trata, a pesar de la voluntad del recordar, de recobrar la voluntad del acontecimiento, de encontrarse “nuevamente”, simultáneamente, y “por primera vez”, en él. *“¿Qué quiere quien dice “quiero la verdad”? No la quiere más que coaccionado y obligado [...] lo que quiere es interpretar, descifrar, traducir, encontrar el sentido del signo”*<sup>366</sup>.

**Figura N° 8: serie de la memoria.**



## 2

El pensamiento no es una forma distinta de las superficies de contacto, *pensar*, es su facultad como el sentir la piel y el cuerpo. Y de ese modo, también precisa de una operación de captura del signo que le incita a pensar, no solamente desde el reconocimiento, sino, desde lo que se

<sup>365</sup> Deleuze, *Proust y los signos*, 12.

<sup>366</sup> Deleuze, *Proust y los signos*, 26.

escapa a él, esto es, desde lo que no resulta del todo inteligible, y que no obstante, lo obliga a pensar, lo afecta, y lo determina. Para determinar esa función facultativa, se debe trazar la serie según la cual, se advierte la doble operación del pensamiento, activada por la acción paradójica del signo que lo escinde y lo hace ir y volver hacia los dos lados del sentido, esto es, entre lo pensado y lo impensable, o lo no pensado todavía. De ese modo, primero debe considerarse al pensamiento como condición de búsqueda y creación de sí mismo; y en segundo lugar, como superficie de contacto de cara al mundo. En el primer caso, la pregunta ¿qué significa pensar? Atribuye<sup>367</sup> al pensamiento de dos movimientos constitutivos: las condiciones del pensamiento y el valor de lo pensado. Y vale decir mejor movimientos que fases, pues entre uno y otro no hay corte alguno sino devenir, vaivén, encuentro. Las condiciones se desdobl原因 y enrollan lo pensado, y lo pensado desenrolla al pensamiento. Deleuze emplea la imagen del mar inmenso y de su oleaje, y con esa imagen basta.

La relación entre un movimiento y otro, guarda la proporción existente entre una *naturaleza naturante* y una *naturaleza naturada*, despojada empero de sustancialidad y de causalidad mecánica; la proporción se define en términos de un *pensamiento pensante* –la condición- y de un *pensamiento pensado* –el valor-. Puede decirse, mejor, que no se trate más que de un sólo movimiento dispuesto en velocidades diferentes: *la repetición*. Las condiciones del pensamiento que se repiten una y otra vez en el valor, y el valor de lo pensado que repite una y otra vez al pensamiento. La primera afirmación entonces, para la pregunta inicial es que, “pensar” es repetir, o igual, es *el* movimiento de la repetición, con la velocidad, una de lo expresado y otra de la expresión.

Otra pregunta ahora es ¿dónde? y ¿cuándo?; ¿cuál es el lugar y el tiempo de la repetición? El espacio y el tiempo de la repetición, del pensar, constituyen su interioridad, y por tanto el uno no se entiende como extensión ni el otro como cronos. En un sentido más preciso, indica Deleuze, el pensamiento precisa de un espacio inextenso, de un *spatium* como intensidad, y de un tiempo que no se recorta como pasado ni como futuro, sino que, siendo siempre un

---

<sup>367</sup> La “atribución” no es una predicación sintética sobre el pensamiento; como “atributo” es de suyo una condición constitutiva, analítica, aunque sólo evidenciable en la experiencia del pensar; por tanto el movimiento es tanto atributo lógico como ontológico del pensamiento.

presente vivo, se despliega en un vaivén interminable entre el pasado y el futuro: puro *Aión*. En esos términos, lo que se repite es el propio pensamiento, tanto en el nivel de la condición como del valor. No hay otra imagen pues que la del pensamiento mismo, que formal y figurativamente carece de ella; pero, lo que repite el valor no es una representación sino una intensidad intempestiva y constante del pensamiento, y lo que se repite en el pensamiento es su propia condición. El pensamiento en esa medida, tiene la doble forma del acontecimiento: es pura expresión y al mismo tiempo, un expresado.

Como condición, el pensamiento se repite a sí mismo, se desdobra y serpentea sobre su propia superficie. Desde afuera, podría decirse de un movimiento lento y constante, en apariencia, apacible; pero ¿qué puede lanzar de sí todas las apariciones y todos los encuentros que irrumpen como saetas en el tiempo y en el espacio, que no sea una agitación vertiginosa, una violencia volcánica que se desgarran en infinitas formas, ideas, sensaciones, imágenes, gestos, voces, gritos? La repetición del pensamiento es impasible, rauda y constante. No es posible que la expresión sea de otro modo, pues lo expresado es el abismo, atravesado por todas las velocidades e intensidades de manera infinita; no hay una palabra que contenga todos los significados ni una comunidad que encarne todos los valores y todas las relaciones, so pena de acarrear una gran hecatombe como si fuera el caso que una ola estrellara todo el mar contra la playa. La expresión es más un detenimiento, una mutación hacia la inteligibilidad, como efecto. Detenimiento o asomo que no obstante actualiza la marca de lo expresado, no como dosis de una cantidad, sino como valor de una fuerza, de un sentido. El carácter intempestivo del asomo delata la ausencia de un plan o de un universo mecánico del cual se siguen por necesidad todos los efectos advertibles incluso antes de su aparición. La expresión es una intensidad que irrumpe intempestivamente en el mundo y su detenimiento o asomo no puede ser entendido más que como *encuentro*. Como síntesis, vale citar aquí, textualmente, una idea ya desarrollada en el capítulo primero, a saber:

«Volver, se trata de un procedimiento; volver sobre el propio pensamiento; volver a pensar cada vez, recomenzar siempre, en primer lugar, porque este movimiento es el inicio del pensar que consiste en volver sobre sí, sobre su propia imagen, aunque no lo pensado todavía; y en segundo lugar, para recuperar lo que dejó supuesto, lo olvidado, lo no explícito, lo no pensado. Por eso, ese volver no puede confundirse con la reflexión, pues esta se dirige a lo ya pensado, y describe tan sólo una repetición poblada de conceptos y de opiniones, de

empiricidades y experiencias cerradas sobre sí mismas. El volver, como recomenzar, en cambio, es una condición intrínseca del pensamiento que le permite el encuentro consigo mismo, con su propio problema, con su propio silencio; y es en esa novedad, en el encuentro con lo no pensado todavía, cuando alcanza un máximo de potencia que equipara pensamiento y creación. El “pensamiento es creación y no voluntad de verdad”, dice Deleuze»<sup>368</sup>

En segundo lugar, se trata de determinar cómo esta condición ontológica y genealógica del pensamiento opera como superficie de contacto de cara al mundo, esto es como facultad. En términos de *Diferencia y Repetición*, el pensamiento recibe la incapacidad de sentir de la sensibilidad empírica, el *sentiendum*, y la incapacidad de memorar de la memoria, el *memorandum* o la memoria trascendental, esto es, queda constreñido a pensar en tanto es “hendido” por la forma pura del tiempo que es el límite de la memoria, pero también, por la forma pura del acontecimiento que es el límite de la sensibilidad, en ambos casos, se trata de la violencia comunicada. Pensar es pues, “capturar lo otro” lo que “resta por capturar y seleccionar”, que es, de esa forma, también lo impensable, el *cogitandum*, lo intempestivo en un encuentro, “*el hecho perpetuo de que “todavía no pensamos”*”<sup>369</sup>.

la memoria trascendental fuerza a su vez al pensamiento a captar lo que sólo puede ser pensado, lo cogitandum, lo νοητέον, la Esencia: no lo inteligible, pues este, con todo, no es sino el modo bajo el cual se piensa lo que puede ser no sólo pensado; sino el ser de lo inteligible como última potencia del pensamiento, lo impensable también. Del *sentiendum* al *cogitandum* se desarrolla la violencia de lo que fuerza a pensar. Cada facultad se ha desquiciado [...] Cada una, por su cuenta y en su orden, resquebrajó la forma del sentido común, que la mantenía en el elemento empírico de la doxa, para alcanzar su enésima potencia, como el elemento de lo paradójico en el ejercicio trascendente<sup>370</sup>.

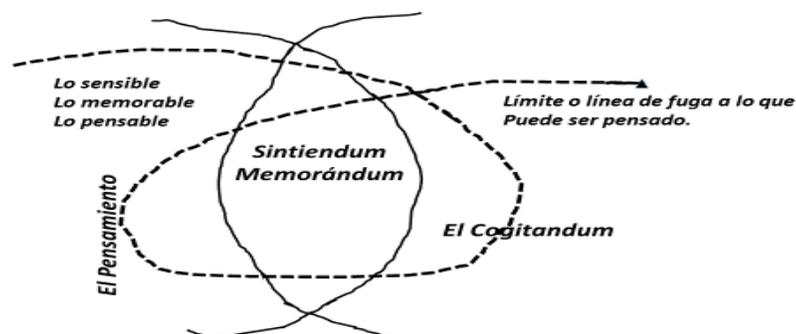
---

<sup>368</sup> Cita traída de capítulo primero, apartado IV, *Pensar de otro modo*, numeral 3, de este trabajo.

<sup>369</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 222.

<sup>370</sup> « la mémoire transcendantale à son tour force la pensée à saisir ce que ne peut être que pensé, le *cogitandum*, le νοητέον, l'Essence : non pas l'intelligible, car celui-ci n'est encore que le mode sous lequel on pense ce qui peut être autre chose que pensé, mais l'être de l'intelligible comme dernière puissance de la pensée, l'impensable aussi bien. Du *sentiendum* au *cogitandum*, s'est développée la violence de ce qui force à penser. Chaque faculté est sortie de ses gonds [...] Chacune a, pour son compte et dans son ordre, brisé la forme du sens commun qui la maintenait dans l'élément empirique de la *doxa*, pour atteindre à sa nième puissance comme à l'élément du paradoxe dans l'exercice transcendant ». Deleuze, *Différence et Répétition*, 183-4. Versión en español, 217.

**Figura N° 9: serie del pensamiento.**



“Y esa pregunta debemos plantearla [...] también a la imaginación: ¿hay un imaginandum, un φανταστέον [fantasmón], que sea también el límite, lo imposible de imaginar?”<sup>371</sup> La imaginación del alma, siguiendo a Spinoza, no contiene error, pero el alma padece cuando no puede distinguir que las cosas que imagina en realidad ya no son existentes en acto. Cuando logra hacer esa distinción la imaginación se vuelve potencia, virtud, de lo contrario, vicio. Entonces, mientras el alma tenga la idea de un cuerpo exterior que ha afectado a su “propio” cuerpo, este cuerpo exterior se considerará siempre como presente, “aunque no exista ya”: “llamaremos imágenes de las cosas o las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan las cosas exteriores como si estuvieran presentes ante nosotros, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas”<sup>372</sup>. En otras palabras, el error o la insuficiencia de la imaginación, se presenta cuando se establece un *continuum*, bien por analogía o por identidad entre lo real y lo fantástico, y en esa lógica, el fantasma<sup>373</sup> usurpa el lugar de la imaginación, es decir, cuando la afección del alma, “no es generada por algo existente, o, si lo es, no lo es en acuerdo con eso existente, sino que no es ni clara ni

<sup>371</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 221.

<sup>372</sup> Spinoza, *Ética*, Parte II, escolio, 49.

<sup>373</sup> Crisipo de Solos, *Lógica Estoica*. Traducción española de Adrián Castillo (Montevideo: edición de Johannes von Arním, 2007), 13.

*definida*”, es una fantasía *inaprehensiva*<sup>374</sup>. Esta forma de captura, queda incluida dentro de un *régimen subjetivo y pasional* con el que Deleuze define los delirios<sup>375</sup>.

Ahora, este *fantasma*, fuente del error, no puede ser confundido con el simulacro de superficie expuesto por Klossowski, pues en este, precisamente el fantasma no es otra cosa que la expresión del fantastón, no como esencia, sino como atribución del simulacro, la atribución de la apariencia como única forma posible de lo real. En ese sentido, el fantasma de este artista francés está más cercano a la *fantasía estoica*, que al fantasma propiamente dicho por Crisipo, y a la forma del delirio pasional denunciado por Deleuze.

En otro sentido, se trata, en los términos de la *Lógica estoica*, que la captura de la imaginación lo es de un *criterio de verdad*, del *fantastón* (*φανταστέον*), que es lo que produce la afección en el alma, es decir, produce la fantasía *aprehensiva* como afección<sup>376</sup>. Pero, precisamente, el fantastón es aquello que no puede ser captado por el ejercicio empírico de la facultad, no es una imagen, sino aquello por lo que la imagen es posible en la imaginación: el *imaginandum*; se trata de su doble como virtual, como potencia, que constituye conjuntamente con el efecto la serie de esta facultad, que en los términos de Crisipo puede leerse como *fantasía/fantastón*, en la que, la primera es expresión de la segunda, explicación, y la segunda, es lo expresado como atributo por la primera, implicación. Esto no conduce a pensar, como ya se ha insistido, que fantastón o *imaginandum*, se defina platónicamente como una idea o modelo del imaginar, sino, como sentido atribuido a lo imaginado, que no está en la cosa imaginada como un predicado analítico, sino como atribución por descubrir. Quizá en ello resida el poder creativo de esta facultad, siempre, como captura viva del acontecimiento, en el que las imágenes operan como los signos de un porvenir, de lo que no ha sido imaginado todavía y que no obstante marca el alma como un presente vivo.

Y con respecto al lenguaje: ¿hay un loquendum que sea simultáneamente silencio?<sup>377</sup> Aparece entonces la relación esencial, la complicidad de la vista con la palabra. ¿Qué conducta seguir

<sup>374</sup> Crisipo de Solos, *Lógica estoica*, 13.

<sup>375</sup> Deleuze, “587 a J.C. - Sobre algunos regímenes de signos” en *Mil Mesetas*, 125.

<sup>376</sup> Crisipo de Solos, *Lógica Estoica*, 13.

<sup>377</sup> « -pour le langage- y a-t-il un loquendum, silence en même temps ? ». Deleuze. *Différence et Répétition*, 186. Versión en español, 221.

respecto de los dobles, los simulacros o los reflejos, sino la de hablar? ¿Qué hacer, sino hablar, con lo que sólo puede ser visto, o lo que sólo puede ser oído, con lo que nunca es confirmado por otro órgano, lo que es objeto de un Olvido en la memoria, de un Inimaginable en la imaginación, de un Impensable en el pensamiento..., salvo hablar de ello? El lenguaje es a su vez el doble último que expresa todos los dobles, el mayor de los simulacros.<sup>378</sup>

### 3

La distancia que se ha tomado con Deleuze aquí, ha sido la de refutar el ejercicio por separado de las facultades, y contrariamente afirmar, aún desde su ejercicio trascendente, la simultaneidad del mismo en la individuación. Pues ¿cuál es el límite entre una captura y otra? ¿Cuándo el *sintiendum* no es también *imaginandum*, *memorandum* y *cogitandum*? Si bien, la conciencia pudiese hacer una distinción entre ellas, a la manera de una *suspensión*, esta no sería más que del orden de lo formal, propensa incluso de ser graficada como se intentó en las figuras anteriores. Pero si las facultades se desdoblan hasta su propio límite, esto es, procurándose en aquello que las fuerza hasta fracturarlas y que las desterritorializa de su empiricidad, es porque su ejercicio implica la fuga, la desestratificación, siempre, acercándose a la génesis de su afectación, desdoblándose hasta la más remota exterioridad. Pero estas, las facultades, en tanto superficies de contacto del individuo, no dejan de «traer del más allá» todas las intensidades y las singularidades de las que son capaces para la individuación, pero se trata de recibir más que de traer, y de un más allá exterior que termina construyendo el interior a manera de *patchwork*.

El ejercicio simultáneo de las facultades captura al mundo en su plena diversidad de signos: imágenes, sonidos, ideas, cuerpos, perspectivas y sentidos, lo desestratifica desestratificándose, de cara a un real en el que los límites se superponen como un *collage cubista*<sup>379</sup>, o más aún, como lo que se transparenta en la superficie de un mundo, de una tierra:

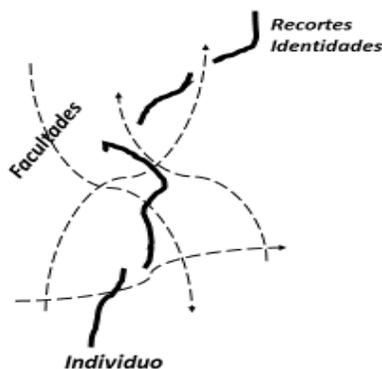
---

<sup>378</sup> « Apparaît alors le rapport essentiel, la complicité de la vue avec la parole. Car quelle conduite tenir, vis-à-vis des doubles, des simulacres ou des reflets, sinon celle de parler ? Ce qui ne peut être que vu, ou ce qui ne peut être qu'entendu, ce qui n'est jamais confirmé par un autre organe, ce qui est l'objet d'un Oubli dans le mémoire, d'un Inimaginable dans l'imagination, d'un Impensable dans la pensée, -qu'en faire sauf d'en parler ? Le langage est lui-même le double ultime qui exprime tous les doubles, le plus haut simulacre ». Deleuze, « Appendice II », *Logique du Sens*, 329. Versión en español, 362.

<sup>379</sup>Pablo Oyarzún, *Anestésica del ready-made*. (Santiago: Biblioteca digital universidad de Arcis, 2007). [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

profusión del *jardín de las delicias*, *performance* como herida abierta, multiplicidad de direcciones y de sentidos, la palabras de Humpty Dumpty. Cada serie forma parte entonces de una serie más compleja, de orden rizomático: la serie de las facultades y su ejercicio simultáneo en la individuación. Extraña forma de superposición de escenas y de actos; un individuo como actor que dramatiza el acontecimiento que lo atraviesa con sus singularidades efectuadas en signos; y cada una de sus facultades como coro trágico que al unísono anuncian la tragedia y le restituyen la vida: convocan la danza del acontecimiento entre nosotros, restituyen el derecho de la diferencia, de lo *Otro*. ¿No es esta una composición performática, que desordena los sentidos y disloca la lógica del reconocimiento?

**Figura 10: Simultaneidad de las facultades y la individuación.**



El individuo no es distinto a sus facultades, es decir, el individuo es individuación por el ejercicio de sus facultades; esto indica primero; que si entre las facultades hay simultaneidad de divergencias, de capturas, de fugas y de desestratificaciones constantes, luego, entonces, el individuo carece de unidad y de convergencia, es sin duda, un territorio de simultaneidad de divergencias, de capturas, de fugas y desestratificaciones constantes, esto es, puro devenir y mutación, siempre «en obra»; o, ¿no ha dicho Deleuze que se trata de un estado permanentemente *larvario*? En esa medida, y en segundo lugar, decir un nombre, o una cualidad, o un estado, no puede ser otra cosa que un recorte en la duración y ser del individuo, un momento mínimo de captura pero que finalmente no puede asirlo, detenerlo, ni tampoco

identificarlo como una serie homogénea, sino una siempre divergente, nombrando o predicando de él en cada caso, su diferencia *in situ*, que es su diferencia constante. Heráclito lo advirtió desde el principio, y como principio. La idea según la cual, el individuo es constante individuación, *haceidad*, expresa su nomadismo, pero también, una lucha abierta contra la fijación, contra la estratificación; su lucha como conatus, implica una serie de constituciones, destituciones y reconfiguraciones permanentes: constitución como recorte estratificado, destitución de la identidad por el devenir, y reconfiguración de su diferencia por línea de fuga.

Pero no se trata solamente de una lucha ontológica y genealógica, se trata también, y sobre todo, de una lucha política y biopolítica: frente a la identidad entre el discurso y la vida, frente a la homogenización de la serie del nombre y la cosa, frente a la participación de la copia en un modelo, frente al gobierno del género en el deseo, y de la verdad en el pensamiento. Esta *haceidad* como lucha constante, ha sido entendida como la forma más aguerrida del resistir, como la práctica y la actitud más genuina de la resistencia; pero se trata de algo más noble, más digno si se quiere, superior en todo caso al horrendo padecimiento de trinchera; tal vez una manera, sea alguna forma del olvido nietzscheano: olvidar el nombre, olvidar la casa, olvidar el estado; «darle la espalda a la antigua religión»<sup>380</sup> ¿No es este, una forma del

---

<sup>380</sup> Esta imprecación, constituye más un desafío que una resignación; desafío por Contraefectuar, es decir, asumir la tragedia, no sólo como la mayor conquista, sino como la máxima expresión de libertad: deslizarse entre la diferencia, afirmar la novedad, convertir la danza clásica de la corte en la danza satírica de la noche; olvidar la creencia y emprender la fuga hacia la creación; y quizá, sólo se precise un mínimo giro del cuerpo y de la mirada: Merlín le dice a Mab, que no combatirá más con ella, sino, “*for get you [...] you will disappear with our forgetfulness*” [«vamos a olvidarte...desaparecerás con nuestro olvido»] *Merlín*. Film de Steve Barron, USA. 1998; y dándole la espalda, desaparece la “vieja creencia”. Luego, a la pregunta, ¿cuál es esa nueva tierra a la que indefectiblemente debería conducir toda fuga, toda desestratificación? No será, sin duda, la tierra de enfrente; ante ella hemos estado siempre, la tierra de la representación y la de la significación, ese «viejo mundo» de las palabras y las cosas, de los discursos y de las prácticas sociales: dirigirse allí, sería como promover una especie de locura, rasgar históricamente esas palabras e intentar golpear con un palo las visiones, o salir por ahí, desnudo dando tumbos entre todos y siendo presa de la burla y del pesar, siendo en suma, un loco, un miserable. Pero no hay tal, no puede haber patetismo, ni mucho menos, una nueva mascarada. La nueva tierra, la del exilio definitivo, está allí mismo en la

ascetismo endilgado a este pensador, que seguido de una carcajada emprende la ruta del tráfuga hacia un territorio sin nombre ni palabra? O de otro modo, resistir a la manera spinocista, no como oposición sino como capacidad de ser afectado de múltiples maneras para acrecentar el poder<sup>381</sup>; o, en esa misma dirección, afirmar toda forma de lucha, toda presencia, toda afección, sintiendo la proximidad de todo aquello que lo marca y que puede capturar y someter, pues, las “*afecciones de una fuerza son activas en la medida en que la fuerza se apropia de lo que se le resiste, en la medida en que se hace obedecer por fuerzas inferiores*”<sup>382</sup>. La lucha es pues contraefectuación, no como resistencia sino como potencia: desestratificarse, desterritorializarse, fugarse es la condición misma de la individuación, es la voluntad de poder que opera como *conatus* y como *pathos*, siempre que se supere el primer nivel de la síntesis pasiva, esto es, cuando la afección sea sometida a la *fagocitosis* activa del cuerpo y del pensamiento, cuando, a la manera del «teatro de la crueldad», se afirme toda discrepancia y toda violencia. Ese «teatro»,

Yo diría que ofrece un plano de composición, un plano de inmanencia: todo gana consistencia desde que pasa por esa laboriosa metamorfosis mágico-poética. A través de él lo impalpable gana volumen, lo pesado se vuelve leve, las discrepancias reciben un lugar y hay espacio para el error. No se trata por tanto meramente de encajar e incluir, sino de una transmutación procesual<sup>383</sup>.

#### 4.

La función conjunta de la serie *individuo/facultades* es el mismo *agenciamiento*, esto es, la disposición de una *manera* de vivir y de pensar, pero también de ordenar, de seleccionar y de contraefectuar. Como disposición es correlato de la *voluntad de poder*, una instancia inmanente a la vida y a los cuerpos, pero que reusa la fijación, el sedentarismo, pues su régimen concita la fuga, esta es su dirección de fuerza. En esa medida la individuación es más agenciamiento del afuera, de una semiótica que la hace hablar, sentir, pensar; la tragedia y la danza que la constituye. Esto, empero, no es un retorno a la pasividad, sino la afirmación de un devenir que no está en otro sitio que no sea el cuerpo, la tierra, el mundo mismo:

---

misma superficie donde se está en pie, y no habrá que hacer otro movimiento más que girar y dar la espalda.

<sup>381</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 90.

<sup>382</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 91.

<sup>383</sup> Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 154.

agenciamiento trágico de un régimen simultáneo a la *haceidad* del conatus como deseo mismo y no como deseo de otra cosa, pues este, “*es pura positividad. No es que vos tengas un inconsciente, tenés que producir un inconsciente [...] El inconsciente no es un teatro sino una fábrica [...] No triangula con papá-mamá, produce y conecta y corre por todas partes. El inconsciente es una sustancia a ser fabricada, a hacer circular, un espacio social y político a ser conquistado. Todo es una cuestión de deseo. Ése es el punto*”.<sup>384</sup>

Pero dicha semiótica que agencia la *haceidad*, en tanto devenir de fuerzas nómadas, de singularidades descentradas, no puede ser atrapada por la significación. Es un régimen más parecido al caos que a un ordenador lógico, más Zoé que taxonomía, una *glosolalia* que se efectúa en el acto carnal vivo; es un caos sí, pero que se reconstruye simultáneamente en la experiencia como un mundo, como un sentido. Existe entre ella, la semiótica del caos, y el mundo, un antes y un después, pero sólo como narrativa lógica, pues, como ontogénesis sólo hay sincronía entre una y otro, entre el caos y el mundo; no hay *después* en el tiempo sino en el modo, una manera spinocista de las efectuaciones;

Pues, es en el Caos donde todo comienza, y con el Caos que comienza la obra, como dice la narradora<sup>385</sup> en el inicio del espectáculo, con las palabras del Paulo Leminski<sup>386</sup>: «Caos/masa bruta e indigesta/sólo peso inerte/descoyuntada semilla de la discordia de las cosas/tierra, mar y aire/murmuran/confundidos». A lo que el otro narrador responde, con las palabras de Hesíodo: «Antes que todas las cosas fue Caos; y después Gea la de amplio seno, asiento siempre sólido de todos los Inmortales que habitan las cumbres del nevado Olimpo y él Tártaro sombrío enclavado en las profundidades de la tierra espaciosa<sup>387</sup>».<sup>388</sup>

A la complejidad de la serie de la individuación: *mundo/facultades/individuo*, subyace entonces una génesis, un agenciamiento, que constituye una extraña semiótica o régimen de signos donde se desestratifica la significación y se funda una nueva tierra. Esa es ahora la tarea, que afirme la posibilidad de, siguiendo a Foucault, de *pensar de otro modo*, y de *construir* las evidencias de esta extraña semiótica de la diferencia: la *performática*.

---

<sup>384</sup> Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 173.

<sup>385</sup> Se refiere a la narradora de la obra Ueinzz, en se estrenó, en el Teatro Tucarena de San Pablo Brasil. Pelbart, *Filosofía de la deserción*, p. 145.

<sup>386</sup> Paulo Filho Leminski, Escritor brasileiro del estado de Paraná (1944-1989).

<sup>387</sup> Referencia a la *Teogonía* de Hesíodo, en, *Trabajos y días* (Oviedo: Losada, 2006).

<sup>388</sup> Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 145.



**CAPÍTULO QUINTO:  
LA PERFORMÁTICA: SEMIÓTICA DE LA DIFERENCIA Y PLANO DE  
INMANENCIA.**

I. Performática. II. Dramatización. III. Regímenes de Signos

*Es fácil dibujar un mapa del lugar y un plano de Santa María, además de darle nombre; pero hay que poner una luz especial en cada casa de negocio, en cada zaguán y en cada esquina. Hay que darle una forma a las nubes bajas que derivan sobre el campanario de la iglesia y las azoteas con las balaustradas cremas y rosas; hay que repartir mobiliarios disgustantes, hay que aceptar lo que se odia, hay que acarrear gente de se sabe dónde, para que habiten, ensucien, conmuevan, sean felices y malgasten. Y, en el juego, tengo que darles cuerpo, necesidades de amor y dinero, ambiciones disímiles y coincidentes, una fe nunca examinada en la inmortalidad y en el merecimiento de la inmortalidad; tengo que darles capacidad de olvido, entrañas y rostros inconfundibles<sup>389</sup>*

**I. PERFORMÁTICA.**

**Fundar una Tierra.**

**1.**

Los signos descriptos por Pelbart ofrecen una claridad incomparable; extraño caso: claridad sobre lo que ha de permanecer oscuro y distinto, la topografía por donde se mueven, la geografía expresada; su “revés”; por eso son signos claros/oscuros, con un rostro asomado hacia la luz y otro sembrado en la sombra: *el hombre del micrófono rosa en Lisboa, los andariegos del desierto, la torre luminosa, Ueinz, la voz y el farol<sup>390</sup>*; además de los silbidos, de los rumores, y de los gritos de los vendedores, todos ellos signos audibles de una ciudad congesta. ¿Qué más puede captar con su micrófono<sup>391</sup> que no sea ya una tierra indómita o un extraño suelo desprendiéndose a pedazos sin agotarse nunca?

---

<sup>389</sup> Juan Carlos Onetti, *Juntacadáveres* (Barcelona: Seis Barral, 2003), 157-158, citado por Juan Gustavo Cobo Borda, *América Latina: un fracaso creativo* (Bucaramanga: Sic, 2004), 59.

<sup>390</sup> Pelbart, *Filosofía de la deserción*.

<sup>391</sup> “Un hombre deambula por las calles de Lisboa sosteniendo con la mano un enorme micrófono rosa. El objetivo alegado es completar el audio de una película sin terminar, pero el hombre parece un extraño pájaro muñido de una antena parabólica, en busca de todo cuanto sea audible –e incluso inaudible– en la tierra de Camões: el silbido del viento, el rumor del Tajo, el susurrar de los amantes”. Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 141.

Los signos de una vida, cada una de las existencias que tampoco agotan la infinitud de Zoé que se desgaja, se despoja y sin embargo no abandona su fluidez ni su consistencia necesaria. *Ciudad/zoé*, un *Uno/Todo* ilimitado en el que resuena el mundo, uno hecho de jirones y de pedazos irregulares, patchwork y *performance*. Y, “*si la existencia en todos sus momentos es toda ella misma, la ciudad Zoé es el lugar de la existencia indivisible. ¿Pero por qué entonces la ciudad? ¿Qué línea separa el dentro del fuera, el estruendo de la ruedas del aullido de los lobos?*”<sup>392</sup> Por eso no sea ya Lisboa, ni ninguna otra ciudad particular, sino, toda planicie, *campo trascendental* donde se opera toda génesis.

## 2.

Cada filósofo debe instaurar su tierra, *hecha* de trazos y *diagramas*; presupuesta pero simultánea a su instauración, a su creación. Por eso el nómada, el beduino, ya presupone su desierto, y el náufrago su mar; una *tierra/desierto/mar* que es al mismo tiempo la potencia y la voluntad del pensar. Porque, si *no* tierra, ni desierto, ni mar, ni ciudad/zoé, el único barullo sería el caos. El filósofo, al igual que Pelbart, debe trazar *el círculo del espacio sagrado*, “*quien esté adentro estará protegido, quien quede afuera perderá la fuerza*”<sup>393</sup>, pues será arrastrado hacia el país de los muertos. El círculo/tierra/desierto/mar/ciudad/Zoé, es una sección que se recorta en el caos, la amplitud y la potencia donde se cuece la vida, donde se *performa* toda existencia.

## 3.

¿Cuántas tierras hemos visitado en la travesía por el pensamiento filosófico? El logos/ciudad griega así como la sustancia/planicie spinocista, pero también, las coordenadas cartesianas, el magma nietzscheano, y la conciencia campo trascendental de Husserl. Pero al fin, una geografía de direcciones e intuiciones donde el pensamiento pueda hacer pie y donde pueda ser pensado *un mundo*. Es un problema del pensamiento sí, pero arrancado como derecho de una conciencia y de una voluntad de verdad, y acogido como potencia indomable, como inmanencia, como la superficie donde simultáneamente crece y se reproduce la vida. Y decir “superficie” y no “profundidad” o “geografía” y no “geología”, no implica una oposición de

---

<sup>392</sup> Calvino, *Las ciudades Invisibles*, 44-5.

<sup>393</sup> Pelbart. *Filosofía de la deserción*, 144.

los términos, sino descartar las apercepciones del fondo y del trasfondo; pues no se trata de ninguna manera de algún ocultamiento fundamental ni de un vacío trascendente como si “profundidad” y “altura”, y “horizonte” y “firmamento” fueran correlatos de sí mismos. Se trata más bien de una inclusión lógica, o mejor, operación *paralógica*, a partir de la cual se traza una superficie extensa en la que la profundidad se muestra como herida abierta, como afuera, estrato superpuesto como el *retrato de Dora Maar*<sup>394</sup>

Sólo sobre esta tierra es posible una *vida* de las ideas, de los gestos y de las palabras como *experientia/vox* y como *vita/eventus*, pues no puede ser habitada más que experimentando su presencia y encarnando su acontecimiento; por eso, dice Deleuze, que “*pensar y ser son una única y misma cosa*”. Y ¿cómo es ser uno con el plano sin ser quietud? El plano, para Deleuze, es “*la imagen que se da a sí mismo –el pensamiento- de lo que significa pensar*”<sup>395</sup>, es decir, simultáneamente es el ojo que se mira y el camino que se anda, que incluye como fuerza de esa relación al movimiento, y la manera como deviene interminable en los dos sentidos, entre un ir/retornar pensante y un ir/retornar pensado. Movimiento de vaivén que hace del plano tanto la *imagen del pensamiento* como la *materia del ser*.

Si se consiente que el plano, es tanto la “*materia del ser*” y la “*imagen del pensamiento*”, y por ello, condición de sentido para los conceptos que el filósofo crea, entonces debe decirse que es creación/creadora, así como expresión/expresiva; creación/expresión con respecto a sí mismo, plano *expresante*, y creador/expresor de la multiplicidad: plano *expresado*, “*y a partir de ahí lo abarca todo, absorbe el Uno-Todo, y no permite que subsista nada con respecto a lo cual podría ser inmanente*”<sup>396</sup>. Y si nada queda por fuera, entonces el plano es ya pura inmanencia, esto es, la afirmación definitiva de sí misma, como de la multiplicidad del mundo y en la que nunca se agota; multiplicidad-actualización que siempre será un (-1) con respecto al plano. ¿No es esta tierra ya suficientemente fértil para afirmar todo

---

<sup>394</sup> “*Dora Maar*” Pintura de Pablo Picasso de 1937, de la artista francesa Henriette Theodora Markovitch (1907-1997), conocida como Dora Maar.

<sup>395</sup> Deleuze-Guattari, *¿Qué es la Filosofía?*, 41.

<sup>396</sup> Deleuze-Guattari. *¿Qué es la Filosofía?*, 49.

crecimiento y toda guerra? ¿No es un espacio escénico suficientemente amplio para *dramatizar* todos los afectos, en fin, los signos de la filosofía?

#### 4.

La pregunta por la tierra es una fuerte inquietud en Nietzsche: “¿Y sabéis en definitiva qué es para mí el mundo?” Es un juego de fuerzas, dice, y al mismo tiempo, uno y múltiple, “que se crea a sí mismo, que se destruye a sí mismo” teniendo la nada como su límite<sup>397</sup>. Más allá de una discusión entre los términos, si para él el plano y el mundo son una misma enunciación de la inmanencia, o más bien, el mundo como multiplicidad y como singularidad actualizada del plano, el énfasis está dado en estos valores: la fuerza, es el Uno-Todo, y es un recorte o trazado sobre la nada. ¿En esa tierra, qué puede habitar, circular por ella, provenir de ella? Acaso no cabe la afirmación de ¿*todo*?, ¿la violencia y la combinación de todo? Sin finalidad alguna, las ideas, las palabras y los gestos saltan intempestivos como los bríos de un animal y como los truenos de un cielo turbulento.

¿Cuál es esa lógica de isla misteriosa que lanza guerras y gritos; de castillo primitivo donde aúllan los fantasmas? “*El Juego*”. Cada cosa, cada singularidad arrojada, cada idea, no es más que una *combinación posible*, entre las infinitas combinaciones posibles en el tiempo infinito del mundo<sup>398</sup>, de Uno “jugado” ya, una vez y para siempre, necesario para el azar de los encuentros que crea lo *Múltiple*.

Es por un pelo que todo llega a acontecer -dice Pelbart-, pero este “por un pelo” no es ocultado; subyace a cada gesto y lo hace vibrar. No es sólo que la seguridad del mundo se vea conmovida, sino que esta conmoción introduce en el mundo (o sólo le devela) su coeficiente de indeterminación, de juego y de azar<sup>399</sup>.

Por cuál coherencia o programa se puede interrogar al mundo, si cada cosa va y viene por ahí chocando con todo, revolcándose con todo, sin dirección ni meta, acosada más por las reglas de un *clinamen* permanente. Qué puede ser una doctrina o una teoría sino el desvarío de una mente ociosa por darle un orden y una jerarquía a una turba de ideas saturadas de silencios,

<sup>397</sup> Friedrich Nietzsche, “aforismo 1060”, *La Voluntad de Poder*. Traducido por Aníbal Froufe (Madrid: EDAF, 1969), 554.

<sup>398</sup> Nietzsche, “aforismo 1059”, *La Voluntad de Poder*, 554.

<sup>399</sup> Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 147.

de vacíos, de curvaturas y sinuosidades, de puntos oscuros y de olvidos, en fin, de todas las combinaciones y singularidades posibles que las multiplican hasta el infinito como un *rizoma*. Sin embargo, hay una unidad que atraviesa cada actualización y cada juego, un *mismo* ser desdoblado en la *diferencia*, una *repetición* terrible, insustancial e informe que como un pulso retorna en cada acción y en cada gesto, el único *acontecimiento* que recorre el suelo, la tierra firme donde aparece y desaparece todo.

### **Performance y superficie.**

#### **1.**

Fondo y superficie no se diferencian más que por una función genética que distribuye lo real entre el sentido y el valor, esto es, entre fuerzas atributivas y efectos variables atribuidos. Sentido y fuerza como gramáticas y como acciones, no del orden lingüístico ni físico, sino del orden moral, estético, político. Como fondo, no sube a la superficie para atribuirlo todo, sino que coexiste con la superficie, uno y otra se habitan mutuamente, diferenciándose, pero realizándose simultáneamente; por tanto su distribución no es dimensional, ni temporal ni extensiva, sino que se establece una correspondencia cualitativa entre ellas; como devenir, el fondo es ya superficie en tanto se efectúa y explica la singularidad, y la superficie, es ya fondo en tanto efecto que implica su fuerza y su sentido; y decir “ya”, es decir “siempre”, pues el fondo no puede dejar de desgajarse y de distribuirse, y la superficie no puede dejar de ser desgajamiento y distribución.

#### **2.**

La función genética tampoco implica, empero, una relación mecánica de causa-efecto; pues si bien, el fondo preexiste a sus actualizaciones, su acción como fuerza no determina más que la existencia formal de un efecto, más no, el tipo de efecto que debe seguirse; y es que su preexistencia no es una antelación temporal, sino la condición de sentido inagotable e infinito que alberga de una vez y para siempre a todo valor, a toda forma, a todo discurso, a toda institución. Es la misma relación que se establece para la *expresión* entre el expresar y lo expresado, o para la *creación* entre el crear y lo creado, o para el *pensamiento* entre el pensar y lo pensado: ¿no hay allí una ontología que anula todo modelo y toda causa, e incluso, toda conjugación, en tanto erige al acontecimiento como devenir constante en esa serie simultánea

del sentido y del valor? Por eso, su función genética es más a la manera de Ferlinghetti<sup>400</sup>, la de la *cuarta persona del singular*, y su forma no puede ser otra que el infinitivo mismo, *expresar, crear, pensar*.

### 3.

El sentido inagotable e infinito del fondo, no es otro que pura condición trágica, la repetición de lo mismo en cada acción, en cada palabra y en cada signo, como el presente eterno del Aíón en el presente siempre vivo de los cuerpos, de las voces y de las cosas. Pero decir «lo mismo», es advertir la *diferencia sin concepto* de la repetición, que viene a ocupar un lugar como singularidad en cada encuentro, esto es, que funda perspectivas simultáneas e infinitas, que crea mundos compositibles e incompositibles superpuestos, que arroja combinaciones múltiples con un único lanzamiento. Así, cada experiencia, cada voz y cada cuerpo, efectúan o repiten «lo mismo» como *diferencia* de modo, de valor, de intensidad y de tono, que, como actualización de superficie, *restaura, transfiere, completa y realiza* el acontecimiento en el mundo.

Lo que se experimenta aquí es un despliegue y efectuación del fondo en las singularidades nómadas de superficie, definido en términos de la serie *implicación/explicación*, y enunciado como expresión y actualización. Estos términos guardan toda una resonancia con los acabados de referir de, *restaurar, transferir, completar y realizar*, que son acciones con las que algunos autores procuran comprender el sentido del *performance*: como *el desdoblamiento de lo real en la expresión*, regularmente estética, de forma escénica, cuyo expresado, el acontecimiento, adquiere la forma de siempre presente, o de otra vez presente. Ese valor expresivo no es del orden de la representación, ni en los términos de sustitución de un ausente, ni en los términos de calco de un modelo; sino, del orden de la apropiación de un sentido y de una configuración. En esos términos, se puede afirmar que el fondo *performa* la superficie; que la superficie es un constante *performance* de valores y sentidos, y que el

---

<sup>400</sup> La alusión a este poeta norteamericano (1919) de la generación Beat, Lawrence Ferlinghetti, permite establecer una relación entre lo expresante y lo expresado. Allí, el primer movimiento, lo expresante, es, a la manera del acontecimiento deleuziano, impersonal, preindividual. Para Ferlinghetti, se trata de la poesía misma, dice “Es la voz de la cuarta persona del singular”; en *La Poesía como un arte insurgente (Poetry as Insurgent Art)* de 1953.

mismo fondo, como condición trágica, como gramática y como acción genética, opera como la semiótica de las relaciones de superficie, esto es, como *performática*.

#### 4.

No obstante, los términos asociados al *despliegue* del acontecimiento, que tiene su origen en las comprensiones del *performance*, deben ser ajustados a la condición heterogénea y divergente entre las series, de tal modo que no sean entendidos solo como reproducción o calco. Diana Taylor<sup>401</sup> denuncia la complejidad que implica la comprensión del término *performance*; no obstante acude a la forma cómo ha sido tratado e involucrado en determinadas prácticas estéticas y políticas, y por algunos autores de los dominios de las artes y de la antropología, fundamentalmente. Lo cierto es que es un término esquivo a un concepto general que sea capaz de aglutinar todo lo que de él puede seguirse, y que de otro modo, sea pertinente para configurarse dentro de la lógica de este texto, como , según lo acabado de indicar, *el desdoblamiento de lo real en la expresión*.

Cuando se acude a su uso en diferentes lenguas, francés, inglés y alemán, guarda la misma correspondencia con el español, con las voces de *rendimiento*, *actuación*, *desempeño* y *funcionamiento*. Esto es, *performance* es un sustantivo de acción. Si bien en francés y en inglés se usa el mismo término, *performance*, en el primero se extiende también al término *realización*, que sigue siendo una acción sustantivada, pero en esa lengua se usa también el término desde su raíz, *parfournir*, que indica *completar*. Ahora, en alemán, la voz llevada desde el español, traduce *Leistung*, con significación de *potencia*, *eficacia* o *producción*. Por otro lado, en latín, aparece la voz *perficientur*, que también atiende a *faciendum*: hacer; a *effectus*: efecto; y a *perficiendi*: rendimiento. Dentro de estas acepciones, queda clara la idea general de *performance* como *acción*, pero es una acción, que puede ser tanto *primera* como

---

<sup>401</sup> Diana Taylor (1955) es Profesora del Departamento de Estudios de Performance y del departamento de español y portugués de la universidad de Nueva York, y, directora y fundadora del Instituto Hemisférico de Performance y Política, que es auspiciado por las fundaciones Ford y Rockefeller. Es la autora de, *Theatre of Crisis: Drama and Politics in Latin America* (1991), *Dissapearing Acts: Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's Dirty War* (1997); *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas* (2003), entre otros. Recuperado de <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/personal/diana-taylor> El texto que aquí se utiliza es de *Estudios avanzados de performance*, escrito conjuntamente con Marcela Fuentes, y traducido por Ricardo Rubio y otros, para el Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

en el caso de potencia o producción, o que puede ser *segunda* en tanto efecto o completación. Para ampliar su comprensión y su pertinencia, es preciso cotejar tales acepciones con la forma como se articulan a un dominio práctico particular, que en términos generales puede ser del arte, la antropología o la política.

## 5.

El antropólogo y director de teatro, Richard Schechner<sup>402</sup>, comprende al performance, como una acción para la *restauración de una conducta*; considera que, “*la conducta es un elemento externo al sujeto y que se puede retrabajar, intervenir y alterar más allá de su origen en tiempo y espacio*”<sup>403</sup>, pues tiene un carácter material y se puede usar, salir y entrar de ella, manipularla, modificarla o preservarla, como si se tratara de una máscara o un vestuario. Esta acción de *restauración*, corresponde tanto al campo estético como “*a las acciones que forman parte de los performances culturales (ceremonias y rituales, entre otros)*”, y permiten que un individuo o un grupo, recreen o inventen una identidad, “*para volver a ser lo que fue, así como para “volver a ser lo que nunca fue pero desearía haber sido*”<sup>404</sup>.

Pero Schechner, no puede seguirse plenamente en la dirección del *desdoblamiento de lo real en la expresión*, cuando dice que “*los practicantes de todas estas artes, ritos y procedimientos curativos asumen que algunas conductas —secuencias organizadas de sucesos, acciones programadas, textos conocidos, movimientos pautados- existen independientemente de los actores que las realizan*”<sup>405</sup>, pues las categorías de dramatización, encuentro, y efectuación, con las que se viene desarrollando este trabajo, responden más al

---

<sup>402</sup> Richard Schechner (1934), fundador de la disciplina académica de los Estudios de Performance en la escuela de artes Tisch, de la Universidad de Nueva York. Autor de obras en las que integra la teoría del performance, el arte escénico y la antropología: “*Environmental Theater*”, “*The Future of Ritual*”, “*Performance Theory*”, “*Between Theater and Anthropology*” y “*Performance Studies: An Introduction*”, publicados a lo largo de su carrera.

<sup>403</sup> Schechner, *The End of Humanism* (1982), citado en Diana Taylor y Marcela Fuentes. *Estudios avanzados de performance*, 36.

<sup>404</sup> Taylor-Fuentes, *Estudios avanzados de performance*, 36.

<sup>405</sup> “*Debido a ello las secuencias de conducta pueden ser almacenadas, transmitidas, manipuladas y transformadas; los actores entran en contacto con ellas, las recobran, recuerdan o, incluso, las inventan y luego vuelven a comportarse según los parámetros, ya siendo absorbidos (al representar el papel, al entrar en trance) o ya coexistiendo con ellas*”. Taylor-Fuentes, *Estudios avanzados de performance*, 39.

modelo epicúreo de la *desviación*, que a un programa representativo que permita anteceder a los efectos. No obstante, el concepto más general de Schechner sobre el *performance*, como *Twice behaved-behavior*<sup>406</sup>, resulta bastante útil en tanto advierte un despliegue de la *conducta*, como “*comportamiento dos veces actuado*”, como si aquella, como *materialidad* que existe independiente de los individuos que la ejecutan<sup>407</sup>, fungiera como ese gran acontecimiento desdoblado en singularidades, que siempre difieren de la conducta “primera”, pero que no pueden ser explicadas sin ella. Ello pareciera seguirse de una de sus prácticas más conocidas, el taller de *Rasaboxes*<sup>408</sup>, o *East Coast Artists*, pues en él, solo la *casilla vacía* dota de sentido las singularidades emocionales de los individuos y los acontecimientos múltiples que se efectúan en ellos. Sin esa “caja sin marcar”, y sin ese “salto a ella”, las sensaciones no serían más que sucesiones disparatadas, sin un acontecimiento que las *performe* como experiencias ni como mundos posibles. “*Performance significa «nunca por primera vez»: significa “por segunda vez y hasta “n” número de veces*”<sup>409</sup>.

## 6.

Más que Schechner, Peggy<sup>410</sup> Phelan, está mucho más cercana a las efectuaciones múltiples del acontecimiento y a su despliegue como sentido en las perspectivas y singularidades de superficie; su tratamiento ontológico del *performance*, puede entenderse, de ese modo, en los términos del movimiento como *repetición de lo mismo como diferencia*, dice, “*La Performance ocurre durante un tiempo que no se repetirá. Puede realizarse de nuevo, pero*

---

<sup>406</sup> La referencia es del texto *Between Theatre and Anthropology* (Entre el teatro y la antropología. R. Schechner, 1985), del cual Taylor y Fuentes presentan el capítulo “*Restauración de la Conducta*”. *Estudios Avanzados de Performance*, 20.

<sup>407</sup> Taylor-Fuentes, *Estudios avanzados de performance*, 39.

<sup>408</sup> Este taller de entrenamiento y performance de Richard Schechner (2003), utiliza la técnica de las cajas de rasa, que consiste en que cuatro estudiantes comienzan su calentamiento junto a sus instructores y luego dibujan palabras e imágenes referentes a sus emociones, en ocho de las nueve “cajas” delineadas en el suelo con cinta adhesiva. La novena, y caja central, se deja en blanco porque representa el estado en que no se tiene emoción, la nada, y que permite a los estudiantes, al llegar a ella resignificar las emociones ya representadas.

<sup>409</sup> Taylor-Fuentes, *Estudios avanzados de performance*, 40.

<sup>410</sup> Peggy Phelan (1948), académico estadounidense, uno de los fundadores de Rendimiento de Estudios Internacionales. Fue presidente del Departamento de Estudios de Performance entre 1993 a y 1996 de la Universidad de Nueva York. También el autor de *Sin marcar: la política del performance* (1993), *Sexo luto* (1997) y *Arte y feminismo* (2001). Recobrado de, <http://performancelogia.blogspot.com.co/2007/05/la-ontologa-de-performance.html>

*esta repetición en sí la marca como «diferente»*<sup>411</sup>. Esto es, es siempre por primera vez, novedad, extrañeza, repetición sí, pero no sujeto a la reproducción o al calco; en cada vez, el performance es un encuentro del nivel de un lanzamiento que compone un mundo posible para un individuo, y no una generalidad para todas las veces o experiencias de otros, y ni siquiera para el mismo individuo dos veces, es siempre una primera vez. “*La vida de la Performance está en el presente –agrega-. La performance no puede guardarse, grabarse, documentarse, o de alguna forma participar en la circulación de representaciones de representaciones: una vez que lo hace, se vuelve otra cosa distinta de performance*”<sup>412</sup>.

Esta ontología de la “representación sin reproducción” que encarna el *performance*, sugiere un horizonte de la desaparición, o un estado fugaz de la expresión. La pregunta que suscita esta síntesis, es entonces, por las huellas y por las marcas “qué deja” esa efectuación en el cuerpo, en el pensamiento y en la memoria, dado que, el *performance* como acto vivo, presente, tiene la forma de un encuentro entre los agentes ya expuestos: *individuo/signo/acontecimiento*. Phelan advierte, que fijar el *performance*, por ejemplo, a través de la escritura, ya es una alteración del acontecimiento, y al intentar volver a él por ese medio, sólo se estaría *invocando las reglas del documento escrito*. Pero la pregunta lo es también, por otras formas de “fijación”, por la memoria, por ejemplo, y no sólo la memoria de una imagen, sino también háptica, o de otro tipo de sensación, pues, el “*performance implica lo real a través de la presencia de cuerpos vivientes*”. Por un lado dice Phelan que, “*El documento de una performance es entonces sólo un gatillo a la memoria, un estímulo a la memoria para que se haga presente*”<sup>413</sup>; pero no se trata, seguramente, del soporte material o empírico de la fijación, pues cualquiera que sea, no es posible volver al acontecimiento, pero, por otro lado, sí es posible volver a sentir o a pensar nuevamente como una primera vez, es decir, se funda un nuevo encuentro, se repite como una primera vez el *performance*. Por eso, cada primera vez del *performance* es un acto vivo, pero también de desaparición y de una suerte de *olvido*; pero la repetición de lo mismo como diferencia, en lugar de

---

<sup>411</sup> Phelan, “*Ontología del performance: representación sin reproducción*” (2003), citada también en Taylor y Fuentes en *Estudios avanzados de performance*, 91-122.

<sup>412</sup> Phelan, *Ontología del performance* (2003).

<sup>413</sup> Phelan, *Ontología del performance*.

reproducir, crea un nuevo estado, una nueva marca, una nueva vez o lanzamiento; “*el efecto posterior de la desaparición -concluye Phelan- es la experiencia de la subjetividad misma*”. Y, ¿no es este efecto, siempre un pasado que es ya futuro, que sentencia el devenir de la individuación, que la atraviesa, y afirma el acontecimiento como contra-efectuación? Por eso, como señala Deleuze, hay que,

Oponer la repetición no sólo a las generalidades del hábito, sino también a las particularidades de la memoria [...] la repetición formulada como la doble condena del hábito y de la memoria. Por este camino la repetición es el pensamiento del porvenir: se opone a la categoría misma de reminiscencia y a la categoría moderna de *habitus*. Es en la repetición, es por la repetición, que el Olvido se convierte en una potencia positiva y el inconsciente, en un inconsciente superior positivo (por ejemplo, el olvido como fuerza es parte integrante de la experiencia vivida del eterno retorno). Todo se resume en la potencia<sup>414</sup>.

## 7.

Pelbart y Ondina<sup>415</sup> se preguntan: ¿hemos *hecho un performance*? La lista de objetos dispuestos-situaciones creadas-palabras enunciadas; quién puede decir si es o no un *performance*, y no otra cosa, ¿pero qué?: *un cartel luminoso titilando tipo cabaret, La Borde, una larga mesa y una silla, un monitor con la imagen de Deleuze, paja, maíz, y once chanchitos vivos, un trencito de juguete. El público [...] sentado en un banco lateral, en paralelo a la mesa.* Y todas estas cosas, bien pueden ser útiles para estimular la imaginación, pues hasta un niño podría tomarlas y “armar” con ellas una historia o un nuevo “*performance*”, más allá de las referencias específicas que sugiere *La Borde*, que puede ser un lugar cualquiera, y el *rostro de Deleuze* que puede ser el rostro de un hombre cualquiera. Pero hay una situación que subyace a todo eso no como una profundidad de donde procede, sino como una relación que lo conecta, esto es, un acontecimiento que lo atraviesa todo:

---

<sup>414</sup> « Opposer la répétition non seulement aux généralités de l’habitude, mais aux particularités de mémoire [...] la répétition posée comme la double condamnation de l’habitude et de la mémoire. C’est par là que la répétition est la pensée de l’avenir : elle s’oppose à la catégorie antique de la reminiscence, et à la catégorie moderne de *l’habitus*. C’est dans la répétition, c’est par la répétition que l’Oubli devient une puissance positive, et l’inconscient, un inconscient supérieur positif (par exemple l’oubli comme force fait partie intégrante de l’expérience vécue de l’éternel retour). Tout se résume dans la *puissance* ». Deleuze, *Différence et Répétition*, 15. Versión en español, 30.

<sup>415</sup> Ondina de Castillo, bailarina y actriz brasileña, perteneciente a la compañía artística Anthunes Filo de San Pablo, acompañó a Pelbart para el montaje del *performance filosófico* sobre el Anti-Edipo de Deleuze para el Festival Internacional de Teatro “*No-Lugar*” de 2001. Pelbart, *Filosofía de la deserción*, 167.

Acompañado por el Concierto en memoria de un ángel de Berg [...], un performer está en la cabecera de la mesa, con la cabeza apoyada sobre ésta, como si durmiese, detrás del monitor. Mientras tanto, alguien de espaldas, de pie, vestido de negro, con hilos y electrodos y adhesivos y dibujos en el rostro y el cuerpo, como antenas injertadas en un cuerpo lacerado, va haciendo pequeñas evoluciones: retira el monitor de la mesa y lo coloca al fondo, baja el volumen de la música, retira de un gancho un sombrero parecido al que Deleuze usaba, y lo posa junto al hombre, que permanece con la cabeza apoyada en la mesa. Este último despierta y mientras da un largo y lánguido soliloquio con tono de muerto-vivo, dirigiéndose inicialmente a alguien que no ve, a los locos que él presiente en la sala [...] y a los chanchos que deambulan entre las piernas, es visitado por personajes conceptuales [...] Simultáneamente, la bailarina va encarnando los personajes conceptuales, en paralelo con el texto, con evoluciones sobre la mesa, en el suelo, acoplada a los chanchitos y a los espectadores<sup>416</sup>.

En la intención de Pelbart, el acontecimiento que atraviesa y conecta la dispersión es el Anti-Edipo, y de allí, toma los objetos, las situaciones y las palabras de su re-presentación. Pero todo ello no es más que un accidente: Deleuze, Guattari, los libros que escribieron, *La Borde*, el psicoanálisis, Schreber; podría tratarse de otros objetos y de otros nombres, de otras teorías, e inclusive de ningún nombre en especial, y en lugar de doctrinas podría tratarse tan solo de rumores, de gagueos o de silencios. Porque *Performance* conecta cualquier simultaneidad, distribuye toda divergencia y una vez más, cada vez, es *un lanzamiento de dados* en el espacio y en el tiempo, una nueva serie de un *único lanzamiento*.

Las palabras del *performer* de Pelbart aluden entonces a un acontecimiento superior allende los accidentes: *la voz del esquizofrénico que habita el pensamiento: performance* como creación, afección y juego incesante entre ideas, sonidos, colores, imágenes; *performance* diversidad de cuerpos dispersos que se acoplan y devienen unos en otros, no obstante divergentes:

Yo soy Apis, soy un egipcio, un indio piel roja, un negro, un chino, un japonés, un extranjero, un desconocido, yo soy el pájaro del mar y el que sobrevuela tierra firme [...] Yo soy la carta, la pluma y el papel [...] me vuelvo Dios, me vuelvo mujer, yo era Juana de Arco y soy Heliogábalo, y el gran Mongol, un chino, un piel roja, un Templario, yo fui mi padre y fui mi hijo. Y todos los criminales [...]<sup>417</sup>.

---

<sup>416</sup> Pelbart, *Filosofía de la Deserción*, 168.

<sup>417</sup> Pelbart, *Filosofía de la Deserción*, 174.

*Performance* como repetición de lo Mismo en la diferencia. ¡Qué extraña semiótica es esa!: esquizofrenia, juego, divergencia, diferencia; lo que atribuye al *performance* de una vida, de todos modos trágica.

## 8.

Hay algo también de ello en el *performance* que describe Diana Taylor en, *El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política*<sup>418</sup>.

un grupo de madres de edad madura usando pañuelos blancos y sosteniendo o vistiendo fotografías de sus hijos perdidos, caminando lentamente... la representación... resalta los elementos rituales de esta re-iterativa manifestación... el luto (lamento, duelo) y la protesta (resistencia, denuncia) [...] Usan sus cuerpos en un movimiento metódico y lento, para demostrar su acusación de no-violencia. A través de su cuerpo, logran hacer visible la ausencia/presencia de todos aquellos que habían desaparecido sin dejar rastro, sin dejar un cuerpo. Han convertido sus cuerpos en archivos 'vivos', así preservando y exhibiendo las imágenes que habían sido el blanco de la supresión militar. Usando las imágenes, como una segunda piel, crearon una estrategia 'epidérmica,' una que incorpora el parentesco quebrantado por la violencia criminal. Portándolos (como posters) o vistiéndolos (como prendas), resaltan la relación filial que los militares trataron de aniquilar.

¿Se precisa decir “*Plaza de Mayo*” para encarnar el acontecimiento que circula por el *performance* de las madres? Para los argentinos en particular, sí, y seguramente como memoria histórica del pueblo latinoamericano y de los defensores de los DDHH en todos los pueblos del planeta; pues, como lo indica la misma Taylor,

[El] *Performance* se apoya siempre en un contexto específico para su significado y funciona como un sistema histórico y culturalmente codificado. Las imágenes articuladas adquieren su sentido sólo en un contexto cultural y discursivo específico. Actúan en la transmisión de una memoria social, extrayendo o transformando imágenes culturales comunes de un 'archivo' colectivo<sup>419</sup>.

Pero es precisamente esta circulación la que hace del acontecimiento del *desaparecer/morir/matar/resistir*, una singularidad que se universaliza. También *Tian'anmen*, *primavera de Praga*, *Madres de la Candelaria* y *Auswitch* son sus actualizaciones, cada caso un “otra vez”, un “nuevamente” y una *repetición terrible* que las efectúa y las conecta. No se trata, empero, de una memoria colectiva escarbada en el pasado

---

<sup>418</sup> Diana Taylor, *El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política*. publicado en: *Hemispheric Institute of Performance and Politics*. <http://hemi.ps.tsoa.nyu.edu> (Consultado 23 de abril de 2013).

<sup>419</sup> Taylor. *El espectáculo de la memoria*.

para su gobierno en el presente. Se trata más bien de una desgarradura que ha lanzado siempre su grito y su barbarie hacia el porvenir, más el acontecimiento conquistado por *Edward Munch*, una expresión que circula impasible por todos los tiempos con la voz estruendosa del Aión, para “*Crear, y de ese modo resistir, resistir a la muerte, a la servidumbre, a la vergüenza, a lo intolerable, al presente*”<sup>420</sup>.

## 9.

¿*Performance* es, el suelo de Lisboa y el círculo de Pelbart; la novena caja de Schechner, la memoria de Taylor o el tiempo presente de Phelan? Todo en ello es teatralidad, puesta en escena, y, ¿es ya suficiente como la tierra pretendida del filósofo? Aún no hay tierra; hasta ahora, sólo barullo, retazos e imágenes de sueño, una danza de fantasmas. Tampoco queda resuelta del todo la serie completa de *fondo/superficie*, en los tres momentos en que fue expresada más arriba: «el fondo *performa* la superficie; la superficie es un constante *performance* de valores y sentidos, y el mismo fondo, como condición trágica, como gramática y como acción genética, opera como la semiótica de las relaciones de superficie, esto es, como *performática*». Hasta ahora, sólo se ha establecido un acercamiento al *performance* como *acción* y como efecto de superficie, y su resonancia con la efectuación y la actualización. Pero se trata de fundar una tierra, una en la que el *performance* sea posible, su expresión; por eso más que fundar se trate de descubrir ese “nuevo” continente que es desde siempre antiguo, que ha estado allí agazapado como una fuerza explicativa no pensada todavía. Por el momento *performance* como camino a, como composición de signos que implican esa extraña geografía. Por el momento “esta tierra aún es plana”; aún no aparece el “nuevo mundo”.

Pero la serie ya está abierta, ya presupone su *tramoya*, un espacio escénico donde tiene lugar el desdoblamiento de una repetición incisiva: no la de un libreto aprendido; sino de la potencia misma que otorga sentido y valor al acto, un régimen de relaciones de fuerza y de distribución de efectos, que hace del *pensar* una auténtica dramatización del acontecimiento. Foucault anota:

---

<sup>420</sup> Pelbart, *Filosofía de la Deserción*, 175.

Pensar se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación sobre un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de los dados. Y cuando el azar, el teatro y la perversión entran en resonancia, cuando el azar quiere que entre los tres haya esta resonancia, entonces el pensamiento es un trance; y entonces vale la pena pensar<sup>421</sup>.

Por eso *performance* no es un suelo, apenas es su vaho y sus desprendimientos; es lo que sucede en un espacio/tiempo determinado, pero no es el “ser de lo que sucede”, no es el acontecimiento. De la misma manera el *mundo* y el *pensamiento*: *performance* que aparece y desaparece: ideas/cuerpos/voces/sonidos dislocados de principio; y sin embargo, *algo* le otorga relación y sentido, algo tan exterior a él y a sus términos, que carecen de alma y de esencia, y al mismo tiempo, tan interior como una fuerza que los mueve y les asigna un color, un tono, una forma, un rol: los performa. Tramoya y tramoyista, sin duda, una *performática* siniestra que crea y gobierna el espacio escénico, produce los flujos de la locura y el trance intempestivo de los sentidos. *Performática*, máquina abstracta que otorga *relación* y *sentido* –*Ueinzz-*, máquina que *performa* en la manera comprendida por *Peggy Phelan*, como *perturbación*.

## 10.

En el habla, el decir performativo tampoco puede ser reproducido o repetido, tal como opera el orden ontológico del *performance* de Phelan; pues, un decir de esta naturaleza es una promesa que lleva implícita su simultáneo cumplimiento, esto es, su referencia siempre es un *presente vivo*, como cuando se afirma: “yo actúo”, “yo danzo”. La cuestión aquí, de la “representación sin reproducción” es que la afirmación performativa es autorreferencial y citacional, es decir, cobra sentido en el momento y para el sujeto que la enuncia; de tal modo que alguien más podrá decir después: “yo actúo”, “yo danzo”; pero ya no será una repetición, sino una “primera vez para otro”, o “una nueva vez en otro”, pues, una afirmación performativa es ante todo una acción individual e histórica<sup>422</sup>, que involucra tanto el acto del habla, como el de la escritura, como lo advierte Derrida, *el ahora de la escritura en el tiempo*

---

<sup>421</sup> Foucault. *Theatrum Philosophicum*, 34.

<sup>422</sup> La alusión es referida al libro de Emile Benveniste, *Problemas de la lingüística general I*, (México: Siglo XXI editores. 1999).

*presente*, y como señala también Austin, *la emisión del enunciado implica la realización de una acción*.

Pero más allá de la simultaneidad entre declaración y acción, o, entre promesa y cumplimiento, el acto lingüístico desde el evento puramente del habla lleva implícito el germen del engaño, en él, la performatividad está presa de un orden estrictamente enunciativo, y sobre ese orden reposa la constatación de un tercero, pero propiamente no hay acción, sólo declaración de la acción. Este riesgo de engaño tiene su causa en el agente de la enunciación. Alguien puede declarar “yo danzo”, y el cumplimiento de la acción bien puede darse porque efectivamente está danzando, o porque precisa la declaración constativa de alguien más “él está danzando” o “él danza ahora”. Pero sin esa constatación de la acción, y no solamente de la declaración lingüística, como cuando un escolar selecciona las frases performativas de un texto, el agente de la enunciación puede declarar “yo danzo”, mientras está recostado en su sillón ojeando una revista. Por ello, el acto lingüístico siempre será insuficiente para la efectuación del acontecimiento o el cumplimiento de una acción, pues de lo que se trata no es del agente que enuncia, como decir, “yo pienso”; sino de la acción misma que es ineludible para el sujeto mismo aún sin declararlo: “estoy pensando”, “pensar”. “El acontecimiento abate lo constativo y lo performativo”<sup>423</sup> indica Derrida, entonces, que el *yo pienso*, si bien pretende implicar al acontecimiento, lo detiene, lo paraliza en la alocución, como si fuera posible tomar una fotografía al *presente vivo*. En tanto, el “yo pienso” como acto vivo, es, tan sólo, un punto del transcurrir de la experiencia infinita del *pensar*, de un pensar desde siempre y desde antes, de un pensar para siempre y para el porvenir, en la que toda alocución performativa se diluye, se vuelve exigua. Por tanto, la performatividad no pasa por el decir, sino por la experiencia que no precisa la alocución.

A decir de Derrida, la expresión performativa es un “*decir haciendo*” lo que se dice; pero, lo que «se dice» no es el acontecimiento, sólo se dice de una acción, de un hecho, que finalmente no está más que en *esa* manifestación. Ahora, tampoco se trata del decir inmediatamente, mostrando, como lo hacen los medios o las “máquinas informativas”, pues

---

<sup>423</sup> Jaques Derrida, “Cierta posibilidad de decir el acontecimiento”, en, *Decir el acontecimiento ¿es posible?*, 101.

este decir “hace el acontecimiento”, lo desvincula de sí mismo, de su propia génesis, y lo transfiere a la invención, al interés, a la interpretación. Es una forma constativa disfrazada de performativa, *una* fraudulenta retórica;

Una interpretación hace lo que ella dice: mientras que pretende simplemente enunciar, mostrar y dar a conocer; de hecho ella produce, es ya en cierto modo performativa. De manera naturalmente no dicha, no confesada, no declarada, se hace pasar un decir del acontecimiento, un decir que hace el acontecimiento por un decir del acontecimiento [...] Un hacer el acontecimiento sustituye clandestinamente a un decir el acontecimiento<sup>424</sup>.

¿Cómo «decir el acontecimiento», entonces, de tal modo que no quede escindido por la temporalidad del decir? y, ¿cómo «decirlo», simultáneamente, como «efectuarlo», como repetición siempre de una diferencia, como presente vivo y sin embargo universal? “*Conviene recordar que un acontecimiento supone la sorpresa, la exposición, lo inanticipable*<sup>425</sup> [y] *Uno de los rasgos del acontecimiento es no sólo que viene como aquello que es imprevisible, lo que viene a desgarrar el curso ordinario de la historia, sino también que es absolutamente singular*”<sup>426</sup>. Pero si de lo que se trata es de «decir el acontecimiento», de la manera como lo «dice» el *performance*, esto es, como «el desdoblamiento de lo real en la expresión» y como «repetición de lo mismo como diferencia y como novedad», entonces el «decir» ya no sería un acto propiamente del habla, sino su afirmación misma como *Expresión*<sup>427</sup> y como *Acción*. En primer lugar, una *Expresión* que pliegue el antes, el durante y el después del acontecimiento, es decir, el de un siempre cumpliéndose y siendo desplegado en todo decir, todo pensar, todo sentir, y en todo actuar. Como un antes de la cuestión misma, de la que se trate, de un «decir», por ejemplo, un antes no lógico ni cronológico, sino como una aquiescencia, un «sí», una afirmación no cuestionante, un decidido *exergo*<sup>428</sup> que

<sup>424</sup> Derrida, “*Cierta posibilidad de decir el acontecimiento*”, 89-90.

<sup>425</sup> Derrida, “*Cierta posibilidad de decir el acontecimiento*”, 81.

<sup>426</sup> Derrida, “*Cierta posibilidad de decir el acontecimiento*”, 87.

<sup>427</sup> “*Expresión*” en el sentido que le asigna Deleuze al concepto spinocista, es decir, no como manifestación, sino como el despliegue de la unidad en la diversidad; dice: “Sea como sea, la idea de expresión todas las dificultades que conciernen la unidad de la sustancia y la diversidad de los atributos”. Deleuze. Spinoza y el problema de la expresión, 9.

<sup>428</sup> La expresión la utiliza Gad Sussana en *Del acontecimiento desde la noche*. Con ella asume la significación del “*afuera antes de la obra*”, para referirse al decir-antes del decir, o punto de emergencia de la frase, que la posibilita afirmándola y la recorre. “Se sabe de dónde viene, se da testimonio de ello desde el interior, ella está ahí, la frase, presente y habiendo apelado con su

antecede, habita y recorre la cuestión misma, que atraviesa a toda acción y a todo decir, desde su génesis hasta su muerte, sin que el declarante o el actuante, incluso, lo adviertan o lo presientan; como si hubiera “*en el corazón de la cuestión un cierto «sí», un «sí» a, un «sí» al otro que quizás no se halle sin relación con un «sí» al acontecimiento, es decir, un «sí» a lo que viene, al dejar venir*”<sup>429</sup>. Pero ese «sí», ese *exergo*, no es tampoco lo que se dice en la cuestión, ni constativo ni performativo, es aquello por lo que la cuestión y el decir son posibles, es la *Expresión* misma, por eso no puede decirse de ese «sí» como algo que sucede, sino como algo que despliega, que desdobra, que *performa*.

En segundo lugar, la *Acción*, pues el *performance* no es un acto locutorio, ni una promesa, sino la *Expresión*, en un presente vivo, de lo que no puede ser expresado más que con declinaciones, fragmentos, desgarramientos, discontinuidades; de aquello que aunque inenarrable e inesperado, se efectúa y se performa en lo narrable y en lo ocurrido. Por tanto, si se tratase, también, del acto del habla, este no consiste en “*hacer saber, en contar algo, en relatar, en describir, en constatar, sino en hacer ocurrir mediante la palabra*”<sup>430</sup>; sería, en el campo puramente de la *Acción*, de hacer ocurrir algo, de provocar un efecto sin más *causa* que la afirmación de ese afuera antes de la obra, de un impersonal o cuarta persona del singular, de ese imposible para la representación. «Decir el acontecimiento» está en el plano de una pura experiencia transformadora, como en los casos de la Confesión<sup>431</sup>, o del Don, expuestos por Derrida, “*es preciso que el don no aparezca como tal para que tenga lugar*”, apunta este autor, para que sea posible jamás se podrá saber dónde, cuándo y con quién, tuvo

---

presencia, el *exergo*, el comienzo antes de ella, antes de su propio comienzo; en cuanto a él, en posición de repliegue, pero también de apertura, es su función, el *exergo* está ahí, constituido, constitutivo, arquitectura incontestable”. Nota de pie del texto N° 1: “Breve poética del acontecimiento: el *exergo*”. En “Decir el acontecimiento, ¿es posible? Derrida, Sussana, Nouss, 17. En el mismo sentido del *exergo* puede seguirse a Derrida en su artículo citado cuando afirma: “Hay un «sí» silencioso o indecible que debe oírse en toda frase. Una frase comienza por decir «sí»”, 84.

<sup>429</sup> Derrida, “*Cierta posibilidad de decir el acontecimiento*”, 84.

<sup>430</sup> Derrida, “*Cierta posibilidad de decir el acontecimiento*”, 90

<sup>431</sup> “*No llega a ser una confesión más que cuando, más allá de la operación que consiste en hacer saber, confieso que soy culpable [...] En la confesión hay algo distinto al hacer saber, al decir constativo o cognitivo del acontecimiento. Hay una transformación de mi relación con el otro, donde me presento como culpable y digo: «soy culpable, no solamente te hago saber esto, sino que declaro que soy culpable de ello»*” Derrida<sup>90</sup>.

lugar; en términos del saber y del esperar, es un *imposible*. “*El don es imposible, no puede ser posible sino como imposible. No hay acontecimiento que tenga mayor carácter de acontecimiento que un don que rompe el intercambio, el curso de la historia, el círculo de la economía. No hay posibilidad de don que no se presente como no presentándose, es lo imposible mismo*”<sup>432</sup>.

¿Cuál es la forma entonces, de *eso* cuya única expresión es el sí, la afirmación constante de una acción trascendental y simultáneamente inmanente a todo lo dicho, a todo lo ocurrido y a todo lo pensado? ¿Cuál es la estructura de ese régimen o de esa semiótica que performa toda experiencia y toda conciencia?

El secreto pertenece a la estructura del acontecimiento. No es secreto en el sentido de lo privado, de lo clandestino o de lo escondido, sino el secreto como lo que no aparece. Más allá de todas las verificaciones, de todos los discursos de la verdad o del saber, el síntoma es una significación del acontecimiento que nadie domina, que ninguna conciencia, que ningún sujeto consciente puede apropiarse o dominar. Ni bajo la forma del constativo teórico o judicativo ni bajo la forma de la producción performativa<sup>433</sup>.

Sólo hay performatividad, pues, en la acción misma, que incluye su realización bajo la forma serial de una singularidad irrepetible, presente vivo de la acción que nace y muere en la ontología de la desaparición: *danzo, hablo, pienso, escribo*; y como universalidad que se repite como diferencia en ese retorno constante del tiempo infinito: *danzar, hablar, pensar, escribir*, del gran inasible para la experiencia, del gran imposible para lo posible. Es la misma serie *performance/perfórmica*, cuyos signos son los actos mismos; los gestos, las palabras, las miradas, los gritos, toda discontinuidad donde se afirma un cumplimiento del acontecimiento por los signos que lo realizan en acto, sin más gramática que el devenir, sin más semiótica que la génesis de la multiplicidad, sin más orden que el presente vivo. El *performance* se constata así mismo constatando al tiempo la *perfórmica* de la que deviene, como acción o experiencia pura.

---

<sup>432</sup> Derrida, “*Cierta posibilidad de decir el acontecimiento*”, 92.

<sup>433</sup> Derrida, “*Cierta posibilidad de decir el acontecimiento*”, 102.

## Performática y Filosofía.

### 1.

Suponer un fondo o una tramoya para el *performance* incita el riesgo de una forma trascendente que funja como modelo, y en un caso extremo, un performador, que funja como arquitecto o demiurgo de la actualización. Pero ese riesgo se ha conjurado desde el principio: toda actualización surge de una *différen(t/c)iation* con respecto a su campo genético, es decir, es más una efracción del orden de la desviación, que una copia o pretensión de semejanza; cada efecto, teje una nueva identidad. De otro modo, el único distribuidor de sentido en las actualizaciones, es el acontecimiento: la transformación incorporal que se afirma en el mundo como devenir, tanto en la fugacidad de las cosas y de las proposiciones, como en la duración constante de su génesis. En esos términos, el despliegue del acontecimiento carece de un punto de partida, de un centro con movimiento centrífugo que calca su inercia en el movimiento liberado. Su desdoblamiento constante es ante todo un movimiento y efectuación de superficie, simultáneamente al menos en dos direcciones, aunque siempre pueden ser mucho más, como las huellas de los nómadas en la estepa. Por tanto, el fondo que *performa*, la tierra pretendida, es más el correlato silencioso de la superficie *performada*, bulliciosa, múltiple, profusa; *declinada*. Tal es el señalamiento de Foucault a esta mirada deleuziana:

no hay corazón, no hay corazón, sino un problema, es decir, una distribución de puntos relevantes; ningún centro, pero siempre descentramientos, series con, de una a otra, la claudicación de una presencia y una ausencia —de un exceso y un defecto. Hay que abandonar el círculo, mal principio de retorno, abandonar la organización esférica del todo: es por la derecha que todo vuelve, la línea derecha y laberíntica. Fibrillas y bifurcación<sup>434</sup>.

Un tratamiento de ese modo, convierte la actualización, ya como simulacro, ya como “apariencia”, en el límite mismo de lo real, en lo único real posible, y la libera de una antelación ontológica en la idea, sin dejar de arraigarla, de manera divergente, en el campo genético y simultáneo que la produce; tal es la forma serial del pensar/pensamiento, y en este lugar, del fondo/superficie, y del performar/performance; se trata de “*abrir la puerta, a derecha o a izquierda [de] instaurar otra serie desatada y divergente; es constituir, merced a ese pequeño salto lateral, un paraplatonismo descoronado*”<sup>435</sup>. Con esta concepción

---

<sup>434</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 3.

<sup>435</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 6.

“espacial” de la serie en la superficie, y ese valor sin jerarquía del simulacro, se desvanece toda idea primera y toda esencia, al mismo tiempo que toda relación de parentesco entre las cosas y las cosas, las ideas y las ideas, y en su lugar, se despliega el acontecimiento en el mundo, y se funda la *verdad* de la apariencia. Así aparece con toda la fuerza en el programa deleuziano de la inversión del platonismo.

Para invertir el platonismo sería inútil, pues, restituir los derechos de la apariencia, devolverle solidez y sentido; sería inútil acercarle formas esenciales que le proporcionen como vértebra el concepto; no animemos a la tímida a que se mantenga erguida. No tratemos, tampoco, de recobrar el gran gesto solemne que estableció de una vez por todas la Idea inaccesible. Abramos más bien la puerta a todos estos astutos que simulan y chismean en la puerta. Y entonces, sumergiendo la apariencia, rompiendo sus noviazgos con la esencia, entrará el acontecimiento; expulsando la pesadez de la materia, entrará lo incorpóreo; rompiendo el círculo que imita la eternidad, la insistencia intemporal; purificándose de todas las mezclas con la pureza, la singularidad impenetrable; ayudando a la falsedad de la falsa apariencia, la apariencia misma del simulacro<sup>436</sup>.

## 2.

*Restituir* el acontecimiento en el mundo, tan cercano a los términos del *performance* de, *expresar*, *producir*, *realizar*, y de otro modo, del *afirmar* y del *dramatizar* de Deleuze; ese es el efecto abierto del pensamiento como *performance*: Esperar que *algo* ocurra, algo, que a pesar de la espera, siempre ocurre y ocurrirá, incluso, como un impensado, como un inesperado; para desbordar los límites cerrados del círculo y para superar el dogma y el despotismo del hecho, del objeto y del tiempo, propios de las «tres filosofías» señaladas por Deleuze: del neopositivismo, de la fenomenología y de la filosofía de la historia, las cuales, «pierden el acontecimiento»:

La primera, bajo el pretexto de que no se puede decir nada, de lo que está «fuera» del mundo, rechaza la pura superficie del acontecimiento, y quiere encerrarlo a la fuerza —como un referente— en la plenitud esférica del mundo. La segunda, con el pretexto de que sólo hay significación para la conciencia, coloca el acontecimiento fuera y delante, o dentro y después, situándolo siempre en relación con el círculo del yo. La tercera, con el pretexto de que sólo hay acontecimiento en el tiempo, lo dibuja en su identidad y lo somete a un orden bien centrado. El mundo, el yo y Dios, esfera, círculo, centro: triple condición para no poder pensar el acontecimiento<sup>437</sup>.

---

<sup>436</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 6.

<sup>437</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 16.

En aras de esa restitución, propone: “*Una metafísica del acontecimiento incorporal (irreductible, pues, a una física del mundo), una lógica del sentido neutro (en vez de una fenomenología de las significaciones y del sujeto), un pensamiento del presente infinitivo (y no el relevo del futuro conceptual en la esencia del pasado)*”<sup>438</sup>. Con ello, en últimas, lo que se afirma, es la existencia plena del acontecimiento y de su singularidad expresada como simulacro y fantasma. En la línea de Klossowski, afirma un mundo dramatizado en el efecto de superficie, como un *performance*, que evidencia tanto la ausencia de un modelo, y en ese sentido, la imitación como condición. En otras palabras, aunque el acontecimiento se afirma como el único performador de las singularidades y de las relaciones de superficie, no opera como imagen ni como original, sino, como la diferencia expresada. Por eso, los signos de un *performance*: movimientos, trazos, gestos, miradas, voces, no son más que rostros de la repetición, “*máscaras siempre singulares que no recubren nada, simulacros sin disimulación, oropeles dispares sobre ninguna desnudez, pura diferencia*”<sup>439</sup>. Resultaría inútil, entonces, preguntarse por el ser del *performance* que no sea la afirmación de sí mismo en acto, no sujeto a la interpretación, ni a una reescritura dramática. Detrás, antes, o debajo de él, no hay nada oculto que no sea la insistencia de lo mismo mutado en un singular universal. En el acto mismo del arte, o del pensamiento, las formas y las ideas no ocultan un misterio, sino, la tragedia de ser portadoras del sentido que al tiempo que las crea las destruye, sin conseguir agotar el acontecimiento expresado, el infinitivo cruel de vivir, de morir, de padecer, de pensar y de ser. “*El fantasma como juego del acontecimiento [“pensar el fantasma fuera de todo modelo y en el juego de las superficies”] se dice como la universal singularidad: morir, batirse, vencer, ser vencido*”, agrega Foucault<sup>440</sup>. Por eso acude, a esa manía epicúrea por los incorporales, como ya Deleuze ha acudido a la ciencia de los efectos de Lucrecio. Continúa Foucault:

En cualquier caso, es inútil ir a buscar detrás del fantasma una verdad más cierta que él mismo y que sería como el signo confuso (inútil es, pues, el «sintomatologizarlo»); inútil es también anudarlo según figuras estables y constituir núcleos sólidos de convergencia a los que podríamos aportar, como a objetos idénticos a sí mismos, todos estos ángulos, destellos,

---

<sup>438</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 16.

<sup>439</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 17.

<sup>440</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 17.

películas, vapores (nada de «fenomenologización»). Es necesario dejarlos desarrollarse en el límite de los cuerpos: contra ellos, porque allí se pegan y se proyectan, pero también porque los tocan, los cortan, los seccionan, los particularizan, y multiplican las superficies; fuera de ellos también, ya que juegan entre sí, siguiendo leyes de vecindad, de torsión, de distancia variable que no conocen en absoluto. Los fantasmas no prolongan los organismos en lo imaginario; topologizan la materialidad del cuerpo. Es preciso, pues, liberarlos del dilema verdadero–falso, ser–no ser (que no es más que la diferencia simulacro–copia reflejada una vez por todas), y dejarlas que realicen sus danzas, que hagan sus mimos, como «extra–seres»<sup>441</sup>.

### 3.

Esta filosofía del fantasma y del simulacro, está bien detallada en *Theatrum Philosophicum*, y en los apéndices de *Lógica del sentido*; pero su tratamiento metodológico, encuentra en el modelo genealógico de la *Dramatización*<sup>442</sup>, un desarrollo más concienzudo. La importancia de esas ideas, es el aporte que significa para la construcción de un plano o imagen de pensamiento, que, como se ha visto, recurre a una de las formas de la teatralización, considerando específicamente al *performance* como efecto de superficie, esto es, como mundo efectuado en signos, y cuya génesis, relación, sentido y distribución, no puede ser pensado más que en su propio régimen, en su propia semiótica; de ahí que su doble, esto es, su constituyente como serie y como *fondo*, sea una suerte de *performática*; esta es la tierra, el suelo del pensamiento y de la experiencia; que está en el nivel análogo de una *fantasmática* como la tierra del fantasma, y correspondientemente, constituye ese territorio que rehúye la representación, y que no obstante, atribuye y da sentido a toda imagen, a toda idea, a toda relación. En otras palabras, la *performática* es lo expresado en el *performance* como expresión, como composición y combinación de signos, que, independiente de su orden, de sus efectos, de sus variables de relación, y de sus series constituidas, siempre compone un *performance*, con las cualidades atribuidas sobre todo por Phelan, de presente vivo, fugaz, inasible para un nuevo uso. Pero también, en la forma que Pelbart lo construye, no tanto en la lógica de la desaparición, como en la atribución de identidades variables a través de un objeto circulante y extraño como un sombrero de copa, así como en la creación de mundos posibles inenarrables para el reconocimiento, como *Ueinz*.

---

<sup>441</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 8.

<sup>442</sup> Deleuze, “El método de la dramatización” en *La Isla Desierta y Otros Textos: Textos y entrevistas (1953-1974)*, 127.

Entonces se trata de ello, de expresar fugacidades y de componer mundos, uno nuevo cada vez; creación y composición que despliega la repetición de una misma tierra, de un mismo ser o pensar: las obras de arte, las teorías científicas y las representaciones escénicas; las ideas filosóficas ordenadas en capítulos y en series escolares, las composiciones musicales, las palabras y las cosas, en fin, todo ese mundo sensible e inteligible allí dispuesto, ordenado según la lógica de una perspectiva, o difuso para una composibilidad ajena; ¿qué puede ser todo ello, más que nacimientos y muertes sucesivas, destituciones y restituciones de sentidos, puesta en escena de las sucesiones y de las finitudes, identidades múltiples, danzas de mimos y sonrisas de Cheshire? total, puro efecto de superficie, *performance*, el único acceso y el más profundo a la existencia y al sentido; encuentros en medio de todo y en medio de la nada, colisión constante de efectos, signos, sólo signos, cuya única semiótica es la fantasmática, una terrible performática cuyo gran acontecimiento es vivir, morir, sentir, pensar, padecer:

La forma de la repetición en el eterno retorno es la forma brutal de lo inmediato, de lo universal y de lo singular reunidos, que destrona toda ley general, disuelve las mediaciones, hace perecer los particulares sometidos a la ley<sup>443</sup>.

## II. DRAMATIZACIÓN.

*“Lo que efectúa la Idea es el signo”<sup>444</sup>.*

### **El espacio escénico.**

#### **1.**

Lo que se pretende *demostrar*, claro, no como si fuera un silogismo o una ecuación, sino una demostración en los límites de la experiencia, que no tiene otra axiomática que la pura inmanencia, aquello que puede decirse de lo que la vida es: génesis y expresión de sí misma, relación de sus términos, inocencia por sus efectos, y precisamente, sólo aprehensible por ellos, sólo comprensible por su diferencia, por la forma azarosa, constante y múltiple de su

---

<sup>443</sup> « La forme de la répétition dans l'éternel retour, c'est la forme brutale de l'immédiat, celle de l'universel et du singulier réunis, qui détrône toute loi générale, fait fondre les médiations, périr les particuliers soumis à la loi ». Deleuze, *Différence et Répétition*, 15. Versión en español, 30.

<sup>444</sup> Deleuze. Conversaciones, 56.

actualización ¿Y no es precisamente a ella a la que todo se refiere como *campo experiencia*, superficie de toda relación, duración constante de toda sucesión y de todo corte, y aún más, implicación desplegada en todo pliegue, el único Acontecimiento de toda singularidad, de cada herida? ¿Y no son, precisamente, esos efectos, expresiones y términos, como también, esas sucesiones, pliegues, cortes y heridas, los signos que delatan su existencia, que la afirman una y otra vez y de una sola vez y para siempre? Por eso, *demostrar*, no sea otra cosa que *afirmar*: afirmar el acontecimiento y la herida; afirmar la vida desplegada en sus síntomas, afirmar como afirma el coro de sátiros la tragedia indecible del *macho cabrío*, la que repite en cada acontecimiento, con la que provoca los síndromes que atraviesan los oídos y la mirada, y transforman el alma de los asistentes al encuentro. En este caso, *demostrar* como *afirmar* ¿no es igual a sufrir una transformación elemental desde la *Zoé*, y a *dramatizar* los síntomas de una «*terrible enfermedad*»? Tal estado lo expresa así Kerényi: “*el vino y el toro, las mujeres y las serpientes constituyen pequeños «síndromes» [...] Son, como quien dice, los síntomas de un estado dionisiaco agudo creado para sí misma por la zoé. Ella se expresaba en dichos síntomas. Los síndromes son conexos elementales del gran mito de la zoé [...] el de Dionisios*”<sup>445</sup>.

## 2.

Ya se ha construido un espacio escénico, un plano: el *campo de experiencia* como *performática*, y en gran medida ya se ha aludido también lo que se dramatiza en él: el *Acontecimiento* ¿Cuáles son sus personajes y acaso, los actores? Es propicio trazar una diferencia pero también una correspondencia: un solo actor para mil máscaras, para una diversidad de personajes; con un aparente movimiento de simplicidad, el actor va intercambiando, mutando y deviniendo en identidades múltiples en la medida que enrostra y des-enrostra un hipocritón, en cada caso. Y es que el actor se define como interpretación de máscaras superpuestas, como acción interpretativa, y no como un sujeto actoral. Su interpretación se encuentra siempre con el vacío existente entre las máscaras, donde tiene lugar la performatividad de la diferencia. Por tanto, el vacío, el interregno de la acción teatral, no puede operar como mediación de la representación entre las máscaras, sino como

---

<sup>445</sup> Kerényi. *Dionisios, la raíz de la vida indestructible*, 50.

“sentido”, que va y vuelve entre ellas, devenir múltiple de “personaje a personaje”; constituyendo así, una operación de correspondencia que integra la representación con diferencias irreductibles y con valores divergentes.

Pero aún hay que hacer una distinción y una correspondencia más, precisamente, entre los *tipos* de actor dentro del espacio escénico. Llámense al primer tipo, actor-signo, y llámese al segundo actor-individuo. El actor-signo expresa siempre al personaje central, al acontecimiento, lo que es afirmar/dramatizar, y es quién, al tiempo, insta la dramatización, quien *da el pie*, para que el otro tipo de actor se constituya en el drama. Su función operativa es la circulación entre el actor y los personajes que interpreta, recorrer el interregno entre las máscaras, asumiendo en cada sucesión la apariencia y la forma de todas y de cada una: deviene entre la cordura y la locura de *Ágave*<sup>446</sup>, es *sofrosine* y es *hybris*, simultáneamente, distribuido en un mismo actor que las encarna como sucesión y como simultaneidad.

Esa circulación permite que el actor viva el drama de las máscaras, que se constituya a partir de ellas: Antígona, Edipo, Heliogábalo, Jacobo; intérpretes de esa sucesión de diferencias irreductibles y de valores divergentes, pues,

Lo que representa nunca es un personaje: es un tema constituido por los componentes del acontecimiento, singularidades comunicativas efectivamente liberadas de los límites de los individuos y de las personas. El actor [...] Siempre está en la situación de interpretar un papel que interpreta otros papeles [...] efectúa pues el acontecimiento<sup>447</sup>.

Nuevamente Antígona y los signos de un encuentro: un hermano, una traición, un cadáver, un amor, una creencia, una ley, una insubordinación; nuevamente Edipo y los signos de un encuentro: un destino, un incesto, un parricidio, una subordinación. ¿Qué sátiro ha arrojado allí esos signos, cuál Moira los ha tramado de esa forma y cuál coro los ha vuelto grito y canto? El *signo determina la individuación*, esa es la afirmación fundamental, y

---

<sup>446</sup> Eurípides. “Báquides” en *Las Diecinueve Tragedias*. Versión del griego de Ángel María Garibay K. (México: Editorial Porrúa, 1979), 485-88.

<sup>447</sup> « C’est qu’il joue n’est jamais un personnage : c’est thème constitué par les composantes de l’événement, singularités communicantes effectivement libérées des limites des individus et des personnes. (Il acteur) toujours dans la situation de jouer un rôle qui joue d’autres rôles [...] effectue donc l’événement ». Deleuze, « Vingt et unième série », *Logique du sens*, 176. Versión en español, 191.

consecuentemente, *la individuación es el efecto de una multiplicidad incesante de encuentros dados en el límite exterior entre el individuo y los signos del Acontecimiento*. Los dinamismos del drama ya están dispuestos en términos de la serie *individuo//signo//acontecimiento*; pero aún es preciso ahondar en la constitución formal, operativa y filosófica del signo.

### 3.

El signo es la entidad mínima de la expresión, y lo que expresa es una propiedad, o mejor, la apropiación de un tipo de fuerza de la que es efecto. En esa medida el signo tiene un sentido, el de la fuerza que se apodera de él, y más aún, el de la pugna de fuerzas que coexisten en él, por eso puede variar su sentido, *“Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo a la fuerza que se apropia de él [...] siempre hay una pluralidad de sentidos, una constelación, un conjunto de sucesiones, pero también de coexistencias”*<sup>448</sup>. Como lo asume Nietzsche, el signo es un síntoma, no una apariencia, es el síntoma de una fuerza que se afirma; y, como ya se dijo, nunca encontraremos el sentido de un signo si desconocemos la fuerza que se apodera de él; el sentido es ya el tipo de fuerza, pero, en tanto coexistencia y relación variable en una misma cosa, entonces siempre se afirma como pluralidad, como perspectiva. De este modo, la pregunta por el signo, por su desciframiento, es la pregunta por la fuerza que se apodera de él, por lo que él dramatiza.

Lo que dramatiza el signo es lo que afirma: el acontecimiento; distribuido y efectuado en acontecimientos singulares, ajenos incluso, unos de los otros, pero que coexisten como lanzamientos simultáneos en un solo lanzamiento. Hay una acción teatral aquí, signo actor de mil máscaras, de mil voces, de mil gestos, y sin embargo un solo grito de desgarramiento. Tal semejanza con el actor trágico, con la sucesión discordante de las máscaras, de cada hipocritón, y finalmente, una sola tragedia, un único sacrificio. El signo es pues, el acontecimiento en acto, y las máscaras, son menos mediaciones, menos representaciones, y más actualización y repetición de un movimiento, pues, *“se trata de hacer del movimiento*

---

<sup>448</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, 10.

*mismo una obra, sin interposición; de substituir representaciones mediatas por signos directos*<sup>449</sup>. Esto es, puro *performance* en acto.

Entonces, dramatizar, no es representar. Esta, establece una supuesta identidad, ya como copia o como imitación, entre dos ideas o dos conceptos, entre dos historias: una que aparece como fundamento y la otra que aparece como lo fundado, produciendo una especie de teatro oficial o una filosofía figurativa. No obstante, cuando el drama se efectúa, presenta los dos rostros del signo, uno, encajado en la serie del teatro de la representación, y otro, en la serie de la obra trágica; pero, cuando se efectúa en la primera, dice Foucault, “*el teatro multiplicado, poliescénico, simultaneado, fragmentado en escenas que se ignoran y se hacen señales, y en el que sin representar nada [...] danzan máscaras, gritan cuerpos, gesticulan manos y dedos [...] La filosofía de la representación, de lo original, de la primera vez, de la semejanza, de la imitación, de la fidelidad, se disipa*”.<sup>450</sup> Bien pareciera que las obras de Ionesco<sup>451</sup>, presentaran las dos vías: la representación, en la que se insiste en una repetición sin diferencia, absurda, constructora de una identidad y de una conciencia calcárea; y, propiamente la repetición dramática: el movimiento de la extrañeza, de la insubordinación y del vacío. ¿No son estos actos los que finalmente delatan una dramaturgia en acto, una semiótica que hiende el espacio y toca, y hiere y performa? Por eso, no se trate en ella de Jacobo y su familia, ni de los Martin ni de los Smith, todos, acaso, más cercanos al hombre absurdo de Camus, a Sísifo; sino de los signos vivos de la tortura, de la locura, y de la fragmentación del sentido.

En el teatro de la repetición se experimentan las fuerzas puras, trazos dinámicos en el espacio que actúan sobre el espíritu sin intermediarios [...] un lenguaje que habla antes que las palabras, gestos que se elaboran antes que los cuerpos organizados, máscaras previas a los cuerpos, espectros y fantasmas anteriores a los personajes<sup>452</sup>.

---

<sup>449</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 31.

<sup>450</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 10.

<sup>451</sup> Confrontar, principalmente, Eugene Ionesco, “Jacobó o la sumisión” en, *Teatro*. Traducido por Luís Echavarrí (Buenos Aires: Losada, 1964), 81 a 109.

<sup>452</sup> « Dans le théâtre de la répétition, on éprouve des forces pures, des tracés dynamiques dans l'espace qui agissent sur l'esprit sans intermédiaire (...) un langage qui parle avant les mots, des gestes qui s'élaborent avant les corps organisés, des masques avant les visages, des spectres et des fantômes avant les personnages ». Deleuze, *Différence et Répétition*, 19. Versión en español, 34.

De ese modo, movimiento-repetición-actualización, quedan integradas por la dramatización como afirmación del acontecimiento. Lo que se actualiza, es el movimiento de las fuerzas en los signos que lo repiten incesantemente: es la repetición de lo mismo en la diferencia, el eterno retorno del acontecimiento en singularidades y perspectivas. Por eso, este *teatro de la repetición se opone al teatro de la representación*, pues ya no se trata de la identidad representada a través de un *rol*; sino que, lo que está en juego, el *auténtico rol*, es el de las máscaras, el de las intensidades, de los afectos y de las afecciones. En últimas, son las fuerzas las que tienen un papel y lo ejecutan de mil formas, atravesando a cada signo en acto, a cada concepto, a cada personaje.

Cuando se dice que el movimiento, [...] es la repetición, y que en eso radica nuestro verdadero teatro, no se habla del esfuerzo del actor que repite en la medida que la obra no ha sido aún aprendida. Se piensa en el espacio escénico, en el vacío de ese espacio, en la forma en que es llenado, determinado, por signos y por máscaras a través de los cuales el actor representa un papel que representa otros papeles, y en la forma en que la representación se va tejiendo de un punto notable a otro comprendiendo dentro de sí las diferencias<sup>453</sup>.

#### 4.

Deleuze, en *El método de la dramatización*<sup>454</sup>, sentencia que, lo que se dramatiza es la idea<sup>455</sup>; y propone seis<sup>456</sup> dinamismos que la determinan, y que en síntesis, exigen la superación de la representación del concepto, y en su lugar, pretende el descubrimiento de la idea que

---

<sup>453</sup> « Quand on dit que le mouvement [...] c'est la répétition, et que c'est là notre vrai théâtre, on ne parle pas de l'effort de l'acteur qui « répète » dans la mesure où la pièce n'est pas encore sue. On pense à l'espace scénique, au vide de cet espace, à la manière dont il est rempli déterminé, par des signes et des masques, à travers lesquels l'acteur joue un rôle qui joue d'autres rôles, et comment la répétition se tisse d'un point remarquable à un autre en comprenant en soi les différences ». Deleuze, *Différence et Répétition*, 19. Versión en español, 34.

<sup>454</sup> Deleuze, *Islas desiertas y otros textos*, 127-153.

<sup>455</sup> Es de anotar que en esta fase de la obra de este autor, al que pertenece también Diferencia y Repetición, el epicentro de su búsqueda es la idea y no el concepto; por lo menos de los conceptos generales de los que acusa a Hegel. *Diferencia y Repetición*, 34. La presencia del concepto tiene sentido en cuanto a su singularidad, esto es, en cuanto actualización de superficie. Más tarde, en *¿Qué es la Filosofía?* (2009), hará una reconstrucción del concepto en filosofía, distinta, de todos modos, a la representación metafísica del mismo.

<sup>456</sup> Dinamismos que determinan la dramatización de la idea: 1) dinamismos espaciotemporales peculiares; 2) estos constituyen las reglas para la conformación del concepto; 3) el doble aspecto de la diferenciación; 4) designan, atraviesan o crean a un sujeto larvario, embrionario, en cada caso; 5) constituyen un teatro especial; 6) expresan las ideas, configuran el movimiento de la dramatización. En *La Isla Desierta y Otros Textos*, 127.

subyace en él y que lo determina. Pero el descubrimiento de dicha idea no precisa de la operación que se emplearía para el descubrimiento de una *esencia*; no es la pregunta por el *¿Qué es?*, la cual, encontraría el alivio en una supuesta identidad primera, a priori. Por eso no se trataría de una operación de la contemplación del espíritu sobre el espíritu, ni del monólogo autocomplaciente de la reflexión. En estos casos sería imposible superar la identidad de la cosa y del pensamiento y el fundamento de una metafísica de la verdad. La operación de descubrimiento, exige poner a los signos que expresan la idea en situación de un actual, hendiéndolos, fracturándolos, operándolos desde una analítica particular en cada encuentro; es, siguiendo a Deleuze, un procedimiento de *vicedicción*, que implica comprender los signos como multiplicidades de una idea, o, descubrir la idea como una multiplicidad de singularidades y perspectivas.

Dado un concepto en la representación, nada sabemos aún mediante él. Sólo aprendemos en la medida en que descubrimos la idea que opera bajo tal concepto, el o los campos de individuación, el o los dinamismos que determinan su encarnación; únicamente en estas condiciones podemos penetrar en el misterio de la división de los conceptos. Y todas esas condiciones definen la dramatización y su corte de preguntas: *¿en qué caso?, ¿quién?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿cuánto? [...] bajo la representación están siempre la idea y su fondo distinto-oscuro, hay un drama bajo todo logos*<sup>457</sup>.

Estos interrogantes señalan los dinamismos o situaciones que determinan cada caso: las condiciones particulares del espacio-tiempo de la actualización en un escenario, en un encuentro; pero también, las singularidades que constituyen el cuerpo fragmentado e irregular de los conceptos, al tiempo que crean y designan a un individuo siempre naciente, siempre extraño a cualquier identidad. Finalmente, la dramatización presenta el doble aspecto de la diferencia: el acontecimiento o la fuerza que efectúa al signo, y la multiplicidad y simultaneidad de gestos, de máscaras y de voces de superficie que lo constituyen. Con la dramatización se experimenta una nueva concepción de la filosofía, como bien lo advierte Foucault, *“La filosofía no como pensamiento, sino como teatro: teatro de mimos con escenas múltiples, fugitivas e instantáneas donde los gestos, sin verse, se hacen señales: teatro donde, bajo la máscara de Sócrates, estalla de súbito el reír del sofista”*<sup>458</sup>. Aunque, a decir de

---

<sup>457</sup> Deleuze, *Islas desiertas y otros textos*, 137.

<sup>458</sup> Foucault, *Theatrum Philosophicum*, 40.

Deleuze, no se trata de “hacer un teatro filosófico”, sino crear un “espacio escénico” como correlato de la filosofía<sup>459</sup>.

Los dinamismos y todo lo que los acompaña operan bajo todas las formas y extensiones cualificadas de la representación, y constituyen, más que un esbozo, un conjunto de líneas abstractas procedentes de una profundidad inextensa e informal. Extraño teatro, hecho de determinaciones puras que perturban el espacio y el tiempo, que actúan directamente sobre el alma, teatro cuyos actores son larvas [...] Estas líneas abstractas conforman un drama que corresponde a tal o cual concepto, y que dirige a su vez su especificación y su división<sup>460</sup>.

## 5.

Lo propio del signo en el espacio escénico de la filosofía es constituir combinaciones y composiciones, es decir, más que un efecto pirotécnico, los signos aparecen declinados para crear relaciones de sentido con otros signos y términos ajenos y extraños unos de otros: un gesto constituye un sentido con una palabra, y una palabra con una mirada, y un movimiento con un sonido, y entre todo ello, se incrementa la composición de una escena. No obstante, como signos, estos términos nacen y mueren en un tiempo ínfimo, su presencia es fugaz como presente vivo, pero dejan marcas indelebles en la memoria, en la imaginación y en el pensamiento. Sin embargo, ¿quién puede repetir *ese* acto de la desaparición? Al día siguiente, alguien regresa al teatro, pretendiendo presenciar *nuevamente* la puesta en escena, y seguramente creará estar asistiendo a su repetición; pero el gesto, la mirada y el movimiento de ayer han desaparecido; hoy, un nuevo gesto y una nueva mirada, la operación de un nuevo dinamismo. Así y todo, ese individuo saldrá del teatro y podrá relatar la escena de manera similar como lo hizo el día anterior, pero no podrá reproducir, ni imitar su agenciamiento en acto como espectador en cada caso, su selección de ayer, su presente vivo, también ha desaparecido, tan sólo quedarán esas marcas indelebles, con las que tendrá que irse a casa, sin poder decirlas nunca a nadie, ni siquiera a sí mismo, pues en ambos casos ha dramatizado el acto.

Precisamente, lo que se repite es la dramatización del acontecimiento, tras, y simultáneamente a cada relación de signos, se repite la condición genealógica del acto: ya no se trata de un “X” que ha subido las escaleras para besar a la doncella, o de ese que mira un

---

<sup>459</sup> Deleuze, *Diferencia y Repetición*, 33.

<sup>460</sup> Deleuze, *Islas desiertas y otros textos*, 132.

*haircut*; se trata de la repetición de “subir”, de “besar”, de “mirar”; así como no se trata del hombre que muere, o de Calixto que sufre de amor, se trata de “morir”, de “padecer”; una y otra vez esa insistencia cruel del acontecimiento en la multiplicidad de relaciones y de composiciones. Por eso, más que una obra de teatro, la filosofía opera más como *performance*, esto es, como composición y relación de signos fugaces, condenados a dramatizar el infinitivo de la repetición. Luego, “espacio escénico” sí, para los fantasmas del *performance*, expresiones audibles, hápticas y lógicas de un campo genético de experiencias y de acciones, que no podría ser otro que una *fantasmática* o una *performática*.

Pero más que las obras de Ionesco, o de cualquier otra dramaturgia que precise elementos representativos para que emerja la repetición de lo mismo en la diferencia, se trataría mejor de acciones teatrales performativas, o de *performance a ciencia cierta*, pues en él, la representación está mucho más implicada en el sinsentido o en la extrañeza del acontecimiento, en aquella experiencia genética y *performática* que la efectúa. Entonces ya no hay que hacer un esfuerzo mayúsculo, ni de los sentidos ni de la inteligencia, para advertir el despliegue del acontecimiento, sino, que la repetición inauguraría un flujo envolvente y hasta discordante de sensaciones que atraviesan la conciencia y hacen sucumbir la voluntad, para que *algo* se cumpla; para que *ello* emerja; para que, *una* idea o *un* concepto afirme la potencia del pensar. Esa *fáunica* experiencia no está mediada ni por la retórica del discurso ni por la ordenación de ideas y enunciados, sino por el movimiento puro de la repetición. Por ello, una experiencia como el *areíto*<sup>461</sup>, el *ditirambo*<sup>462</sup>, está mucho más cercana de esta

---

<sup>461</sup> “El Areíto”: Fiesta religiosa donde los indígenas taínos del caribe bailaban y cantaban dirigidos por una persona principal que recitaba primero las historias, danzando, para que el grupo las repitiera. La danza consistía en un círculo en que hombres, mujeres y niños se asían de las manos y daban pasos coordinados hacia adelante y hacia atrás, que según Fernández de Oviedo, servía para regresar al pasado y traer al presente una gesta memorable. Estas fiestas se realizaban en un caney (casa de paja o choza), y regularmente eran en homenaje a sucesos anteriores victoriosos que ellos habían vivido o de los que habían sabido por otros. La cacica Anacaona aparece en la tradición, como cantaora del areíto, pero también, como nombre o historia homenajeada en el mismo. Conf. Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), *Historia General y Natural de las Indias* (Madrid: Historia 16, 1986). El Areíto dramatiza la eterna repetición del acontecimiento, a partir de su devenir en dos sentidos a la vez, entre lo virtual y lo actual, para fundarlo siempre como una primera vez en un presente vivo.

<sup>462</sup> El ditirambo [διθύραμβος] era un himno primitivo de las antiguas sociedades agrícolas de Tracia, danzado en honor a Dionisio, que consistía en entonar y alabar al dios alrededor de un altar. Esa figura cantada por un coro y dirigida por un coreuta, se constituyó en la base teatral de la tragedia griega, y

filosofía de la dramatización, de este teatro del discurrir del pensamiento, que la propia filosofía del reconocimiento y de la conciencia.

### III. REGIMENES DE SIGNOS

#### 1. Régimen de Signos.

¿Cómo superar el régimen lingüístico en la serie *signo/acontecimiento* sin dejar de concebir una semiótica? Y ¿Cómo concebir una semiótica que supere el orden de la representación y del reconocimiento, y en general, de la continuidad *aquiescente* entre la enunciación y los contenidos? La relación que se establece entonces, es entre lenguaje y semiótica, y de los problemas que esta plantea para una filosofía del signo. En primer lugar, y para introducir el problema, es propio recurrir a la diferencia entre lengua y lenguaje.

El lenguaje [señalan Deleuze-Guattari] se define por su condición de "sobrelinealidad"; las lenguas se definen por constantes, elementos y relaciones de orden fonológico, sintáctico y semántico. Y sin duda, cada régimen de signos efectúa la condición del lenguaje y utiliza los elementos de la lengua, pero nada más. Ningún régimen puede identificarse con la propia condición, ni tener la propiedad de las constantes<sup>463</sup>.

La afirmación, según la cual, toda forma lingüística remite a "*la función política de los enunciados en un nivel colectivo*"<sup>464</sup>, no indica que el lenguaje sea sólo un problema político, a menos que se entienda *lo político* en los términos como puede entenderse la relación de fuerzas en todos los dominios, tal y como puede seguirse de Nietzsche a Foucault. Pero más allá de ello, es preciso comprender la función de la semiótica o régimen de signos, como el agenciamiento del lenguaje, como «quien lo pone en marcha», considerando empero dos ideas básicas: el lenguaje como acontecimiento, pues, él ya está creado, y *nosotros* estamos

---

recogida por Nietzsche en *El origen de la tragedia*. Para este filósofo, constituye un elemento crucial para su noción del *eterno retorno*, que implica, la afirmación entusiasta de la diferencia natural, en oposición a las celebraciones civilizadas del Ática.

<sup>463</sup> « Le langage se définit par sa condition de « surlinéarité » ; les langues se définissent par des constantes, éléments et rapports d'ordre phonologique, syntaxique et sémantique. Et sans doute chaque régime de signes effectue la condition du langage et utilise les éléments de la langue, mais rien de plus. Aucun régime ne peut s'identifier à la condition même, ni avoir la propriété des constantes ». Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 174. Versión en español, 142.

<sup>464</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 143.

instalados en él; y la existencia de diversas semióticas, no necesariamente lingüísticas, que lo expresan.

Una semiótica es un régimen de signos que pone en marcha al lenguaje, lo hace funcionar formalizando su expresión cuando esta es lingüística. “*Ahora bien, no es fácil considerar las semióticas en sí mismas: en efecto, siempre hay una forma de contenido, a la vez inseparable e independiente de la forma de expresión; y las dos formas remiten a agenciamientos que no son fundamentalmente lingüísticos*”<sup>465</sup>. Esto es, si bien, por un lado, el régimen es menos que el lenguaje en tanto sólo cumple una función operativa para su expresión lingüística, también es algo más, en tanto, como semiótica, también es expresión de aquello que hace posible los enunciados, que son variables más pragmáticas que lingüísticas; dramatizan experiencias y no propiamente proposiciones, por lo que las referencias al areito y al ditirambo, aludidas más arriba, afirman esa condición. Una semiótica se define,

por variables [...] que permanecen exteriores a las constantes de la lengua e irreductibles a las categorías lingüísticas [o en otras palabras] los regímenes de signos son agenciamientos de enunciación, y ninguna categoría lingüística es suficiente para explicarlos: lo que convierte una proposición o incluso una simple palabra en un "enunciado" remite a presupuestos implícitos, no explicitables, que movilizan variables pragmáticas específicas de la enunciación (transformaciones incorporales)<sup>466</sup>.

Dichas *variables* se encuentran en las maneras como se configura una semiótica, y en las formas en que determinan a los enunciados. Una primera aproximación a esta distinción se encuentra en *Lógica del sentido*, en la que, el elemento diferencial que pone en marcha el lenguaje y dota de sentido a los enunciados, sin identificarse con ellos ni con las cosas, es el

---

<sup>465</sup> « Mais il semble difficile de considérer les sémiotiques en elles-mêmes : en effet, il y a toujours une forme de contenu, à la fois inséparable et indépendante de la forme d’expression ; et les deux formes renvoient à des agencements qui ne sont pas principalement linguistiques » Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 140. Versión en español, 117.

Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 117.

<sup>466</sup> « Les régimes de signes se définissent ainsi par de variables intérieures à l’énonciation même, mais que restent extérieures aux constantes de la langue et irréductibles aux catégories linguistiques [...] Les régimes de signes sont des agencements d’énonciation, dont aucune catégorie linguistique ne suffit à rendre compte : *ce qui fait d’une proposition ou même d’un simple mot un « énoncé »* renvoie à des pré-supposés implicites, non explicitables, qui mobilisent des variables pragmatiques propres à l’énonciation (transformations incorporelles) ». Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 174-5. Versión en español, 143.

«sentido»; una entidad irreductible a las proposiciones y a las cosas; no es ni la palabra ni el cuerpo, «*ni representación racional, ni representación sensible*», pero es expresado por aquella y subsiste como incorporal en la superficie de ésta<sup>467</sup>; y es que, el signo, es mucho más que palabra, y el régimen mucho más que lenguaje formalizado.

Como bien muestra Foucault, los regímenes de signos sólo son funciones de existencia del lenguaje, que unas veces pasan por lenguas diversas, otras se distribuyen en una misma lengua, y que no se confunden ni con una estructura ni con unidades de tal o tal orden, sino que las atraviesan y las hacen aparecer en el espacio y en el tiempo<sup>468</sup>.

Ahora, la formalización queda anclada, de todos modos en una semiótica particular: la semiología, de la cual no puede decirse que es el único régimen, ni, siguiendo a Deleuze-Guattari, el más importante, pues, esta es un régimen estrictamente significante, que, a partir de conceptos generales pretende la universalidad de la “significación”, en tanto, otros regímenes, pretenden formas de agenciamiento particular, bien a épocas, a pueblos, a grupos o a estados, en términos de una pragmática diferencial en cada caso<sup>469</sup>. Lo que se evidencia entonces, es que nunca se está frente a un solo régimen de signos, sino frente a una diversidad de ellos que territorializan al lenguaje, lo ponen en marcha, en diferentes dominios - políticos, religiosos, científicos, estéticos, médicos, etc.-, y desde diferentes formas de expresión – lingüística, gestual, escénica, etc.-. Por lo tanto, hay tantos lenguajes y territorios como regímenes, y ninguno de ellos puede abrogarse un dominio universal ni ser portador de la “palabra sagrada de origen”, ni de la significación definitiva del mundo. Dice Gregorio Kaminsky<sup>470</sup>:

---

<sup>467</sup> Deleuze. *Lógica del Sentido, tercera serie*.

<sup>468</sup> « Comme Foucault le montre bien, les régimes de signes sont seulement des *fonctions d'existence* du langage, qui tantôt passent par des langues diverses, tantôt se distribuent dans une même langue, et qui ne se confondent ni avec une structure ni avec des unités de tel ou tel ordre, mais les croise et les faits apparaître dans l'espace et dans le temps » Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 174. Versión en español, 142.

<sup>469</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 117.

<sup>470</sup> Este filósofo argentino (1950), desarrolla su tesis alrededor de las formas de socialización de los individuos y la incidencia del estado y de las instituciones en ese proceso, en el sentido de las “interferencias” sobre las subjetividades. Entre sus publicaciones en esa dirección se destacan, *Escrituras interferidas* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2000); *Dispositivos institucionales* (Buenos Aires: Editorial Lugar, 1990); *Subjetividades* (Montevideo: Editorial Nordan, 1989); y *Socialización* (México: 1981, Editorial Trillas, 1985).

[...] el lenguaje, incluso aquel que dispone de una axiomática científica, no puede encaramarse como el gran decodificador universal, como un Gran Dictador. Hay lenguajes que parecen interpretarlo todo para subsumir un campo de consistencia que, sin embargo, constantemente los excede. Se pretende aludir a la neutralidad de las órbitas, cuando en verdad existe política y violencia en el campo de los discursos...<sup>471</sup>.

## 2. Significancia y Fuga.

En *Mil Mesetas* –en, *sobre algunos regímenes de signos-*, delimita cuatro semióticas o regímenes de signos, advirtiendo que con ellas, no se agotan las posibilidades de existencia de otras como agenciadoras del lenguaje; dichos regímenes son: el «significante», el «presignificante», el «contrasignificante» y el «postsignificante». Deleuze-Guattari, se ocupan primordialmente de la relación y la confrontación entre el primero y el cuarto de ellos; pero en este trabajo, el interés recae básicamente sobre el régimen «presignificante» - muy brevemente esbozado por ellos en el texto citado-, por considerar que es el de mayor cercanía con la imagen pensamiento que aquí se pretende trazar: una semiótica del acontecimiento.

En el régimen «significante», en general, el signo es el significante mismo, pero, en lugar de remitir a las cosas que pretende designar, o a los entes que pretende significar, remite a otro signo, y este a otro, hasta constituir la cadena o red infinita del significante; esto es, los signos remiten a signos hasta el infinito, provocando su propia disolución<sup>472</sup>. En esos términos el signo sufre una constante desterritorialización hacia el vacío, hacia *el* significante vacío, saltando den un lado a otro, entre su propio territorio, «autorreferencial», y el territorio de la negación de sentido.

Ahora, los autores presentan tres niveles semiológicos del régimen significativo, con los cuales se pretendería liberar al signo de la autorreferencialidad y de la vacuidad última de su significancia: la interpretación subjetiva, la interpretación circular, y la desterritorialización.

En la interpretación, la liberación del signo se daría a través de la interpretación particular de ese «significante vacío», operación propia del régimen «postsignificante», con la cual el

---

<sup>471</sup> Espinoza-Landaeta, *Deleuze y Heidegger... en torno al signo*, citando a Gregorio Kaminsky en Revista Observaciones filosóficas N° 4 de 2007. Santiago de Chile. ISSN 0718-3712.

<sup>472</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 118.

sujeto, intenta hacer significar los signos, territorializarlos, dentro de «su propio régimen subjetivo», atribuyéndolos de sentido dentro de sus límites de conciencia; pero, ¿qué puede “armar” o “crear” con ellos que no sea más que el reflejo de su propia imaginación?, ¿cómo podría aislar un signo y dotarlo de otro sentido, diferente al de la red ya tendida por la significancia del afuera?, ¿no sería, caso, puro engaño de la interpretación, una ilusión de saber? El engaño, radica en que no es el sujeto el que produce los significados, ni mucho menos el sentido, pues estos son sólo las variables particulares producidas y atravesadas por una gran enunciación<sup>473</sup>; todos estamos semiotizados, indica Deleuze; por eso, por más que los efectos de la interpretación subjetiva pretendan escapar de la significancia, solo la logra sustituir por el estado ilusorio y paranoico de un régimen particular, incluso, de resistencia.

La interpretación circular, es mucho más compleja; es una operación de *significancia* propia del sacerdote o del filósofo –y del legislador-, que consiste en crear un significado de antemano para *ese signifiante vacío*, es decir, de crearle un rostro y una autoridad que sustituya la nada, de construir un nuevo fundamento para lo real; para ello, reterritorializan los signos de su desterritorialización constante del sentido, en un nuevo territorio de significación donde adquieren legitimidad y donde se legitiman también sus discursos religioso, filosófico y jurídico: la ley, Dios, la verdad, argumentando que, “*siempre hay algo en el fondo de lo que se deja ver: profundidad en la que se hallaría el sustento de lo real, fundamento de lo “meramente aparente” que sólo el intérprete está en condiciones de señalar*”<sup>474</sup>. Este nivel de la interpretación, lejos de liberar al signo de la significancia vacía, crea una ilusión de verdad.

Al eje sintagmático del signo que remite al signo se añade un eje paradigmático en el que el signo así formalizado se labra un significado conforme (así pues, una vez más, se hace abstracción del contenido, pero de una nueva forma). El sacerdote interpretativo, el adivino, es uno de los burócratas del dios-déspota. Surge así un nuevo aspecto de la trampa, la trampa del sacerdote: la interpretación se prolonga hasta el infinito, y nunca encuentra nada que interpretar que no sea ya de por sí una interpretación. Como consecuencia, el significado no cesa de restituir al signifiante, de recargarlo o de producirlo<sup>475</sup>.

<sup>473</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 143.

<sup>474</sup> Espinoza-Landaeta, *Deleuze y Heidegger en torno al signo*.

<sup>475</sup> « A l’axe syntagmatique du signe qui renvoie a un signe ‘ajoute un axe paradigmaticque où le signe ainsi formalisé se taille un signifié conforme (don là encore abstraction de contenu, mais d’une nouvelle façon). Le prêtre interprétatif, le devin, est un des bureaucrates du dieu-despote. Apparaît

Pero hay *un alguien* que no circula en el movimiento de la territorialización y que rehúye a la interpretación significativa; a decir de Deleuze, el torturado y el desterrado. Ante estos, el rostro de la significancia se desdibuja y sus rasgos desaparecen, pues la mirada del desterrado y su dirección, apuntan ahora hacia otro horizonte, dando la espalda al régimen despótico que lo excluye: “*El ano del chivo se opone al rostro del déspota o del dios*”, ya que, “*el cuerpo del déspota o del dios, tiene como un contra-cuerpo: el cuerpo del torturado, o, mejor aún, del excluido*”. Ante el torturado, el condenado, también hay una inversión de la significancia; Deleuze-Guattari, citando a Foucault, advierten ese otro polo del régimen despótico:

podríamos supuestamente situar el cuerpo del condenado; también él tiene su estatuto jurídico, suscita su ceremonial [...], pero no para justificar el máximo de poder que afectaba a la persona del soberano, sino para codificar el mínimo de poder con el que están marcados los que son sometidos a un castigo. En la región más obscura del campo político, el condenado dibuja la figura simétrica e invertida del rey<sup>476</sup>.

En esas condiciones, la desterritorialización del signo de la significancia ya no es relativa sino absoluta, en el sentido que escapa a la redundancia, a la autorreferencialidad, y ya no puede retornar al territorio de la significación, sino que introduce la *fuga* en el movimiento, y se reterritorializa en otra semiótica, en la que ya no es posible el encadenamiento lógico del sentido, y en ese caso, en tanto el desterrado pierde su nombre, su huella y su identidad, yendo ciego por el desierto como el viejo Edipo, “*El torturado [...] pierde su rostro, y entra en un devenir animal, en un devenir-molecular cuyas cenizas se arrojan al viento*”<sup>477</sup>.

---

un nouvel aspect de la tricherie, la tricherie du prêtre : l'interprétation va à l'infini, et ne rencontre jamais rien à interpréter qui ne soit déjà soi-même une interprétation. Si bien que le signifié ne cesse de redonner du signifiant, de le recharger ou d'en produire ». Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 143-4. Versión en español, 120.

<sup>476</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 121, citando a M. Foucault en *Surveiller et punir*, ed. Siglo XXI, 33. « On pourrait imaginer de placer le corps du condamné, il a lui aussi son statut juridique, il suscite son cérémonial [...] non point pour fonder le plus de pouvoir qui affectait la personne du souverain, mais pour coder le moins de pouvoir dont sont marqués ceux qu'on soumet à une punition. Dans la région la plus sombre du champ politique, le condamné dessine la figure symétrique et inversée du roi ». *Mille Plateaux*, 145.

<sup>477</sup> « Le supplicé, c'est d'abord celui qui perd son visage, et qui entre dans un devenir-animal, dans un devenir-moléculaire dont on disperse les cendres aux vents » Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 145. Versión en español, 121.

[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, devenires-moleculares subterráneos, desterritorializaciones nocturnas que desbordan los límites del sistema signifiante<sup>478</sup>.

Pero, esta forma de la desterritorialización absoluta está codificada con un valor negativo, lo que indirectamente afirma y conserva la hegemonía del régimen signifiante, el poder del rostro universal, sobre las semióticas dislocadas y parias. En esa medida, la *línea de fuga* del exiliado, que excede *la potencia de desterritorialización del régimen signifiante*, queda marcada como un residuo opositor al régimen, ya sea político, religioso, moral, y en general de las ideas; primero como *amenaza*, segundo como culpable o *chivo expiatorio*, y finalmente como *condenado* –como enfermo, como infame, como criminal<sup>479</sup>–; pero, sobre todo, como *animal sacrificado*.

Los dos siguientes fragmentos de Mil Mesetas muestran con claridad el escenario del proceso de desterritorialización del signo por línea de fuga y la *lógica* de sus efectos.

En el régimen signifiante, el chivo expiatorio representa una nueva forma de recuperación de la entropía para el sistema de los signos: se le adjudica todo lo que es "malo" en un período determinado, es decir, todo lo que ha resistido a los signos significantes, todo lo que ha escapado a las constantes referencias del signo al signo a través de los diferentes círculos; también asume todo aquello que no ha sabido recargar al signifiante en su centro; arrastra, además, todo lo que desborda el círculo más exterior. Por último y sobre todo, encarna la línea de fuga que el régimen signifiante no puede soportar, es decir, una desterritorialización absoluta que ese régimen debe bloquear o que sólo puede determinar de manera negativa, precisamente porque excede el grado de desterritorialización, por muy elevado que éste sea ya, del signo signifiante. La línea de fuga es como una tangente a los círculos de significancia y al centro del signifiante. Estará afectada de maldición. El ano del chivo se opone al rostro del déspota o del dios. Se matará o se ahuyentará todo lo que amenace con desbaratar el sistema. Todo lo que exceda el excedente del signifiante, o todo lo que pase por debajo de

---

<sup>478</sup> « quand le visage s’efface, quand les traits de visagité disparaissent, on peut être sûr qu’on est entré dans une autre régime, dans d’autres zones infiniment plus muettes et imperceptibles où s’opèrent des devenirs-animaux, des devenirs-moléculaires souterrains, des déterritorisations nocturnes qui débordent les limites du système signifiant ». Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 145. Versión en español, 121.

<sup>479</sup> Hay una valiosa referencia en ese sentido, no sólo en Mil Mesetas, sino en Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*. Traducido por Julia Varela y Fernando Álvarez Uría (Madrid: La Piqueta, 1990), 47 y 203.

él, será marcado con un valor negativo. No os quedará más remedio que elegir entre el culo del chivo y el rostro del dios, los brujos y los sacerdotes<sup>480</sup>.

[Y] una línea de fuga únicamente negativa, ocupada por el animal o el chivo, en la medida en que es responsable de todos los peligros que amenazaban al significante. Que el mal caiga sobre nosotros es la fórmula que se repite a lo largo de la historia judía: somos nosotros los que debemos seguir la línea más desterritorializada, la línea del chivo, cambiando su signo, convirtiéndola en la línea positiva de nuestra subjetividad, de nuestra Pasión, de nuestro proceso o reivindicación. Seremos nuestro propio chivo. Seremos el cordero<sup>481</sup>.

La forma de desterritorialización absoluta, es una *fuga* que le viene bien a la significación del régimen, pues lo afirma como única fuerza positiva, como única autoridad política, religiosa, moral y filosófica, y, a la diferencia constituida, se le afirma como perturbación del sentido, como fuerza negativa. La cuestión, dentro de la afirmación de la diferencia, es cómo superar el *continuum* positivo-negativo, y cómo transmutar en positiva la *línea de fuga*; lo que significaría en términos de Spinoza, pasar de la pasión a la acción, y en términos deleuzianos, de contraefectar el efecto negativo. Para ello se precisa de una semiótica diferente a la significante, que afirme la multiplicidad, y con ello quiere decirse, aunque redunde, “toda” multiplicidad, toda dirección, incluso, toda expresión, que, como efecto de superficie de dicha semiótica, incluya todas las relaciones y composibilidades, más allá de

---

<sup>480</sup> « Dans le régime signifiant, le bouc émissaire représente une nouvelle forme de remontée de l'entropie pour le système des signes : il est chargé de tout ce qui est « mauvais », sur une période donnée, c'est-à-dire tout ce qui a résisté aux signes signifiants, tout ce qui a échappé aux renvois de signe en signe à travers les cercles différents ; il assume aussi tout ce qui n'a pas su recharger le signifiant dans son centre, il emporte encore tout ce qui débord le cercle le plus extérieur. Il incarne enfin et surtout la ligne de fuite que le régime signifiant ne peut pas supporter, c'est-à-dire une déterritorialisation absolue que ce régime doit bloquer ou qu'il ne peut déterminer que de façon négative, justement parce qu'elle excède le degré de déterritorialisation, si fort qu'il soit déjà, du signe signifiant. La ligne de fuite, c'est comme une tangente aux cercles de signifiante et au centre du signifiant. Elle sera frappée de malédiction. L'anus du bouc s'oppose au visage du despote ou du die. On tuera et on fera fuir ce qui risque de faire fuir le système. Tout ce qui excède l'excédent de signifiant, ou tout ce qui passe en dessous, sera marqué de valeur négative. Vous n'aurez de choix qu'entre le cul du bouc et le visage du dieu, les sorciers et les prêtres ». Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 146. Versión en español, 121-2.

<sup>481</sup> « Ce qui est devenu impossible, c'est une ligne de fuite seulement négative, occupée par l'animal ou le bouc, en tant que chargé de tous les dangers qui menaçaient le signifiant. Que le mal retombe sur nous, est la formule qui scande l'histoire juive : c'est nous qui devons suivre la ligne la plus déterritorialisée, la ligne du bouc, en en changeant le signe, en en faisant la ligne positive de notre subjectivité, de notre Passion, de notre procès ou revendication. Nous serons notre propre bouc. Nous serons l'agneau ». Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 153. Versión en español, 127.

los límites de la razón suficiente y de la lógica de Porfirio, inclusive, más allá de la composibilidad limitada de los mundos Leibniz. El mismo Deleuze-Guattari en *Mil Mesetas*, señalan ese “nuevo régimen” con la idea del rizoma, dicen:

Pero precisamente un rizoma o multiplicidad no se deja codificar, nunca dispone de dimensión suplementaria al número de sus líneas. En la medida en que llenan, ocupan todas las dimensiones, todas las multiplicidades son planas: hablaremos, pues, de un plan de consistencia de las multiplicidades, aunque ese "plan" sea de dimensiones crecientes según el número de conexiones que se establecen en él. Las multiplicidades se definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras. El plan de consistencia (cuadrícula) es el afuera de todas las multiplicidades. La línea de fuga señala a la vez la realidad de un número de dimensiones finitas que la multiplicidad ocupa efectivamente; la imposibilidad de cualquier dimensión suplementaria sin que la multiplicidad se transforme según esa línea; la posibilidad y la necesidad de distribuir todas esas multiplicidades en un mismo plan de consistencia o de exterioridad, cualesquiera que sean sus dimensiones.<sup>482</sup>.

Entonces, el *rizoma*, entra a operar como *plan de consistencia* o como *imagen pensamiento*, que en últimas constituye una semiótica o régimen de signos a partir del cual es posible un *pensar de otro modo*, en tanto afirmación de toda experiencia, no sólo como pensamiento, sino como sensación, como acción. En cada una de ellas se actualiza el *campo de experiencias*, la condición genética de lo real, una misma semiótica que las produce; por tanto, no hay razón para pasar por alto el régimen «presignificante», pues éste, introduce, más que la idea, más que un concepto, una condición territorial donde el acontecimiento despliega todo su sentido vital, donde se afirma de manera expresa el *modus essendi sint* como *ipsa experientia*, como *re experientiam*. “*La experiencia de ser humano* –apunta Kerényi- *no siempre ni enseguida generan pensamientos. De ellas pueden surgir imágenes*

---

<sup>482</sup> « Mais justement, un rhizome ou multiplicité ne se laisse pas surcoder, ne dispose jamais de dimension supplémentaire au nombre de ses lignes, c'est-à-dire à la multiplicité de nombres attachés à ces lignes. Toutes les multiplicités sont plates en tant qu'elles remplissent, occupent toutes leurs dimensions : on parlera donc d'un *plan de consistance* des multiplicités, bien que ce « plan » soit à dimension croissantes suivant le nombre de connexions qui s'établissent sur lui. Les multiplicités se définissent par le dehors : par la ligne abstraite, ligne de fuite ou de déterritorialisation suivant laquelle elles changent de nature en se connectant avec d'autres. Le plan de consistance (grille) est le dehors de toutes les multiplicités. La ligne de fuite marque à la fois la réalité d'un nombre de dimensions finies que la multiplicité remplit effectivement ; l'impossibilité de toute dimension supplémentaire, sans que la multiplicité se transforme suivant cette ligne ; la possibilité et la nécessité d'aplatir toutes ces multiplicités sur un même plan de consistance ou d'extériorité, quelles que soient leurs dimensions » Deleuze-Guattari, « Rhizome », *Mille Plateaux*, 15-6. Versión en español, 14.

y pueden surgir palabras precedidas de pensamientos”<sup>483</sup>, pero también expresiones presignificantes, aullidos, ruidos guturales, gritos y gestos sonoros sin que los preceda ningún pensamiento, a veces, sólo imágenes o signos que no se puede decodificar en ese instante. “El ser humano ya era elaborador de sus experiencias antes de ser pensador [...] Lo que caracteriza el hecho de que la relación en que se presentan el pensamiento y la palabra está sostenida por la lengua, y no por pensamientos que someten y dominan la palabra”<sup>484</sup>.

En el texto citado de Deleuze-Guattari, se considera al régimen «presignificante» como una semiótica “natural” o “primitiva”, en tanto, la expresión no redundaba en la autoridad de un rostro trascendente, ni el contenido de la experiencia es usurpado por la abstracción de un significado; por el contrario, todo contenido es la misma expresión de la experiencia, y el signo no opera como mediador, ni como bastión del déspota, sino como acción directa del acontecimiento en acto: todo contenido es expresión, signo y sentido simultáneamente, afirmación total de toda efectuación, de todo cuerpo, de toda dimensión, de toda haceidad y expresión de superficie, de todo lo dado como segmento actual de una semiótica profusa y primitiva, tanto rizoma como Zoé. Por eso,

[Si] se continúa haciendo abstracción del contenido, en una perspectiva estrictamente semiótica, es en beneficio de un pluralismo de una polivocidad de las formas de expresión, que conjuran cualquier toma de poder por el significante, y que conservan formas expresivas propias del contenido: formas de corporeidad, de gestualidad, de ritmo, de danza, de rito, coexisten en lo heterogéneo con la forma vocal. Varias formas y varias sustancias de expresiones se entrelazan y se alternan. Es una semiótica segmentaria, pero plurilineal, multidimensional, que combate de antemano cualquier circularidad significativa. La segmentaridad es la ley de los linajes<sup>485</sup>.

La ruptura con el sentido del régimen significante, es análoga a la ruptura del [post]estructuralismo con la estructura, pues en la «presignificancia», todo queda abierto y

---

<sup>483</sup> Kerényi, *Dionisios, la raíz de la vida indestructible*, 13.

<sup>484</sup> Kerényi, *Dionisios, la raíz de la vida indestructible*, 13.

<sup>485</sup> « [...] qu'on fait quand même abstraction du contenu dans une perspective étroitement sémiotique, c'est au profit d'un pluralisme ou d'une polyvociété des formes d'expression, qui conjurent toute prise de pouvoir par le signifiant, et qui conservent des formes de corporeité, de gestualité, de rythme, de danse, de rite coexistent dans l'hétérogène avec la forme vocale. Plusieurs formes et plusieurs substances d'expressions s'entrecoupent et se relaient. C'est une sémiotique segmentaire, mais plurilinéaire, multidimensionnelle, qui combat d'avance toute circularité signifiante. La segmentarité est la loi des lignages ». Deleuze-Guattari, *Mille Plateaux*, 147. Versión en español, 123.

expuesto, nada se oculta como secreto de adivino, ni existe como fondo indómito de algún fundamento; la simultaneidad de lo múltiple es total, exterior siempre, desplegada, pero fragmentada, discontinua y «desestructurada», en tanto multiplicidad y perspectividad, y en tanto la única duración constante es la insistencia del acontecimiento en dos sentidos: como efecto y como génesis. Lo que se rompe no es el sentido, sino la estructura, el régimen significante; el sentido queda restituido como performatividad de los simultáneo y de lo diferente, en el que, la identidad, la analogía, la semejanza, y la oposición de la razón suficiente, siguen existiendo en el mismo nivel de todo lo demás, como gesto, como efecto, como simulacro. Por eso, la idea y el concepto, más allá de su función operativa en la enunciación, no ocupan ningún lugar de privilegio en la experiencia y en la *haceidad*; la semiótica de la diferencia, como un régimen rizomático y zoético, está mucho más cercano al régimen «presignificante», que a una filosofía de la forma en que ha sido sindicada por Nietzsche. Dicha semiótica, es el territorio de una auténtica *profanosofía*.

Como consecuencia, el signo debe aquí su grado de desterritorialización relativo, no ya a una constante referencia al signo, sino a la confrontación de las territorialidades y de los segmentos comparados de los que cada signo es extraído (el campamento, la sabana, el cambio de campamento). No sólo la polivocidad de los enunciados está preservada, sino que se es capaz de acabar con un enunciado: un nombre usado es abolido [...]. Cuando es presignificante, la antropofagia tiene precisamente ese sentido: comer el nombre es una semiografía, que forma parte plenamente de una semiótica, a pesar de su relación [expresiva] con el contenido<sup>486</sup>.

### 3. Desterritorialización

Además de los niveles de significación: la interpretación subjetiva y la circularidad, también se propuso el nivel de la desterritorialización; que a decir verdad, no se trata de un nivel interpretativo, sino más bien de un movimiento de transformación y de fuga, cuya función es *“deshacer la rostridad y salir en la búsqueda de un devenir animal que rompa la rigurosidad*

---

<sup>486</sup>« Si bien que le signe doit ici son degré de déterritorialisation relatif, non plus à un renvoi perpétuel au signe, mais à la confrontation des territorialités et des segments comparés dont chaque signe est extrait (le camp, la brousse, le changement de camp). Non seulement la polyvocité des énoncés est préservée, mais on est capable d'en finir avec un énoncé : un nom usé est aboli, ce qui est très différent de la mise en réserve ou de la transformation signifiante. Quand elle est présignifiante, l'anthropophagie a précisément ce sens : manger le nom, c'est une sémiographie, qui fait pleinement partie d'une sémiotique, malgré son rapport au contenu (mais rapport expressif) ». Deleuze-Guattari, *Mille Plateaux*, 147-8. Versión en español, 123.

*de los estratos de significancia y subjetividad, y en definitiva de todo régimen que ate al signo*''<sup>487</sup>. Dicha función, si bien puede expresar un régimen presignificante, también puede expresar un régimen de signos totalmente diferentes, no como antelación o simultaneidad natural o primitiva, sino como simultaneidad estética, ética y política. Para llegar a esa posibilidad, es preciso partir de una premisa, y de las condiciones que se requieren para trazar *ese nuevo territorio*. La premisa indica, que si bien existe una semiótica que pone en marcha al lenguaje, también pone en marcha a los cuerpos, esto es, los constituye a partir de su régimen de signos. La comprensión de ese nuevo régimen, se posibilita desde la misma forma de análisis serial que se ha venido desarrollando.

Lo primero que debe confirmarse en la línea deleuziana, es que una semiótica es un *agenciamiento*, ya definido en otra parte como disposición para pensar y para actuar, que bien puede ser atribuido al individuo, pero no como agente de la disposición, sino como punto de condensación o de repliegue de la misma, es decir, como individuo agenciado desde afuera para pensar y para actuar, y en ese sentido, *estar agenciado*, implica ser afectado, determinado por una disposición o agenciamiento semiótico o de cualquier régimen de signos. Pero lo propio del agenciamiento es la relación constante de tensión y distensión entre un territorio y su desterritorialización, esto es, entre las significancias y las líneas de fuga. José Luis Pardo<sup>488</sup>, siguiendo básicamente las conclusiones de Mil Mesetas, "*reglas concretas y máquinas abstractas*"<sup>489</sup>, presenta una síntesis afortunada de esa relación; en su texto, dice que dicha disposición o *agenciamiento*, puede ser definida tanto descriptiva como cartográfica u operativamente, desde luego, estableciendo conexiones entre el nivel teórico de la descripción y el nivel práctico de la operación, que de una manera muy explícita ya había establecido Deleuze en su diálogo con Claire Parnet,

[Hay] procesos que cabalmente hemos de llamar de desterritorialización —es decir, la manera mediante la cual salimos del territorio. Diría que un agenciamiento consta de estas cuatro dimensiones: estados de cosas, enunciaciones, territorios, movimientos de desterritorialización<sup>490</sup>.

<sup>487</sup> Espinoza-Landaeta, *Deleuze y Heidegger en torno al signo*.

<sup>488</sup> Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, 170.

<sup>489</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 511-20.

<sup>490</sup> Deleuze, *El Abecedario*, 39.

La desterritorialización implica pues, el salto de los estratos de la significancia a un nuevo territorio o régimen de signos por vía de la desestratificación. Este movimiento de transformación es la operación propiamente dicha de un agenciamiento. En el estrato, la significancia queda articulada por la serie *contenido/expresión*, en tanto, en la desestratificación se definen los *territorios* que rehúyen el reconocimiento y la representación, en otro tipo de serie que será desarrollada más adelante. Deleuze-Guattari definen los *estratos* como *espesamientos molares y moleculares*, son, dicen, “*fenómenos de espesamiento en el Cuerpo de la Tierra, a la vez molecular y molar: acumulaciones, coagulaciones, sedimentaciones, plegamientos*”<sup>491</sup>; lo que indica una constitución orgánica, como cosas y estados de cosas, y mezclas de elementos en los cuerpos. En *ese* espesamiento quedan incluidas entonces las formaciones tanto macro como micro, y abarca todas las formas materiales y vitales, desde el cuerpo de la tierra hasta las mezclas y relaciones de la actividad molecular, con un desarrollo orgánico a partir de la relación *códigos-medios*, o articuladores de la materia, al igual que, con modos de organización formal a partir de la relación *forma-sustancia*. Puede decirse, entonces, que los estratos están dados en el orden de los cuerpos.

Del mismo modo, estos autores presentan tres tipos de estrato: los físico-químicos, los orgánicos y los antropomorfos; pero advierten que, las constituciones orgánicas, las mezclas y los devenires constituyen series y singularidades que no agotan ni los *modos*, ni la *forma-sustancia* de la materia, ni de la vida, dejando abierta la multiplicidad de series composibles pero no efectuadas necesariamente en la individuación, *devenires locos*: series moleculares, códigos-medios de expresión fragmentados, y devenires alotrópicos, que producen nuevos cuerpos, mezclas y estados de cosas. En otras palabras, dentro del nivel de los estratos coexisten sus propias formas de desestratificación, o lo que es igual, dentro del territorio de la significación coexisten líneas de desterritorialización.

---

<sup>491</sup> Deleuze-Guattari, “Reglas concretas y máquinas abstractas”, *Mil Mesetas*, 512.

Esta afirmación puede rastrearse también en los devenires, composiciones y evolución de la vida y de la materia orgánica, tal y como lo explica François Jacob en *El Juego de lo Posible*<sup>492</sup>. En él sustenta un crecimiento indeterminado de la vida a partir de las integraciones y las composiciones variables, que sin duda producirán una composición determinada, sin establecer en el tiempo evolutivo, precisamente cual. Ya que, la distribución de la materia en diversos sistemas u organizaciones es el efecto de una serie de integraciones sucesivas, a decir de Jacob, entre los niveles organizados jerárquicamente, desde los más amplios e “incuantificables” hasta los cada vez más especializados y mensurables. Los cuatro niveles visibles son el atómico, el molecular, el celular y el de las especies. Lo importante es señalar cómo el nivel superior si bien es una suerte de cientos o miles de combinaciones del nivel inferior, las combinaciones que de este se siguen nunca se agotan en el siguiente. Esto es, el nivel molecular es sólo una fracción de las múltiples combinaciones que podrían seguirse del nivel atómico; lo mismo ocurre con el nivel celular con respecto al molecular, y del de las especie con respecto a aquel. En otras palabras, puede afirmarse que el nivel de superficie sólo performa algunos “posibles” del nivel de profundidad, sin llegar a agotarla. Esta

jerarquía en la complejidad de los objetos, tiene, por tanto, dos características —dice Jacob— Por un lado, los objetos que existen en un determinado nivel no forman nunca más que una muestra limitada de todas las posibles ofertas de combinatoria del nivel más simple. Por otro, en cada nivel pueden aparecer propiedades nuevas que imponen nuevos condicionamientos al sistema<sup>493</sup>.

Esta relación, con el *bricolaje*, introducida por Jacob en *las reglas de creación y evolución de la vida*, es particularmente útil en el sentido expuesto, en tanto dentro de los niveles de la misma materia se opera un proceso de desestratificación potencial que daría lugar a nuevas organizaciones. Pero, así los estratos se definan como espesamientos corporales, no puede olvidarse que constituyen la serie de los *contenidos* y de la *expresión* propia de la significancia, que en términos de la *Lógica del sentido*, es una serie que articula lo *expresado* [el contenido de la enunciación] y lo *expresable* [el atributo de las cosas]; lo que indica, que aún los espesamientos, como atributos de las cosas, devienen de una enunciación y de una significación, no obstante la *distinción real* que hay entre ellas, pues, son dos *formas-*

---

<sup>492</sup> François Jacob, *El juego de lo posible* (México: Fondo de cultura económica, 2005).

<sup>493</sup> Jacob, *El juego de lo posible*, 51.

*sustancias* diferentes<sup>494</sup>, pero que implican una *presuposición recíproca*, en tanto coexisten articuladas por un sentido; y un *isomorfismo*, en tanto constituye, cada *una*, una cara de la misma *forma-sustancia*. En ese orden de ideas, los estratos o espesamientos no sólo se definen en el marco de las cosas, sino, en el orden de las significancias, de las nociones y de las proposiciones.

Entonces, no es impropio afirmar que, del modo como operan los devenires alotrópicos, según Deleuze-Guattari, y *las reglas de creación y evolución de la vida* [como *bricolaje*], según Jacob, también operan y se desestratifican los niveles de la enunciación, desde los más amplios e incuantificables, hasta los cada vez más especializados y codificados: de las palabras a las ideas, y de estas a los complejos teóricos y doctrinales, pero considerando, primero, que cada devenir nos más que una combinación posible entre las infinitas combinaciones que potencialmente constituyen el nivel anterior, y segundo, que cada devenir está legítimamente afirmado por la multiplicidad combinatoria de la que hace parte. En esa medida, en el nivel de la enunciación y de los contenidos, además de un valor semántico, se está frente a un valor pragmático, al que atañen las circunstancias estéticas, éticas y políticas que intervienen en cada una de las *nuevas* combinatorias, que dan lugar a *integraciones “no esperadas”* por las determinaciones estratificadas y que se constituyen en performidades indeterminadas. En síntesis, la desterritorialización es una operación intrínseca a las series, que opera tanto en el campo orgánico como en el enunciativo; siempre hay líneas de fuga con tendencia a la desestratificación.

#### **4. Desestratificación**

José Luís Pardo en el nivel *descriptivo* del acontecimiento, advierte tres cortes constitutivos. Primero, lo define por las relaciones exteriores a sus términos, el *contenido* y la *expresión*, pero que no obstante, estos, no pueden existir por sí mismos, por fuera de esa relación, por lo que no son términos trascendentes. Para el caso del *contenido*, el verbo infinitivo es la forma de su expresión lingüística: soñar, morir, crecer, y se refiere, desde luego a los cuerpos

---

<sup>494</sup> Pero su distinción no es tal como diferencia, sino por la forma como se distribuye en la serie contenido/expresión, de hecho, Deleuze aclara que, “forma y sustancia no son realmente distintas, el contenido y la expresión sí lo son”. *Mil Mesetas*, 512.

y sus mezclas. El segundo corte, el de la *expresión*, indica que estos términos pueden variar sin que la relación cambie, pues no son estructuras formales sino “*singularidades intensivas, puntos singulares de condensación, y grados de potencia*”<sup>495</sup>, que se expresan de un modo determinado en cada individuo, y de hecho, constituye la forma adecuada de la designación de los nombres propios: Alicia, Dionisos, Orquídea, y se refiere al ser atribuido de un modo singular por el agenciamiento: la atribución de Alicia es soñar, la atribución de Dionisos es Morir, la atribución de la Orquídea es crecer. Y, en tercer lugar, dice, el agenciamiento también está constituido por “*circunstancias o bloques espacio-temporales que funcionan como variables histórico-geográficas de actualización de los términos de las relaciones*”, expresados en la proposición por medio de fechas y lugares. Es decir, la relación *contenido/expresión* siempre está referida a la singularidad de un ¿qué? un ¿quién? un ¿dónde? y un ¿cuándo? puesta en marcha y atribuida por un sentido, esto es, por el agenciamiento de un régimen. Cómo ya se indicó en otro lugar, lo que hacen los términos es dramatizar esa semiótica, entendida pues como agenciamiento o como acción del acontecimiento.

Sin embargo, como se anotó también más arriba, las constituciones, las mezclas y los devenires molares y moleculares, no se agotan en las materias formadas: físico-química, ni orgánica, ni antropomórficamente; sino que siempre quedan abiertas a series y términos, con singularidades y multiplicidades que fragmentan la individuación, pues, la imposibilidad es sólo en apariencia, ya que, la divergencia de fuerzas y de afecciones está en el nivel de lo amplio e incuantificable, y en esa medida, las composibilidades que se siguen de ella dependen de los factores pragmáticos de la selección y recepción del individuo. Es decir, si la atribución de Alicia es soñar, crecer, comer, hablar, pensar, morir, ¿puede ser atribuida también, en virtud de sus transformaciones alotrópicas como sustancia, del *relinchar*, del *serpentear*, del *volar*, del *olvidar*? De ese modo, se asiste a una modificación en las singularidades de la atribución del ¿qué?, ¿quién?, ¿dónde? y ¿cuándo? y se desestratifica el sentido. Esta relación entre las materias formadas y las no formadas, entre los mundos y los individuos, entre lo composable y lo posible, plantea las siguientes inquietudes con relación

---

<sup>495</sup> Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, 170.

a los estratos: ¿Es posible ir más allá de ellos, es decir, desestratificarlos? En el sentido que, ¿existe otra materia, otra vida y otro devenir?, y además, ¿desde cuál agenciamiento o régimen se constituye ese nuevo sentido? La desestratificación, o lo que puede denominarse, el salto en la serie o desterritorialización, la hace posible el *agenciamiento*; esa *disposición* y *operación*, constituye las *líneas de apertura* al interior del territorio los propios estratos.

En la definición *cartográfica*, se advierte cómo, el agenciamiento también conforma una serie de dos ejes o segmentos, y cada uno de estos constituye dos polaridades. El primer segmento es la del *contenido/expresión*, o eje de los *estados de cosas/enunciaciones*, que conserva el estrato, es decir, relaciona por *distinción* y *reciprocidad*, sus sistemas pragmáticos y semióticos. Su primer polo, el de *contenido/estados de cosas*, implica una disposición *maquínica de cuerpos* operados por una máquina social selectiva –un *socius*<sup>496</sup>–, y el segundo polo, el de *expresión/enunciación*, implica una disposición *colectiva de enunciación* operada por una máquina semiótica o régimen de signos. Entre ellos –dice Pardo– no hay correspondencia ni causalidad, cada polo es autónomo, se relacionan sólo por las transformaciones incorporales o propiedades con las que la expresión atribuye a los cuerpos y a los contenidos<sup>497</sup>.

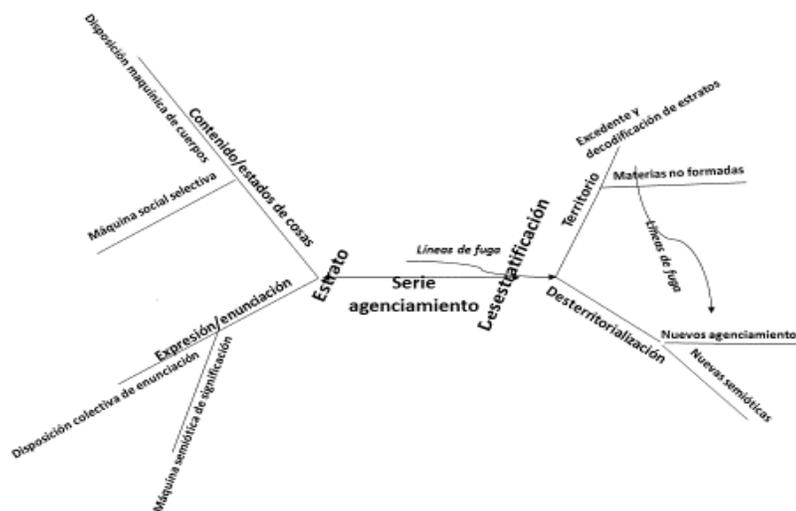
Al segundo segmento de la serie *desestratificación*, corresponden los polos de *territorio/desterritorialización*; el primero indica la construcción de territorios a partir de excedentes de los estratos, esto es, se opera una *decodificación de los medios*, y se fragmentan hasta devenir en propiedades, en incorporales o cuasi seres, por lo que se diferencian del mismo organismo, y dan lugar a nuevos paisajes, personajes, o deviniendo en materias no formadas y nuevas singularidades individuantes. Este polo *territorial* tiende a desplazarse por *líneas de fuga* o a ser arrastrado por ellas hacia el polo de la *desterritorialización*, lo que implica, la apertura a territorios de *otros agenciamientos*, o a la fundación de *una nueva tierra*.

---

<sup>496</sup> Del modo como fue referenciado en la presentación de esta investigación, siguiendo la tesis de Deleuze-Guattari en *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia* en III: *salvajes, bárbaros, civilizados*. Traducido por Francisco Monge (Buenos Aires: Paidós, 2000).

<sup>497</sup> Deleuze, Guattari. *Mil Mesetas*, 514.

**Figura 1: serie integrada del agenciamiento.**



Esta serie, y su expansión simultánea y constante en polos y en sentidos diferentes a la vez, no sólo expone la condición rizomática de la superficie *estrato/desestratificación*, sino la apertura de nuevos dominios que rehúyen el régimen significante, creando regímenes puramente pragmáticos y semióticos diferenciales. La *línea de fuga* funda una nueva tierra; pero, de hecho, no se trata de «fundar» a ciencia cierta, sino de encontrar o de *descubrir* los trazos de la inmanencia misma, esto es, una semiótica de la diferencia, que no es un efecto de la negación de las semióticas de la significación, sino, contrariamente, la afirmación de sí misma como génesis, al tiempo que la afirmación de todo régimen como multiplicidad y como variación. En la desestratificación, lo que se descubre es “*la repetición en la Physis misma [...] la Physis, como algo superior al reino de las leyes: una voluntad que se requiere a sí misma a través de todos los cambios, un poder contra la ley, un interior de la tierra que se opone a las leyes de la superficie [...] Concibe la repetición en el eterno retorno como*

*Ser*”<sup>498</sup>. De lo que se trataría entonces, es de *rasgar el velo de maya*, a partir de la dramatización trágica, es decir, de evidenciar la efectuación del acontecimiento como diferencia en la propia experiencia, o, experimentando el efecto como *haceidad*.

¿Hacia dónde pueden conducir la desestratificación y las líneas de fuga? Eh allí un peligro: el de una disolución absoluta en el caos, a delirios interminables y a “*lanzarse al vacío*”. O acaso haya que recurrir al algún personaje de la literatura y no de la historia<sup>499</sup> para tener noción de esa experiencia. Heliogábalo, Ágave, Abraxas, Gregorio Samsa. Por eso, Deleuze-Guattari advierten: en la empresa de ese programa, se deben “*observar reglas concretas de un prudencia extrema*” pues, “*toda desestratificación demasiado brutal corre el riesgo de ser suicida, o cancerosa [...] se abre al caos, al vacío y [...] vuelve a cerrar sobre nosotros los estratos, que se endurecen aún más*”<sup>500</sup>. Por eso, sea necesaria la afirmación del devenir a los dos lados de la serie, de un constante agenciamiento en un *volver como un ir*, ser pulsación, salto de un lado a otro, una y otra vez, danza siempre, *ion*. De tal suerte, que la desestratificación libere de las fijaciones identitarias, al tiempo que mantenga en vilo el retorno de una creación constante de la individuación. Tal vez, por ello, de las moiras, *Cloto* represente mejor ese ir y volver entre la rueca y el huso, la que mantiene el hilo vital, y no sólo aquella que sólo lo mide –Láquesis– como una ciencia prudente y fría, ni aquella que lo

---

<sup>498</sup> « la répétition dans la Physis elle-même [...] la Physis quelque chose de supérieur au règne des lois : une volonté se voulant elle-même, à travers tous les changements, une puissance contre la loi, un intérieur de la terre qui s’oppose aux lois de la surface [...] Il conçoit la répétition dans l’éternel retour comme Etre » Deleuze, *Différence et Répétition*, 14. Versión en español, 28.

<sup>499</sup> Aunque ya la historia también ha tenido esos nombres y esas experiencias, sólo qué, cuán difícil es atraparlos bajo la forma de una única identidad, como decir ¿anarquista? ¿terrorista? ¿suicida? Nada sería más peligroso que ello, aunque de hecho, no los excluye. Y cómo es tan impropio un nombre que envuelva toda la fragmentación del individuo, incluyendo sus “partes” refinadas y sus “partes” bárbaras, así como su presunción y su animalidad simultáneas, su bondad y su estupidez, huelga recurrir a los diagramas ofrecidos por los creadores, narradores y poetas, y a su magistral aglutinación de la experiencia humana; ellos han logrado ver y dibujar simultáneamente los mil rostros de la individuación; magistralidad tan cara para la historia y para la filosofía.

<sup>500</sup> « observer des règles concrètes d’une prudence extrême : toute déstratification trop brutale risque d’être suicidaire, ou cancéreuse, c’est-à-dire tantôt s’ouvre sur le chaos, le vide et la destruction, tantôt referme sur nous les strates qui se durcissent encore plus, et perdent même leurs degrés de diversité, de différenciation et de mobilité ». Deleuze-Guattari, « conclusion : Strates, stratification 6, », *Mille Plateaux*, 628. Versión en español, 513.

corta –Átropos- impidiendo el retorno del cuerpo y de su experiencia de la región de la extrañeza.

### **5. Performática y máquina abstracta.**

¿Cuál es el régimen que puede fundarse a partir de la serie de la desestratificación? O, en el mismo sentido ¿cómo nombrar y articular esa semiótica en la que la línea desterritorializada se ha reterritorializado en una experiencia?

La desterritorialización –dice Deleuze- es un caso muy notable en el que un concepto filosófico no puede ser designado sino por una palabra que todavía no existe [...] Entonces pienso que para la filosofía [...] es muy sorprendente, pero a veces es preciso inventar una palabra algo bárbara para dar cuenta de una noción con pretensiones nuevas: no hay territorio sin un vector de salida del territorio, y no hay salida del territorio, desterritorialización, sin que al mismo tiempo se dé un esfuerzo para reterritorializarse en otro lugar, en otra cosa <sup>501</sup>.

Lo primero es que, sin duda, se trata de un *campo de experiencia*, en tanto *agencia* una expresión, o si se quiere, un lenguaje que rehúye a la palabra y a la imagen pero que se despliega en signos diversos, en afectos o afecciones, o incluso en los signos mundanos y en los del arte<sup>502</sup>, que, paradójica y de manera insistente, constituyen los puntos singulares de las imágenes, de las palabras y de las cosas. También implica una nueva determinación de los dinamismos espacio-temporales que los términos dramatizan, al tiempo que incrementa las posibilidades de multiplicación rizomática de las series que inciden en las condiciones de la individuación. Finalmente, es un *campo* como régimen que dota de sentido la actualización de superficie, reterritorializando constantemente el *acontecimiento* en la mundanidad múltiple y fugaz, o dicho de otro modo, retornando siempre como diferencia en la trágica repetición de lo mismo. No se trataría en todo caso, este campo o régimen, del calco de una idea ni de una proyección de la conciencia, como experiencia, es pura acción en constante desestratificación.

Ya se ha propuesto una designación para este plano genético: la *performática*; que opera como semiótica que se desdobra en el *performance* como *su* expresión. Pero, en esa serie de superficie, *performance/performática*, deben constatarse las reglas propias de un régimen de

---

<sup>501</sup> Deleuze, *El Abecedario*, 5.

<sup>502</sup> Ver el tratamiento de estas tipologías en el capítulo IV de este trabajo.

signos, así como las condiciones de la desestratificación que permita afirmarla como génesis de lo real. De allí, que sea necesario, intentar vincular dicha serie con las nuevas categorías con las que Deleuze procura el esclarecimiento de esas reglas y de esas condiciones para *la nueva tierra fundada*, y que queda por fuera de los límites de los regímenes de significación. Se trata de los conceptos de *máquina abstracta* y de *diagrama*, sumados a los ya expuestos de territorialización y de agenciamiento. Este último resulta un enlace definitivo para dar inicio a la vinculación.

El *agenciamiento* es el movimiento de despliegue y de efectuación de un campo o de un régimen de signos, de sus fuerzas e intensidades, sobre una superficie donde tienen lugar las composiciones de lo real: los entes, sus mezclas, sus relaciones y combinatorias; en otras palabras, es la acción misma del acontecimiento que atribuye diferencialmente por número y por modo los cuerpos y las ideas; lo «diferencial» responde a que cada atribución constituye una singularidad que no tiene referencia ni lingüística ni representativa en el campo, sino, que depende en cada caso, de los dinamismos que dramatizan los cuerpos y las ideas en cada encuentro. Esto afianza la idea según la cual no existen semióticas puras, sino que, cada campo o régimen en tanto se efectúa tiende a su propia desestratificación, produce sus propias líneas de fuga. Es decir, la desestratificación en la efectuación, anula la participación de los entes por semejanza, reproducción o identidad con un régimen determinado, y funda la diferencia, pues, no puede haber identidad con un campo que carece en sí mismo de organización y de formalización, en tanto, más que una idea o un organismo, es una «máquina abstracta» de «composiciones maquínicas y diagramáticas».

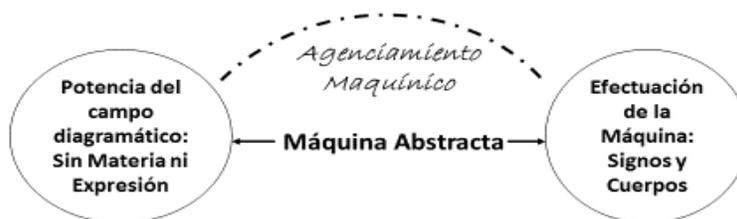
Por «componente diagramática y maquínica», Deleuze-Guattari entienden, con el primer término, la «forma» de las *máquinas abstractas*, como «materias semióticamente no formadas en relación con materias físicamente no formadas»; y en el segundo término, como la «acción de los agenciamientos que efectúan las máquinas abstractas, y semiotizan las materias de expresión, a la vez que fisicalizan las materias de contenido»<sup>503</sup>; en otras palabras, las *máquinas abstractas* están constituidas por trazos, fuerzas y de intensidades sin

---

<sup>503</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 147.

materia ni expresión [preformaciones], cuyo despliegue «maquínico», atribuye de sentido, de forma y de valor a los signos y a los cuerpos. Luego, la *máquina abstracta* se entiende con la forma serial, *preformación diagramática/agenciamiento maquínico/efectuación de expresiones y contenidos*, cuyo diagrama es el siguiente:

**Figura 2: La máquina abstracta**



El polo pre-formativo, es la condición de posibilidad, trascendental; una realidad genética naturante aún sin expresión naturada; por ello, “*no actúa en modo alguno como significante, sino como una especie de diagrama*”, esto es, como la fuerza o como el sentido, que a manera de intensidades y de flujos constituyen la génesis de los acontecimientos. Por eso, esos flujos pueden ser iguales para diferentes signos y materias, “*una misma máquina abstracta para la prisión, escuela, cuartel, hospital, fábrica...*”<sup>504</sup>, pero también para el criminal, para el magistrado, para el sacerdote y para el desquiciado; incluso para la bestia y para el ciudadano, pues, “*En sí misma una máquina abstracta no es más física o corporal que semiótica, es diagramática (ignora tanto más la distinción entre lo natural y lo artificial. Actúa por materia, y no por sustancia; por función, y no por forma*”<sup>505</sup>.

<sup>504</sup> Deleuze-Guattari, *Mil Mesetas*, 72.

<sup>505</sup> « Une machine abstraite en soi n’est pas plus physique ou corporelle que sémiotique, elle est *diagrammatique* (elle ignore d’autant plus la distinction de l’artificiel et du naturel). Elle opère par *matière*, et non par substance ; par *fonction*, et non par forme ». Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 176. Versión en español, 144.

El diagrama, como intensidad y fuerza de la máquina, anula la significancia, implica su disolución y la conduce a una desterritorialización, frente a la cual, la conciencia y la subjetividad pierden todo poder de representar y de reconocer, y, contrariamente, quedan presas de las fuerzas que las constituyen y las producen. Pero no sólo la conciencia, sino todo acto o forma de representación que pretenda abstraer de ella un rostro, una doctrina, o un fundamento.

El lenguaje remite a los regímenes de signos, y lo regímenes de signos a máquinas abstractas, a funciones diagramáticas y a agenciamientos maquínicos, que van más allá de toda semiología, de toda lingüística y de toda lógica... 'Tras' los enunciados y las semiotizaciones sólo hay máquinas, agenciamientos, movimientos de desterritorialización que atraviesan la estratificación de los diversos sistemas [...]»<sup>506</sup>.

Por otro lado, el polo de la efectuación es lo condicionado, lo creado; en el que, el agenciamiento efectúa las máquinas abstractas en signos o materias de expresión, y en cuerpos o materias de contenido. Esto es, las intensidades pasionales, sonoras, cromáticas y hápticas, se efectúan singularmente entre los términos de un encuentro, en el que, la intensidad como marca y efecto, afecta la superficie de contacto de un cuerpo para constituirse con él y definir los dinamismos de dramatización singulares: un *qué*, un *quién*, un *dónde*, un *cuándo*. Ahora, en tanto efecto, los signos y los cuerpos, responden a la doble articulación de lo *determinado/indeterminado*, pues si bien, no pueden sino ser posibles por un campo de experiencias que los produce, no puede por ello, determinarse las composiciones a que dan lugar los encuentros entre efectos. En esa medida, la relación del polo efectuado de la serie con respecto al polo genético, siempre será de *presuposición recíproca* y de *distinción real*, pues, todo efecto, al tiempo que es composición estratificada, del mismo modo contiene el germen de la desestratificación; es decir, cada encuentro signo/cuerpo, signo/individuo, actualiza la máquina abstracta, el campo, como un nuevo territorio de

---

<sup>506</sup> « C'est le langage qui renvoie aux régimes de signes, et les régimes de signes à des machines abstraites, à des fonctions diagrammatiques et à des agencements machines qui débordent toute sémiologie, toute linguistique et toute logique. Il n'y a pas de logique propositionnelle universelle, ni de grammaticalité en soi, pas plus que de signifiant pour lui-même. « Derrière » les énoncés et les sémiotisations, il n'y a que des machines, des agencements, des mouvements de déterritorialisation qui passent à travers la stratification des différents systèmes [...] ». Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 184. Versión en español, 150.

experimentación, semiótico y físico, desterritorializando la universalidad del agenciamiento y reterritorializándolo siempre en una experiencia singular.

Desestratificar, abrirse a una nueva función, a una función diagramática. Que la conciencia deje de ser su propio doble, y la pasión el doble de uno para el otro. Convertir la conciencia en una experimentación de vida, y la pasión en un campo de intensidades continuas, una emisión de signos-partículas. Construir el cuerpo sin órganos de la conciencia y del amor. Utilizar el amor y la conciencia para abolir la subjetivación<sup>507</sup>.

Esta relación terminológica, *máquina abstracta-diagrama-agenciamiento*, permite retomar la categoría aglutinante de *performática* como *campo genético de experiencia*, en los siguientes términos: como condición trascendental e inmanente para todas las materias, como constitución de intensidades, fuerzas y sentidos, y de variaciones continuas, y como efectuación de fuerzas en materias singulares y variables. Esa dinámica, desestratifica la pretensión de la significación por abstraer una realidad trascendente, la de un rostro-máscara, y el intento por fundar un orden semántico cuya efectuación se dé por reproducción o mimesis. “Una verdadera máquina abstracta no tiene ninguna posibilidad de distinguir por sí misma un plano de expresión de un plano de contenido, puesto que traza un solo y mismo plan de consistencia que formalizará los contenidos y las expresiones según los estratos o la reterritorializaciones”<sup>508</sup>.

El *performance* es la semotización y fisicalización de la *performática*; la efectuación de fuerzas no codificables y la afirmación de las divergencias y las heterogeneidades del campo, bajo la forma de materias singulares y variables, de relaciones entre palabras, cosas e imágenes; de la composición de signos que forman para el individuo mundos compositibles y posibles según las condiciones de un encuentro: el acontecimiento, la intempestividad y el

---

<sup>507</sup> “Déstratifier, s’ouvrir sur une nouvelle fonction, *diagrammatique*. Que la conscience cesse d’être son propre double, et la passion le double de l’un pour l’autre. Faire de la conscience une expérimentation de vie, et de la passion un champ d’intensités continues, une émission de signes-particules. Faire le corps sans organes de la conscience et de l’amour. Se servir de l’amour et de la conscience pour abolir la subjectivation ». Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 167. Versión en español, 137.

<sup>508</sup> « Une véritable machine abstraite n’a aucun moyen de distinguer pour elle-même un plan d’expression et un plan de contenu, parce qu’elle trace un seul et même plan de consistance, qui va formaliser les contenus et les expressions d’après les strates ou les reterritorialisations » Deleuze-Guattari. *Mille Plateaux*, 176. Versión en español, 143-4.

presente vivo. El individuo dramatiza esos dinamismos efectuados por relación, selección y atribución; “ya” dramatiza el obedecer: la obediencia, la sumisión; “ya” el combatir: la insurrección, la lucha; “ya” el mentir: la salvedad, la estrategia; “ya” el cargar: la máquina, el buey. Mas su composibilidad siempre será variable; cada encuentro es uno por primera vez; siempre una nueva relación, una nueva selección, una nueva atribución; y en esa expresión de la diferencia, el individuo experimenta un constante abandono de *su* identidad estratificada, fija y soberana; su relación con el mundo siempre tendrá la potencia de la fuga y de la desterritorialización. Cada experiencia, cada encuentro, es un desplazamiento del propio territorio de la identidad; desterritorialización constante de “sí”, de la “verdad”, de la “unidad”, del “fundamento”, y multiplicación de su fragmentación, siempre, reterritorializándose en lo *Otro*, en “el no saber todavía”, “en lo no dicho aún”, en “lo impensable”, en lo “insensible”, en lo “inimaginable”, que, no obstante, coexisten como potencia y como afirmación del campo, como el acontecimiento de lo que es ya, y de lo que ha sido exergo desde siempre.

Entonces *performance* no es ya una intencionada manifestación artística que simula la dislocación; es la dislocación misma del lenguaje en la experiencia, su desterritorialización y su desestatificación: él ocupa ahora toda la extensión de la superficie, es su realidad en un grado sumo de expresión. Los estratos, ya cuerpos articulados, ya teorías significadas, ya ideas lógicas o máximas, no serán más los síntomas de un solo diagnóstico para los males de la verdad y de la sujeción: el de una tierra ya conocida, el de una autoridad ya legitimada, el de una identidad fijada de una vez y para siempre. En el *performance*, *ello* hará parte del mismo juego en la mesa de los tiradores, constituirán un lanzamiento más entre las múltiples composibilidades y perspectivas de la expresión: vicios, virtudes, verdades y mentiras, lastres y victorias, van y vienen chocando con todo y atribuyéndolo todo, efectos trágicos del acontecimiento que están en el mismo nivel de superficie de todas las actualizaciones: como fantasmas, como simulacros, como signos simples y compuestos, como *lanzamientos* de la vida.

Entonces, *Performance* de las ciudades congestionadas, de las fábricas, de las guerras, de los estadios, de las cárceles, de los lupanares: imágenes, palabras, gestos, cuerpos y señales

agrupadas en un encuentro; los hombres y las mujeres se individualan en cada lugar, dramatizan cada atribución; ciudadanos, obreros, soldados, atletas, prisioneros y amantes. *Performance* que convierte la verticalidad y la solidez de los muros en líneas punteadas sobre la superficie a través de las cuales se mueven y se mezclan los roles, las funciones, lo público, lo privado, las pasiones y las acciones. *Performance*, danza taína y ditirambo dionisiaco que no cesa, aún en medio, o como contracara del teatro oficial y del sainete de las instituciones. *Performance* como actualización de una semiótica trágica, como expresión constante del acontecimiento de la vida, de la zoé, de la superficie donde se *performa* la multiplicidad, el individuo y su experiencia.

*Máquina abstracta, semiótica de la diferencia, campo de experiencia*: todos los nombres para un mismo régimen de signos, para un mismo plano, insobornable, indomable, inevitable, o, ¿no es eso lo que mejor le cabe a la inmanencia; a esa inocente truculencia en la que se trama toda vida, en la que se dramatiza toda experiencia, en la que lo real se distribuye como variedad, como *performance*, como surco nómada y dislocado ¿Acaso no es «todo» la expresión de *ello*, de *eso Otro*, a la que hemos nombrado aquí como *performática*? Sobre *ello*, en *ello* y por *ello* asistimos al «teatro de la crueldad», que a decir de Derrida, “*Es la vida misma en lo que ésta tiene de irrepresentable*”<sup>509</sup>, siguiendo también a Artaud cuando afirma, «*He dicho, pues, “crueldad” como habría podido decir “vida”*»<sup>510</sup>, o como Nietzsche ha dicho tragedia y como aquí se ha dicho *performática*. Es el nombre, como todos *esos* otros, que dramatiza a la experiencia en acto, que más allá de los límites del afuera no puede haber ni sentencia ni predicado, que lo trascendente viene a ocupar el lugar de los efectos y de los simulacros y no el de las causas, que todo deviene, se efectúa, se explica, vive y muere en *ello* y por *ello*, por más, incluso, que los obstinados espectadores al teatro trágico, busquen en vano atrapar aquello que los atrapa, o envolver aquello que los envuelve o producir aquello que los produce, con la misma necedad que el conquistador de las américas

---

<sup>509</sup> Jaques Derrida, “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación” en *La Escritura y La Diferencia* Traducido por Patricio Peñalver (Barcelona: Anthropos, 1989), 320.

<sup>510</sup> Derrida, *La Escritura y La Diferencia*, 320.

quiso encontrar la *Dabayba* y el *Dorado*, sin comprender que todo *ello* era la misma tierra indómita que los cubría de los pies a la cabeza.

El campo de experiencia, no es pues, objeto de la percepción ni por tanto, de la representación; la «performática», es pura expresión, pura expresividad, que sólo es susceptible de ser experimentada, dramatizada; y que no es posible sustancializarla, ni introducirla, como advierte Colli<sup>511</sup>, en el contexto del discurso, ni sustraerla de ese «fondo» donde es muda y al mismo tiempo lóbrega y bestial; «extraño campo de superficie», acaso, “*Esa Rayuela que del infierno al cielo, nos hace saltar en una pata y pone en duda nuestras certezas intelectuales y morales*”<sup>512</sup>, desplazando la identidad, siempre, de la insuficiencia de la representación al abismo de lo *Otro* como la más genuina experiencia; así lo muestra de Deleuze, en la serie, *sobre el problema moral en los estoicos*; dice, que la percepción de la muerte, “*como estado de cosa y como cualidad, o el concepto de mortal como predicado de significación*” permanecen desprovistos de sentido “*si no comprenden el acontecimiento del morir como lo que se efectúa en uno y se expresa en otro*”. Saber que somos mortales – agrega-, “*es un saber apodíctico, pero vacío y abstracto [...] mientras que no se aprende el morir como acontecimiento impersonal provisto de una estructura problemática siempre abierta (¿dónde y cuándo?)*”<sup>513</sup>; y como el morir el vivir, como infinitivos, y también como el permanente gerundio de la haceidad que es atravesada simultáneamente todos los tiempos y todos los lugares; viviendo, sintiendo, pensando, imaginando, componiéndose y descomponiéndose, expresando siempre el acontecimiento del afuera, divagando siempre

---

<sup>511</sup> Giorgio Colli, *Filosofía de la Expresión*. Traducido por Miguel Morey (Madrid; Ed. Siruela, 2004), 49.

<sup>512</sup> Cobo Borda, *América Latina: un fracaso creativo*, 56.

<sup>513</sup> « La perception de la mort comme état de chose et qualité, ou le concept de mortel comme prédicat de signification, restent extrinsèques (dénusés de sens) s'ils ne comprennent pas l'événement du mourir comme ce qui s'effectue dans l'un et s'exprime dans l'autre. La représentation doit comprendre une expression qu'elle ne représente pas, mais sans laquelle elle ne serait pas elle-même « compréhensive » et n'aurait de vérité que par hasard ou du dehors. Savoir que nous sommes mortels est un savoir apodictique, mais vide et abstrait, que les morts effectives et successives ne suffisent certes pas à remplir adéquatement, tant qu'on n'appréhende pas le mourir comme événement impersonnel pourvu d'une structure problématique toujours ouverte (où et quand ?) ». Deleuze, « Vingt-série » *Logique du Sens*, 171. Versión en español, 186.

entre el sentido de lo mismo y el sinsentido de lo *Otro*, fundando con cada paso un nuevo territorio, dibujando con cada gesto, el signo de mil rostros.

## A MODO DE AFORISMOS FINALES

### 1.

Pensar es pura experiencia vital, telúrica, profana. No es de modo alguno una acción trascendente pues lo pensado no está por fuera de los límites de la existencia. Pensar, como sentir, como memorar y como imaginar, constituyen el acontecimiento de la individuación, y que da cuenta del repliegue y del despliegue de los determinantes del afuera por el individuo, ya como acciones, como ideas, como palabras, como posturas o como sentires. Luego, una «filosofía de la experiencia» no tiene más ontología que el acontecimiento de la existencia, ni más «Ser» que los efectos de superficie, y en esos términos, no es más metafísica que la composición del individuo con el mundo, ni que la relación háptica entre los signos del acontecimiento con sus facultades o superficies de contacto: pura exterioridad.

### 2.

Todo está adentro del afuera: lo exterior y lo interior. El afuera es toda la experiencia posible, la potencia de todo lo real, de lo pensado y de lo no pensado todavía, de lo sentido y de lo no sentido todavía, de lo vivido y de lo no vivido todavía. Es el Uno-Todo que alberga los mundos pasados, los presentes y los porvenir. El exterior y el interior son todas las combinaciones posibles de experiencia; las relaciones, choques y declinaciones entre los cuerpos, las ideas, las palabras y las cosas, que dan lugar a lo componible y a lo incomponible o a lo no posible todavía.

### 3.

El afuera es un irrepresentable y un insignificable, potencia de todas las representaciones y significancias, y al mismo tiempo de todo lo que queda sin representar y sin significar, de toda incertidumbre, de toda dislocación y de toda fuga. Las representaciones y significancias son estratificaciones de orden, sistematización de datos y de ideas, legislación de hábitos, de identidades y de conductas, clasificaciones clínicas, morales y políticas; rostros de autoridad estatal, burocrática o teológica. Lo que queda sin representar y sin significar, son los vacíos entre los bordes y juntas de las piezas de la estructura; espacios sin vigilancia, corredores de libre movilización donde tiene lugar la incertidumbre y la dislocación del orden, la desestratificación del sistema y la difuminación del rostro de Dios.

**4.**

El afuera es la única superficie de pertenencia, y nada de lo que allí se efectúa y se compone tiene más espesor que la misma que pudiera tener la piel o el éter. No hay altura ni profundidad ni destino ni fundamento, tan sólo una vastísima planicie con las huellas, los surcos y las manchas que dejan los cuerpos y las palabras que van nómadas de un lado para otro, que chocan unos con otras, que se mezclan y se repelen, que se componen y se descomponen, y que aparecen y desaparecen. Más bien, un «lado a lado», a «cada lado», en todas las direcciones de la ilimitada extensión. Siempre un «cada lado», articulado al otro por una secante que atraviesa la superficie; en ella, cada dirección es nómada y cada encuentro, mezcla, que van añadiendo nuevos trazos y nuevos surcos que fundan mil territorios y fragmentan los cuerpos, los sentidos y las palabras. En cada «lado», la identidad se despedaza como mosaico irregular de fonemas, de grafemas, de pensemas, de manos, de *yoes* y de cabezas.

**5.**

La secante es una territorialización del afuera, divide serialmente sus efectos; unos, en tanto territorio significado, representado y estratificado, y otros, en tanto territorio desestratificado, sin imagen ni palabra. Ambos territorios funcionan como determinaciones del afuera de todo lo de «adentro», de los entes, de sus relaciones exteriores y de sus mezclas interiores. El territorio estratificado determina las sujeciones del individuo, su sedentaridad y sus conexiones codificadas: lo que debe ser, lo que debe decir, lo que debe desear. Constituye el *socius* o máquina social del orden, del hábito y de la ley moral. El territorio de la desestratificación determina las fugas del individuo, sus nomadismos y sus conexiones inusitadas: lo que es, dice y desea en cada fragmento y momento de la individuación. Constituye la máquina abstracta de la desterritorialización, cuyo orden y cuyas reglas solo obedecen a declinaciones, a encuentros intempestivos y a indeterminaciones.

**6.**

Una filosofía de la experiencia se constituye a partir de la *expresión* del afuera y no de su representación. El afuera se configura como puro *expresionismo*. Pero hay que detenerse y saber invertir los errores a tiempo; no se trata del campo de la subjetividad, no es ni un

sentimiento ni un carácter, sino el volcamiento total de la objetividad como afección y como afecto, aquello que hace sentir y mudar de carácter. Su volcamiento, su despliegue en el cuerpo y en el alma, precisa de un recorte en el que, el espacio, el tiempo y los signos son develados a la luz de un encuentro en la más absoluta conjunción, en el más pleno medio día. Pareciera más una *impresión* del mundo en esa duración ínfima que queda grabada para siempre, un retrato eterno del presente vivo. En ese cenit del encuentro, expresionismo e impresionismo abandonan la pugna del estilo, y constituyen la serie constante de toda experiencia.

### 7.

Toda relación «del adentro» del afuera, entre lo exterior y lo interior, es representable y significativo; esto es, sujetable, programable, codificable; al tiempo que es irrepresentable e insignificable, esto es, nómada, declinado, intempestivo. En uno y otro caso, lo interior es mezcla, captura y repliegue del afuera; lo exterior es afección, afecto y signo del afuera. El individuo es un ente exterior afectado por esos signos, a los que repliega en su interior para constituirse, para hacerse, para tener la experiencia del pensar, del sentir, del imaginar, y para desplegarlos nuevamente hacia afuera como ideas, como hábitos, como conductas, pero al mismo tiempo, como incertidumbres, como dislocaciones y como fugas.

### 8.

En ambos lados de la serie, el individuo dramatiza un campo, es actor en escena, en acto; pero a un lado de la misma representa la comedia de la razón, de la cordura, del «ciudadano ateniense»: ya la comedia irrisoria del buen sentido, ya la comedia trágica del buen vencido, o ya el sainete aburrido y rimado del sentido común. Al otro lado de la serie dramatiza las intensidades de un campo d-e-s-e-s-t-r-u-c-t-u-r-a-d-o, arrítmico, originario, que más que extensión es lo más cercano al grito del animal sacrificado. En ese territorio, se dramatiza con todo el furor y con todo el entusiasmo una extraña semiótica de actualizaciones discontinuas, átonas, en la que los cuerpos y las palabras apenas son diagramas, movimientos, tonos y texturas; simulacros de la voz y del silencio; glosas a lado y lado del abismo.

### 9.

¿No es ese campo donde se funda una semiótica profana, una profanosofía, en la que cuerpo, alma y pensamiento, están en el mismo nivel de superficie? Allí, se performa la experiencia

del hombre y se dramatiza la tragedia en el constante *performance* de la individuación. Allí todo se afirma, todo se sucede, todo se toca, todo desaparece y vuelve a aparecer. Allí es la vida como *Zoé*, la *performática* trágica de todas las experiencias y de todas las actualizaciones.

**10.**

Un individuo puede ser un sujeto, pero volteado de revés, es decir, exteriorizado, en la que no sólo sus órganos quedan expuestos, sino su alma, su virtudes y sus inequidades. Su *yo*, es una inscripción que lleva en la frente, para que *otro* sea ajeno con la misma inscripción sobre la suya, para que ambos, en un encuentro sean tanto *yo/otro* con dos cabezas, cuatro ojos y todo duplicado; entidad extraña con forma de quimera y de engaño.

**11.**

Todo pronombre que anteceda a una acción, en las personas del singular y del plural es un ídolo sin patria: *yo soy, él dice, ustedes piensan*. La única nación en la que encuentran sentido, pertenencia y *derechos*, es en la cuarta persona del singular. *Lo Otro* que hace ser, decir, pensar.

**12.**

Una máquina social produce cosas, deseos y hombres deseantes; pero también produce vacíos, insatisfacciones e incertidumbres; hombres que gritan.

**13.**

El lenguaje sirve para mostrar o para ocultar; lo mostrado salta entre imagen e imagen hasta el infinito sin mostrar finalmente nada; lo ocultado está en medio del salto de la representación, ocupa el vacío de sentido, su insuficiencia; lo funda, lo muestra.

**14.**

El lenguaje sirve para mostrar o para ocultar; lo mostrado salta entre imagen e imagen hasta el infinito sin poder mostrar más que su propia insuficiencia para llegar a develar algo. Para ocultar, se vale de algún artificio retórico, y finalmente lo que muestra, no son más que sombras y simulaciones. En los dos casos, lo mostrado está en el mismo nivel de incertidumbre pero con un +1 del segundo modo que por lo menos llega a mostrar algo. Todo lo que sería pretensión *de ser algo*, de ser mostrado, queda indefectiblemente oculto.

**15.**

El Canto del Signo es el canto de la diferencia, una semiótica de relaciones hápticas, mundanas, en la que los afectos y las afecciones crean seres, ideas, acciones y pasiones, que se mueven y se chocan en la superficie de los encuentros.

**16.**

El individuo «sujeto», «hombre» o «persona», se individua por las mismas reglas con las que se individua cualquier otro, «planta», «insecto», o «cosa»; cada ente es una perspectiva de un acontecimiento biológico. En el individuo «sujeto», «hombre» o «persona», el pensamiento, la conciencia y las ideas, son perspectivas singulares de su individuación que coexisten con algunas de las perspectivas de los otros entes, «planta», «insecto», o «cosa».

**17.**

La multiplicidad es la relación exterior entre series, unas convergentes y otras divergentes. Su ordenación depende siempre de la perspectiva de un encuentro. El sentido no es su ordenación, sino la perspectiva.

**18.**

La *Performática* es un puzle desorganizado cuyas piezas carecen de convergencia con alguna otra. Nada de lo que pueda armarse con ellas preexiste; todo lo que pueda armarse con ellas es una creación primera y última, un *performance*. El hombre se levanta y vuelve a empezar.

## BIBLIOGRAFÍA:

- Alliez, Eric. Coord. *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Traducido por Ernesto Hernández B. Río de Janeiro-San Pablo. Medellín: Colección unos cuantos, 1996.
- Artaud, Antonin. *Heliogábalo o el anarquista coronado*. Traducido por Carlos Manzano. Madrid: Fundamentos, 1972.
- \_\_\_\_\_ *El teatro y su doble*. Traducido por Enrique Alonso y Francisco Abelanda. Buenos Aires: Edhasa, 1978.
- Austin, John L. *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Traducción de Genaro. R. Carrió y - Eduardo. A. Rabossi. Barcelona: Paidós, 2010.
- Badiou, Alain. *El clamor de ser*. Traducido por Dardo Scavino. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- Barroso Ramos, Moisés. “Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze” en *Humanidades y ciencias sociales*. Tenerife: Soportes audiovisuales e informáticos de la universidad de La Laguna, 2005-06. Consultado, 24 de agosto de <ftp://hermes.bbt.ull.es/ccssyhum/cs224.pdf>.
- Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro*. Traducido por Antoni Vicens y Pedro Rovira. Barcelona: Kairós, 1984.
- Benveniste, Emile. *Problemas de la lingüística general I*. Traducido por Juan Almela. México: Siglo XXI editores, 1999.
- Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Traducido por Pierre de Place. Caracas: Monte Ávila editores, 1990.
- Borges, Jorge Luis. “La Casa de Asterión” en *Ficciones*. Madrid. Alianza Editorial, 1992.
- Butler, Samuel. *Erewhon o Allende las montañas*. Traducido por Ogier Preteceille. Barcelona: Bruguera, 1982.
- Briggs, John y Peat, David. *Espejo y Reflejo: del orden al caos*. Traducido por Carlos Gardini. Barcelona. Gedisa, 2005.
- Caetano, Alberto. “El guardador de rebaños II” en *Poemas de Alberto Caetano*. Traducido por Pablo del Barco. Madrid: Visor, 1984.

- Calvino, Ítalo. *Las ciudades Invisibles*. Traducido por Aurora Bernárdez. México: Minotauro, 1993.
- Caro Tito, Lucrecio: *De la naturaleza de las cosas*. Traducido por Agustín García Calvo. Madrid: Cátedra, 2010.
- Carroll, Lewis. *Alicia en el país de las maravillas*. Traducido por Jaime de Ojeda. Madrid: Ed. Siruela, 2004.
- Chestov, Lev. *La Revelaciones de la Muerte*. Buenos Aires: Ed. Sur, 1938.
- Cobo Borda, Juan Gustavo. *América Latina: un fracaso creativo*. Bucaramanga: Sic, 2004.
- Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Traducido por Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1978.
- \_\_\_\_\_ *Filosofía de la Expresión*. Traducido por Miguel Morey. Madrid: Ed. Siruela, 2004.
- \_\_\_\_\_ “El Abecedario”. Traducido por Raúl Sánchez Cedillo. *Literatura Psicoactiva*. Agregado 23/07/2015 (Consultado, 14 de octubre de 2015) <http://diskokosmiko.mx/luis-blanco/literatura-psikoaktiva-15736/deleuze-gilles-parnet-claire-1988-el-abecedario-de-gilles-deleuze-traduccion-de-raul-sanchez-cedillo,42125.pdf>.
- \_\_\_\_\_ *El Bergsonismo*. Traducido por Luís Ferrero. Madrid: Cátedra, 1987.
- \_\_\_\_\_ *Conversaciones 1972-1990*. Traducido por José Luís Pardo. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Crítica y Clínica*. Traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Traducido por Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2005.
- \_\_\_\_\_ *Diálogos con Claire Parnet*. Traducido por José Vázquez Pérez Valencia: Pretextos, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Diferencia y Repetición*. Traducido por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

- \_\_\_\_\_ *Dos regímenes locos: textos y entrevistas (1975-1995)*. Traducido por José Luís Pardo. Valencia: Pre-textos, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Empirismo y subjetividad*. Traducido por Hugo Acevedo. Barcelona: Gedisa, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Francis Bacon: lógica de la sensación*. Traducido por Isidro Herrera. Madrid: Arena libros, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Foucault*. Traducido por José Vásquez Pérez. Barcelona: Paidós, 1987.
- \_\_\_\_\_ *Henri Bergson: Memoria y Vida*. Traducido por Mauro Armino. Madrid: Alianza editorial, 1977.
- \_\_\_\_\_ *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*. Traducido por José Luís Pardo. Valencia: Pre-textos, 2005.
- \_\_\_\_\_ *La filosofía crítica de Kant*. Traducido por Marco Aurelio Galmarini. Madrid: Cátedra, 2008.
- \_\_\_\_\_ *La imagen-movimiento, estudios sobre cine 1*. Traducido por Irene Agoff. Barcelona: Paidós, 1984.
- \_\_\_\_\_ *La imagen-tiempo, estudios sobre cine 2*. Traducido por Irene Agoff. Barcelona: Paidós, 1986.
- \_\_\_\_\_ “La inmanencia: una vida”. Publicado en la revista *Philosophie* N° 47, Minuit, París, Traducido al español por Consuelo Pabón. Circula en la web en <http://antroposmoderno.com>. También en *Parte de Sociología* No. 19 (abril 1996): 5-8.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Traducido por Ángel Abad. Barcelona: El bote de la vela, 1970.
- \_\_\_\_\_ *Nietzsche*. Traducido por Isidro Herrera y Alejandro del Río. Madrid: Arena libros, 2000.

- \_\_\_\_\_ *Nietzsche y la Filosofía*. Traducido por Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1971.
- \_\_\_\_\_ *Pintura, el concepto de diagrama*. Traducido por equipo editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Pliegue. Leibniz y el barroco*. Traducido por José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Barcelona: Paidós, 1989.
- \_\_\_\_\_ *Proust y los signos*. Traducido por Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducido por Horst Vogel. Barcelona: Muchnik Editores, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Spinoza, filosofía práctica*. Traducido por Antonio Eshotado. Argentina: Tusquets, 2004.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por Francisco Monge. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 2002.
- \_\_\_\_\_ *¿Qué es la Filosofía?* Traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1993.
- De Solos, Crisipo. *Lógica Estoica*. Traducción española de Adrián Castillo. Montevideo: Johannes von Arním, 2007.
- De Saussure, Ferdinand. *Curso de lingüística general*. Traducido por Amado Alonso. Buenos Aires: Losada, 1945.
- Derrida, Jacques. *La Escritura y La Diferencia*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Canallas: dos ensayos sobre la razón*. Traducido por Cristina de Peretti. Madrid. Trotta, 2005.

- \_\_\_\_\_ . *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- \_\_\_\_\_ “Cierta posibilidad de decir el acontecimiento”, en, *Decir el acontecimiento ¿es posible?* coordinado por Gad Sussana y Alexis Nouss. Traducido por Julián Santos Guerrero. 79-107. Madrid: Arena libros, 2007.
- Descartes, Renato. *Meditaciones Metafísicas*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.
- Dosse, François. *Biografía cruzada, Gilles Deleuze y Feliz Guattari*. Traducido por Sandra Garzonio. México: Fondo de cultura económica, 2009.
- Eco, Umberto. *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Traducido por Francisco Serra Cantarell. Barcelona: Lumen, 1986.
- \_\_\_\_\_ *Signo*. Traducido por Francisco Serra Cantarell. Barcelona: Labor, 1994.
- Epicuro: Obras Completas. Traducido por José Vara. Madrid: Cátedra, 2007.
- Espinoza Lolas, Ricardo y Landaeta, Patricio. “Deleuze y Heidegger en torno al signo” *Observaciones Filosóficas* N° 4 (2007). Consultado 12 de abril de 2012. <http://www.observacionesfilosoficas.net/n4rof2007.html>.
- Eurípides. “Báquides” en *Las Diecinueve Tragedias*. Versión del griego de Ángel María Garibay K. México: Editorial Porrúa, 1979.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las indias*. Madrid: Historia 16, 1986.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. Madrid: Siglo XXI, 1968.
- \_\_\_\_\_ *Theatrum Philosophicum*. Traducido por Francisco. Monge. Barcelona: Ed. Anagrama, 1992.
- \_\_\_\_\_ “El uso de los placeres” en *la Historia de la sexualidad*. Traducido por Martí Soler. Madrid: vol. 2, Ediciones siglo XXI, 1984.

- \_\_\_\_\_ *Hermenéutica del sujeto*. Traducido por Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1987.
- \_\_\_\_\_ *El pensamiento del afuera*. Traducido por Manuel Arranz. Valencia: Pre-textos, 1989.
- \_\_\_\_\_ *La vida de los hombres infames*. Traducido por Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid: La Piqueta, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Defender la sociedad*, Traducido por Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Garavito, Edgar. *La transcursividad: crítica a la discursividad psicológica*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Escritos escogidos*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1999.
- Hesíodo. *Los Trabajos y los días*. Traducido por Adelaida y María Ángeles Martín Sánchez. Madrid: Alianza 2005.
- Hesse, Herman. *Demián*. Traducido por Genoveva Dieterich. Madrid: Alianza, 2011.
- Hjelmslev, Louis. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Traducido por José Luis Díaz de Liaño. Madrid: Gredos, 1974.
- Hume, David. *Tratado sobre la Naturaleza humana I*. Traducido por Félix Duque. Argentina: Orbis S.A., 1984.
- Husserl, Edmundo. *Meditaciones Cartesianas*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económico, 1998.
- Ionesco, Eugene. *Jacobo o la sumisión*. Traducido por Luís Echavarri. Buenos Aires: Losada, 1964.
- Jacob, François. *El juego de lo posible*. Traducido por Lizbeth Sagols. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Kaminsky, Gregorio. *Escrituras interferidas*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2000.

- Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Mario Caimi. Buenos Aires: Losada, 2007.
- Kerényi, Karl. *Dionisios, la raíz de la vida indestructible*. Traducido por Adan Kovacksics Barcelona: Herder, 1998.
- Klossowski, Pierre. *Roberte esta noche*. Traducido por M. Albán y J. García Ponce. Barcelona: Tusquets editores, 1997.
- Laercio, Diógenes. *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Traducido por Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Tratado de monadología*. Traducido por Traducción de Manuel Fuentes Benof y otros. Buenos Aires: Aguilar, 1964.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Traducido por Antonio Elorza. Barcelona: Ariel, 1968.
- Martínez, Francisco José. *Ontología y Diferencia: La filosofía de Gilles Deleuze*, Madrid: Orígenes, 1987.
- Nietzsche, Friedrich. *Origen de la tragedia*. Traducido por Eduardo Ovejero Mauri. Madrid: Austral, 2007.
- \_\_\_\_\_ *Genealogía de la moral*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1984.
- \_\_\_\_\_ *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001.
- \_\_\_\_\_ *Voluntad de dominación*. Traducido por Aníbal Froufe. Madrid: EDAF, 1969.
- \_\_\_\_\_ *Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1982.
- \_\_\_\_\_ “*Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*” en *Obras Completas*, vol. I. Traducido por Pablo Simón. Buenos Aires: Ediciones Prestigio, 1970, 543-556.

- Nancy, Jean-Luc. *¿Un sujeto?* Traducido por L. Felipe Alarcón. Adrogué: La Cebra, 2014.
- \_\_\_\_\_ *Ego Sum*. Traducido por Juan Carlos Moreno Romo. México: Anthropos, 2007.
- Onfray, Michel. *La construcción de uno mismo, ética y estética*. Traducido por Silvia Kot. Buenos Aires: libros Perfil, 2000.
- Oyarzún, Pablo. *Anestésica del ready-made*. Santiago: Biblioteca digital universidad de Arcis, 2007. Consultado 12 de abril de 2012. [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Pardo, José Luís. *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Cuerpo sin órganos*. Valencia: pre-Textos, 2011.
- Pelbart, Peter Pál. *Filosofía de la deserción: Nihilismo, locura y comunidad*. Traducción y notas Santiago García Navarro y Andrés Bracony. Buenos Aires: Tinta Limón ediciones, 2009.
- Phelan, Peggy. *Arte y Feminismo*. Ed. Helena Rackitt. Barcelona: Phaidón, 2004.
- \_\_\_\_\_ “Ontología del performance: representación sin reproducción”. *Performancelogía*. 2003. 15 de abril de 2013. <http://performancelogia.blogspot.com.co/2007/05/la-ontologa-de-performance.html>.
- Peirce, Charles. *El hombre un signo*. Traducido por José Vericat. Barcelona: Editorial Crítica. Grijalbo, 1988.
- Platón: *Diálogos: Parménides, Teeteto, Sofista*. Traducido por Maria Isabel Santacruz y otros. Madrid: Gredos, 1998.
- Proust, Marcel. *Albertine desaparecido*. Traducido por Javier Albiñana. Barcelona: Anagrama, 1988.
- \_\_\_\_\_ “Por el camino de Swan”. Traducción de Plaza & Janes. *En Busca del Tiempo perdido*. Barcelona: Plaza & Janes, 1967.

- \_\_\_\_\_ “El tiempo recobrado”. *En Busca del Tiempo perdido*. Traducción de Plaza & Janes. Barcelona: Plaza & Janes, 1967.
- \_\_\_\_\_ *La muerte de las catedrales*. Traducido por Javier Albiñana. Barcelona: Anagrama, 1994.
- Rimbaud, Arthur. *Iluminaciones, Cartas del vidente*. Traducido por Juan Abeleira. Madrid: Hiperión, 1995.
- Rosset, Clement. *Lo Real. Tratado de la idiotez*. Traducido por Rafael del Hierro. Valencia: Pre-textos, 2004.
- \_\_\_\_\_ *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*. Traducido por Francisco Monge. Barcelona: Seix-barral, 1976.
- Santiago, Gustavo. *Intensidades filosóficas*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Schechner, Richard. *Between Theatre and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Estudios de la representación. Una introducción*. Traducido por Rafael Segovia Albán. México: FCE, 2012.
- \_\_\_\_\_ “El teatro en la encrucijada”. *El correo de la Unesco* N° 50 (noviembre 1997): 6-11
- \_\_\_\_\_ *The End of Humanism*. Nueva York: Performing Arts Journal Publications, 1982.
- Scherer, René. *Miradas*. Traducido por Sebastián Punte. Buenos Aires: Cactus, 2012.
- Serres, Michel. *Variaciones sobre el cuerpo*. Traducido por Víctor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2011.
- Spadaro, Marcia Gabriela. “La experiencia de ego en Husserl”. *A parte Rei* N° 47 (septiembre de 2006). <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page57.html>. Consultado 14 de marzo de 2013.

- Spinoza, Baruch. *Ética*. México: Introducción, versión y notas por Francisco Larroyo. Editorial Porrúa, 1977.
- Sussana, Gad y Nouss, Alexis. *Decir el acontecimiento ¿es posible?* Traducido por Julián Santos Guerrero. Madrid: Arena libros, 2007.
- Schrodinger, Erwin. *Mente y Materia* (conferencias de Cambridge, 1956). Traducido por Jorge Wagensberg. Barcelona: Tusquets editores, 1999.
- Taylor, Diana y Fuentes, Marcela. *Estudios avanzados de performance*. Traducido por Ricardo Rubio y otros. Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Taylor, Diana. *El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política*. publicado en: *Hemispheric Institute of Performance and Politics*. <http://hemi.ps.tsoa.nyu.edu> (Consultado 23 de abril de 2013).
- Walton, Robert. “El mundo como horizonte universal: su a priori y sus órdenes”. *Escritos de Filosofía* n° 47 (2007): 137 a 161.
- White, Hayden. *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Traducido por Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducido por de Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza editorial, 1980.
- Zizek, Slavoj. *Órganos sin cuerpos*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pretextos, 2006.
- Zourabichvili, François. *Deleuze una filosofía del acontecimiento*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2004.