



[ARTÍCULO]

Entre metodología y ontología: la semiótica bajo los aportes filosóficos de Gilles Deleuze

Eduardo Yalán Dongo

Pontificia Universidad Católica del Perú

*pcpueyal@upc.edu.pe**Recibido: marzo de 2017**Aceptado: junio de 2017***Resumen**

En el camino de la semiótica canónica al discurso, la representación ha creado un hiato entre metodología y ontología que ha terminado de constituir al signo como elemento lógico-formal. Es recuperando los compromisos ontológicos de la semiótica representativa que pretendemos una ruta distinta partiendo de la reflexión ontológica del signo en el pensamiento del filósofo francés Gilles Deleuze (1925-1995). Es en el sentido de una *lógica del signo* deleuziana que pretendemos dos secciones para el presente artículo; (i) la presentación a la *inmanencia*, concepto utilizado en semiótica que sostiene su metodología y compromisos ontológicos y (ii) un punto de vista distinto respecto a la *naturaleza relacional del signo* y a su organización, una ontología distinta y transversal a una posibilidad metodológica.

Palabras clave: Ontología; Gilles Deleuze; semiótica; signo; tensividad.

Abstract: *Between methodology and ontology: the semiotics under philosophical contributions of Gilles Deleuze*

On the path of canonical semiotics till discourse the representation, has created a gap between methodology and ontology that has ended up constituting the sign as a logical-formal element. It's by recovering the ontological commitments of representative semiotics that we intend a different route starting from the thought of a Gilles Deleuze (1925-1995) about the ontological reflection of the sign. It's on the logic of a Deleuzian sign that we intend two sections for the present article; (I) presentation to immanence, a concept used in semiotics that supports its methodology and ontological commitments and (ii) a different point of view regarding the relational nature of the sign and its organization, a different ontology and a methodological possibility.

Keywords: Ontology; Gilles Deleuze; semiotics; sign; tensivity.

PROBLEMAS DE FUNDAMENTO

Louis Hjelmslev propone en las observaciones preliminares al libro *El lenguaje* (1971) dos periodos que determinan a las ciencias, en este caso, las ciencias del lenguaje (la lingüística); un periodo clásico y un periodo crítico. Los periodos clásicos son aquellos cuya disciplina se encuentra en conformidad (y respeto unánime) a un sistema sólidamente asentado, a diferencia de los periodos críticos, donde los cultivadores de la disciplina se ocupaban del sistema en sí mismo, de la interrogación por la esencia a partir de “*nuevos puntos de vista*”. Seguimos a Hjelmslev en esta consideración, pues la semiótica vive actualmente un periodo crítico después de un letargo de conformidad metodológica que en muchos casos solo nos asentó en el mantenimiento de los fundamentos del discurso. El nuestro, como decíamos, es un periodo crítico, época de reformulación en el campo de la disciplina semiótica continental y sobre todo planteamiento abierto hacia una semiótica latinoamericana. El comienzo de una etapa de replanteamiento que no solo supone desempolvar y repensar los presupuestos teóricos que incuestionablemente sustentaban la teoría de la significación, sino también la propuesta hacia un nuevo punto de vista que permita abrir nuestra disciplina hacia otros *mundos posibles*.

Desde la pregunta “*¿Habría que rehacer la semiótica?*” formulada por Eric Landowski hace algunos años atrás se extiende un pedido, una demanda de atención a la emergencia sensible que recorre el mundo inmanente más allá (y más acá) de las lecturas discursivas y las formalizaciones lógico-interpretativas. Digámoslo de otro modo, la actual, es época de abandono de las ruinas del fundamento. En el Diccionario, Greimas y Courtés definen el nivel fundamental del ‘*método generativo de la significación*’ de la siguiente manera “(...) El nivel fundamental se presenta como un dispositivo axiológico capaz de servir de base para generar un abanico tipológico de discursos posibles (...) Greimas y Courtés, 1982: 357). Fundamento es, para la semiótica continental, la centralidad a un nivel desde el cual se articula toda la posibilidad de los discursos sociales, centralidad que compromete también a la semiótica a una serie de definiciones ontológicas respecto al signo y su producción metodológica (compromisos que la semiótica, en favor del desarrollo metodológico, suspende). Este último punto es importante si consideramos que la crisis actual de la semiótica parte de un severo desgarro al fundamento, como bien lo señala Eric Landowski:

“Sea lo que fuere, que el universo del semiólogo se reduzca hasta llegar a lo irrisorio o que, en el extremo opuesto, se infle hasta el punto de virar hoy día hacia una suerte de misticismo cientista en busca de no se sabe qué piedra filosofal, el asunto se reduce siempre a la misma teoría simplista de la significación” (Landowski, 2015: 34).

La autocrítica que presenta Landowski se desarrolla contra la búsqueda de cierta instancia teórica que subsuma el análisis del objeto

de estudio semiótico al nivel fundamental, al formalismo logicista y a la semiótica de la representación. Ya Foucault (2014) nos advertía del peligro de la búsqueda de la instancia fundamental y creadora de los discursos, es decir, la pretensión de reconocimiento de la fuente y el origen de estos. ¿Cuál es –dice Foucault– el problema del fundamento sino, en términos nietzscheanos, el de la falta de sentido histórico, la suspensión del acontecimiento dentro sistema? El ejemplo de la *Roma Cuadrada*, la arqueología de Freud que pretende buscar el principio fundamental en la psique humana (que es la culpa universal en el origen del hombre) es para Foucault (y Nietzsche) una falta de sentido histórico y un desmedro a la genealogía que no busca orígenes sino acontecimientos, *trastocamientos*. Así como la arquitectura que busca el principio fundamental de la creación, la semiótica se constituyó (constituye) bajo una serie de condiciones que actúan como si fuesen leyes, niveles fundamentales semánticos, platonismos disfrazados de categorías sémicas acabadas y sintaxis dialectizadas que encontramos ahora en las ruinas del fundamento.

Partiendo de esta constante búsqueda al fundamento es que nos parece pertinente, dentro de esta mentada época crítica de la semiótica, contar con los aportes del filósofo francés Gilles Deleuze respecto al concepto signo y a la noción de semiótica desarrollada al interior de su pensamiento. Lejos de mostrarse dentro del cliché del posmodernismo disperso y esteta, Deleuze propone diversas transformaciones sobre el concepto signo alejándolo de la definición representacional y canónica que, según nuestro filósofo, ha mermado la potencia de dicho concepto dentro de los análisis interdisciplinarios, tanto lingüísticos, sociológicos como psicoanalíticos. Proponemos en el presente artículo presentar, bajo el marco de la crisis de una semiótica que apuesta por la representación y el fundamento, el pensamiento o lógica del signo desarrollado por Gilles Deleuze como parte de una crítica propositiva respecto a los caminos venideros a la disciplina semiótica, no para renovar una teoría europea sino para interpelarla bajo los diversos contextos sociales (y por qué no latinoamericanos) difíciles de abordar si es que sigue presentando al método como un apriorismo inmortal. Si la semiótica canónica continental ha disecado los signos en favor del hacer metodológico (como la mercancía se diseca para no hacer legible la producción capitalista), lo ha hecho arrancando de sí su propia ontología (desde este punto de vista, la filosofía en la semiótica quedo relegada a la hermenéutica del texto analizado, una *semiosofía*⁵ reactiva, pequeño-burguesa).

Es preciso devolver a la semiótica las preguntas ontológicas del signo, hacer de la filosofía una práctica constante en el quehacer del semiotista, en la génesis del signo en la vida social. Es en este sentido

⁵ El término *semiosofía* lo tomamos (y lo exageramos) del semiólogo y filósofo peruano Oscar Quezada Macchiavello: "(...) podría tildar de *semiosófica* la hermenéutica aquí presentada: una sabiduría danza en la incesante conversión del sentido en significación" (Quezada 2017: 16).

que componemos en dos secciones el presente artículo; (i) la presentación a la *inmanencia*, concepto utilizado en semiótica que sostiene su metodología y compromisos ontológicos y (ii) un punto de vista distinto respecto a la *naturaleza relacional del signo* y a su organización, una ontología distinta y transversal a una posibilidad metodológica.

INMANENCIA: COMPROMISOS ONTOLÓGICOS

En la semiótica estructuralista (y en sus apuestas más recientes a la fenomenología) el concepto de inmanencia es tan problemático como fundamental (donde descansa incluso la hipótesis que sostiene a la disciplina semiótica) de la lógica del discurso. Como es presentada habitualmente, el par inmanencia/trascendencia traza toda una distinción al respecto de dos diferentes escuelas, la semiótica pragmática (Peirce, Morris, Searle, D. Wilson, L. Karttunen, D. Sperber, etc.) que estudia las condiciones objetivas de producción del objeto de estudio, es decir, situaciones, teoría de la relevancia, condición social de los interlocutores, actos de habla, fuerza ilocutiva, perlocutoria, rastreo genealógico, etc. Por otro lado, la semiótica preocupada por la estructura semántica a través de los aportes de la escuela continental (Greimas, Courtes, Fontanille). Esta semiótica continental considera no a los signos sino a su soporte material *concreto y fijado* a algún tipo de documento, denominado *texto*; todo lo que se encuentre fuera de éste son simplemente elementos ajenos a sus modos de producción, por tanto *trascendentes*. El sentido se produce bajo las direcciones diferentes que acaecen *en este* texto, por lo que el estructuralismo sitúa en dicha “región” determinada su producción; de este modo el texto es inmanente ya que es una estructura de sentido producida en sí misma (autónoma) considerando sus condiciones internas de producción (una fotografía, una historieta, etc.). Si bien el análisis estructuralista no permite en su descripción inmanente ningún tipo de afección trascendente, entiende que “Todo análisis ha de ir, pues, de una inmanencia a una trascendencia y de una trascendencia a una inmanencia” (Blanco y Bueno 1986: 21). Se observa, entonces, el mantenimiento de una bifurcación negativa, de dos regiones separadas, “inmanente”/“trascendente” no como modos afirmativos sino opuestos, contrarios. Se tomará en principio, de forma prioritaria, esta última tradición semiótica para entrar en diálogo respecto al concepto de *plano de inmanencia* trabajado por Gilles Deleuze.

Uno de los sentidos de inmanencia, digamos el más relevante de la semiótica continental, es aquel que traza la limitación impuesta del sentido al texto para poder describirlo, la inmanencia del sentido excluye, en este punto de vista rígido, los hechos extra-lingüísticos, como las eventualidades y los acontecimientos, considerándolos como trascendentes ya que “perjudican” la homogeneidad lógico-formal de la



descripción. Esta es la postura de un inmanentismo que denominamos aquí como *inmanentismo rígido*⁶ en la semiótica.

Para Deleuze, la inmanencia tiene otra presentación que apuesta ya no a la oposición (trascendente-inmanente) sino a la modulación de *enfoque* que implica dos conceptos nuevos; *la inmanencia absoluta* y *el plano de inmanencia*. La primera refiere a una vida absoluta e indeterminada que lo abarca todo (como aquella substancia en Spinoza) y por tanto, para los intereses semióticos, materia inmanente social. Por tanto, *la inmanencia absoluta* no se encuentra encerrada en un texto (donde se prescinden no solo de las coordenadas vivas de espacio-temporales sino también de la fuerza de la acción social –sistemas culturales-) ni mucho menos en un imperialismo lingüístico de la semiótica para interpretarlo. Por el contrario, la inmanencia es una vida indeterminada desde la que germinan los acontecimientos, eventualidades e intensidades. Ahora bien, esta vida indeterminada como *todo* o *absoluto* no puede ser tratada como ‘cosa en sí’ o ‘noumeno’ (objeto dinámico) ya que es el resultado de una compleja heterogeneidad que continuamente la expresa, efectuaciones que multiplican su vitalidad, en suma, multiplicidades que actualiza el todo. Son estas expresiones de las que habla Deleuze en *la inmanencia* las que denomina “secciones” o “planos”, *planos de inmanencia* a los que accedemos a través de una criba semiótica que actualiza la materia intensiva de la vida, son los signos (ya no definidos como elementos perceptivos de representación) agenciados los que permiten experimentar, coágulos que expresan (más no representan) los fluidos de vida. En suma, la introducción de este concepto novedoso de inmanencia compromete a la semiótica a abrir sus intereses hacia la pragmática –ese antiguo trascendente- que era vista como el basurero de la lingüística y el estructuralismo:

“La imposibilidad de definir una semántica, una sintáctica o incluso una fonemática, como zonas científicas del lenguaje que serían independientes de la pragmática; la pragmática deja de ser un “basurero”, las determinaciones pragmáticas dejan de estar sometidas a la alternativa o bien recaer fuera del lenguaje, o bien responder a condiciones explícitas bajo las cuales son sintactizadas y semantizadas; la pragmática deviene, por el contrario, el presupuesto de todas las otras dimensiones, y se insinúa por todas partes.” (Deleuze, 2012: 83)

La inmanencia semiótica no solo se repliega sobre un eje interno representativo, sino que cierra (cual cárcel⁷) las variables de

⁶ Jean-François Bordron presenta esta inmanencia como “La inmanencia radical” en un sentido hjelmsleviano, que reconoce las dependencias que existen en el objeto, estas dependencias internas producen una descripción inmanente del mismo. Cfr. Bordron, 2014

⁷ Para Jean-Claude Milner, el estructuralismo se encuentra pensando, si seguimos la alegoría de la caverna de Platón, no en la salida a la caverna sino en la producción misma de los discursos que sobreviven en la apariencia. “Porque al sostener que no se

expresión intensiva (acontecimientos) de la vida inmanente que pondrían los signos en relación con el afuera. Dicho esto, no le queda nada a la oposición inmanencia/trascendencia. En los *“Prolegómenos a una teoría del lenguaje”* Louis Hjelmslev (1899 – 1965) comienza y termina con una apreciación sobre la inmanencia semiótica considerándola como el trabajo prioritario de la lingüística (y eventualmente de la semiótica). Pese a sostener una “estructura autosuficiente” y una inmanencia a primera vista cerrada, el concepto de inmanencia para Hjelmslev se construye en un orden procedimental adoptando primero el análisis un trabajo inmanente para después, en un segundo momento, alcanzar un grado de trascendencia (condiciones de producción de eventos, accidentes, hechos genealógicos o situaciones sociales): “En lugar de ocupar de nuevo una posición clave en el conocimiento. En lugar de ser un obstáculo para la trascendencia, la inmanencia le ha dado una base nueva y mejor; la inmanencia y la trascendencia se reúnen en una unidad sobre la base de la inmanencia.” (Hjelmslev, 1974: 176). Deleuze no se encuentra lejos de esta apreciación:

“Podemos siempre invocar un trascendente que caiga fuera del plano de inmanencia; o incluso que se lo atribuya, seguirá quedando que toda trascendencia se constituye únicamente en la corriente de conciencia inmanente propia a este plano. La trascendencia es siempre un producto de la inmanencia.” (Deleuze 2007: 350)

En este sentido, Deleuze congenia con Hjelmslev en tanto éste aboga por la construcción y apertura a una heterogeneidad semio-colectiva como actualizaciones de lo inmanente virtual. Deleuze concilia el *plano de la inmanencia* con la irrupción del acontecimiento (la irrupción violencia de los signos) en la producción de sentido, en relación con el afuera social, ese antiguo trascendente. Se rechazará por tanto la postura estructuralista de la semiótica al encerrar al signo dentro de una *inmanencia rígida*, apostando, por el contrario, a la composición de una lógica del signo que apele a una colectividad, a una pragmática, en suma, a una vida inmanente e intensiva. De aquí que, si hablamos de un signo cromático (el color rojo, por ejemplo), dicho signo se encuentra expresando y desarrollando la materia intensa siempre ligada a fuerzas sociales: “Una herida se encarna o se actualiza en un estado de cosas y en una vivencia, pero ella es en sí misma un virtual puro en el plano de inmanencia, que nos implica una vida.” (Deleuze, 2007: 350). Con ello, un signo (una herida) acontece implicando una vida, componiendo el plano como singularidades no subjetivas, gestos que implican la diferencia intensiva de la vida inmanente. Precisamente, el sentido se encuentra íntimamente ligado al desarrollo de esta materia social, si, por el contrario, el objeto de estudio se cierra, es decir, el texto se hace incorruptible al acontecimiento y movimiento vital de los signos, ¿de qué manera podría ser tratarlo más que como simple soporte fijo y sedimentado de signos, signos replegados, signos *para-sí*? Si afirmamos esta inmovilidad

sale de la Caverna, que en verdad no hay un exterior de ella, los hombres de 1960 no eligieron la tristeza sino la alegría (...)” (Milner 2003: 175)



y petrificación semiótica entonces la inmanencia y por ende los signos, permanecerían contrarios a la vida-pragmática (donde la vida inmanente no es un texto, ni un cuerpo), se continuaría pensándola como un residuo, basurero de la lingüística del análisis semiótico “inmanente”.

¿Cuál sería entonces el concepto trascendental, es decir, el hacer metodológico que permita estudiar los procesos semióticos? Si para la semiótica estructuralista lo trascendental (considerándolo como aquellas condiciones de la experiencia semiótica posible) se resolvía en la comprensión metodológica del *recorrido generativo de la significación* (de niveles articulados), método que evaluaba la producción de significación al interior de los textos. Para Deleuze hablar de un campo trascendental supone no establecer una semiótica general *a priori* que dicte las condiciones de posibilidad en la articulación de significación. Por el contrario, el *campo trascendental* afirma un campo de inmanencia que se ocupa de la *génesis* de los signos en experiencias reales, no condicionándolos con una metodología *a priori*. Construir dicho trascendental supone no regir sobre los dominios empíricos, es decir sobre lo dado, sino dar cuenta de la dependencia del dominio empírico de los signos respecto a su propio principio inmanente. Con el fin de componer dicha génesis a la lógica del signo, Deleuze precisa de los conceptos de *intensidad* y *extensidad*; si el signo se compone en los encuentros inmanentes, aquello que le permite hacerse signo es la modulación entre *la intensidad* y *la extensidad*.

LA PROBLEMÁTICA DE LA TENSIVIDAD

Desde *Semiótica de las pasiones* (1994) de A.J. Greimas y J. Fontanille, la teoría semiótica estructuralista introduce al campo de la significación el concepto de intensidad por un reconocimiento fundamental, la distinción (negativa) entre *modalización* (estados modales) y *aspectualización* (variaciones de intensidad). En un movimiento precedente, la semántica generativa solo enfocaba su interés en el rol narrativo y sémico del discurso, por lo que el libro de Greimas y Fontanille suponen un cambio en la composición de la estructura, que ahora parece navegar sobre un campo de fuerzas aun poco comprendido.

En vista de la observación epistemológica de algunos estados modales y su cierta ondulación afectiva se introduce (necesariamente y de forma inevitable, a comienzos de la década de los noventa) el concepto de *intensidad*. A partir de este trabajo conjunto (Greimas y Fontanille) la semiótica inicia un interés por el “*estupor*” y el “*asombro*” que implica el desarrollo del concepto de intensidad y de las variables de sentir en la producción de sentido en el discurso. Sin embargo, la presentación es aun limitada; la intensidad permanece en su comprensión modal y solo en la racionalidad del discurso la intensidad parece darse a conocer bajo dos características (i) como *aspectualización*,

es decir la intensidad al servicio del discurso y solo conocida a través de este (su extensidad) (ii) como evolución cuantitativa que revela de forma permanente la aspectualización del objeto (la intensidad en tanto significancia) (Greimas y Fontanille, 1994: 98). Estos dos puntos indican la naturaleza de la intensidad para la semiótica como variación aspectual, es decir, como escalas de intensidad⁸, o grados (a la kantiana). En la definición que dan Greimas y Fontanille, la intensidad es en primer lugar, una de las formas de la distribución de las tensiones (y las distenciones) en el desarrollo del proceso y en segundo lugar, una intensidad-para un actante que orienta sus escalas (*extentio*) y la *compara*. La intensidad entonces es considerada como una manifestación sensible de magnitudes, una aspectualización, una forma discursiva controlada por un sujeto.

En la definición posterior de Jacques Fontanille, en *Semiótica del Discurso* (2001), la intensidad no pierde este estatuto, es ahora una mira que fluye del sujeto (Fontanille incluso vincula la intensidad al interpretante peirciano) dirigiéndose al mundo. El sujeto como percibiente de variaciones de intensidad (tempos rápidos o lentos, tonalidades fuertes o débiles) siendo solo considerada en la extensión (temporalidad y espacialidad) como *subjetal*. Las variaciones de intensidad, por ejemplo, asociadas a un cambio de distancia o a un desenvolvimiento del tiempo son sensaciones recogidas *por el sujeto* en la medida en que este las utiliza para formar valores en un discurso. La intensidad por tanto se presenta en la substancia de la expresión, es percibida, sentida, presentida como fuerte o débil para un cuerpo, por un cuerpo (propioceptividad), en otras palabras, la intensidad permanece sujeta al dominio interno de la corporalidad (como “yo puedo” fenoménico), es intensidad y energía de algo, de un efecto de la presencia sensible y de un dominio interior (interoceptivo) del cuerpo propio que se convertirá en una formalización, en un plano del contenido (un significado). La intensidad semiótica se convierte en *una anticipación de la percepción* en la medida que el aspecto de la experiencia perceptiva (intensidad perceptual) se hace notar al cuerpo, en la medida en que funciona como un aspecto de la cosa (la intensidad representada en una expresión).

No es sino en *Tensión y significación* (Fontanille y Zilberberg, 2004) libro coautoral escrito por Jacques Fontanille y Claude Zilberberg, donde surge la propuesta de una semiótica tensiva que aparentemente rompa (y en algunos casos comulgue) con el estructuralismo. La reflexión inicial de este libro propone una vinculación que desarrollaremos aquí, los autores rescatan la intensidad introducida por Hjelmslev en *La categoría de los casos*⁹ y las reflexiones de

⁸ “La intensidad pasional como la manifestación de la modulación de lo continuo, susceptible de distribuirse, en el momento de su convocación en discurso, a la vez sobre el proceso y sobre el objeto, llegando a si a ser definitorio de la pasión del sujeto”. (Greimas y Fontanille 1994: 98).

⁹ “La casilla seleccionada como intensiva tiene tendencia a concentrar la significación, mientras que las casillas escogidas como extensivas tienen tendencia a expandir la

Deleuze en *Diferencia y repetición*¹⁰ y señalan una intimidad: “No podríamos pasar en silencio el hecho de que G. Deleuze inaugure su reflexión sobre la diferencia con unas consideraciones sorprendentemente parecidas [A las de Hjelmslev]” (Fontanille y Zilberberg, 2004: 44). Pese a la notable vinculación de Zilberberg entre ambos autores, la traducción de Fontanille (Colaborador de Zilberberg en dicho libro) resulta decepcionante como interpretación de la diferencia en la filosofía deleuziana ya que, en relación a Hjelmslev, enuncia (i) La diferencia se compara con una reflexión próxima a la Gestalt¹¹, es decir, se instala una presunta oposición entre figura y fondo en Deleuze¹² (Oposición entre el rayo y el cielo, oposición entre el gran mar mucoso frente a los residuos que este desprende a la superficie). (ii) Considera la determinación y lo indeterminado en una relación de oposición, una “*primacía de la oposición*”, según enseñanza de Saussure (iii) La distinción considerada como un antes de la diferencia (iv) La disimetría como una oposición. Pese al uso deleuziano del concepto de “diferencia”, la apreciación de Fontanille no escapa de la oposición greimasiana y la máquina binaria de signos, facultando al “término preciso” y a un “término vago” en una relación de oposición extendiéndola a las nociones de lo determinado (“algo”) respecto de lo indeterminado (“no importa qué”).

De los puntos (i), (ii) y (iii), sobresalta una conclusión, la intensidad en esta perspectiva sigue siendo esclava de una ontología negativa semiótica, a saber, solo sirve para “animar” las oposiciones signícas: entre Luminoso-Oscuro, no luminoso-no oscuro, no oscuro-luminoso y no luminoso-oscuro existe un “abismo”, por lo que la intensidad es presentada en un rol ornamental, dedicándose solo a llenar estos vacíos y estas brechas de los polos negativos principales. ¿Qué tanto ha cambiado la semiótica tensiva-fenomenológica respecto al viejo estructuralismo y su ontología negativa?

significación sobre las demás casillas, hasta invadir el conjunto del dominio semántico ocupado por la zona” (Hjelmslev, 1978: 112-113).

¹⁰ En lugar de una cosa que se distingue de otra cosa, imaginemos algo que se distingue – y sin embargo aquello de lo que se distingue no se distingue de sí. El relámpago, por ejemplo, se distingue del cielo negro, pero tiene que arrastrarlo consigo, como si se distinguiera de lo que no se distingue. (...) La diferencia es ese estado de la determinación como distinción unilateral. De la diferencia hay que decir entonces que la hacemos o que se hace, como en la expresión “hacer la diferencia” (Deleuze 2009: 61).

¹¹ “La situación de la percepción no es la que describirá la Gestalt, cuando establezca las leyes de la «buena forma. contra la idea de una percepción alucinatoria, sino la que describen Leibniz y Quincey; cuando se acercan a un ejército o un rebaño, ante nuestras miradas alucinadas” (Deleuze, 1989: 122)

¹² El propio Deleuze no se encontraba contento respecto a los ejemplos en *Diferencia y repetición* al respecto de la intensidad, ya que era mostrada como algo que surge del fondo como carácter expresivo: “El esbozo de una teoría de la intensidad que yo presentaba en ese Libro estaba marcado por una profundidad, ya fuera falsa o verdadera: La intensidad aparecía como algo que surge de las profundidades” (Deleuze, 2007: 74).

La reflexión deleuziana señala lo contrario a esta interpretación semiótica de Deleuze efectuada por Fontanille-Zilberberg; la intensidad no es una precondition ni un grado que encargado de llenar los vacíos-brechas (a la kantiana), ni mucho menos se encuentra al servicio de la negación saussuriana, más bien, es una emergencia genética y plástica, no una fundamentación sino un *continuum* no orientado que atraviesa lo indiferenciado y lo diferenciado: luminoso-oscuro, frío-caliente, bueno-malo, no son comienzo y fin de la intensidad sino resultados, mesetas y esquivias que acaecen al medio de su penetración e irrupción ¿Qué importan pues los significados para la intensidad? Es preciso dar una orientación ontológica nueva en favor a una (incluso metodológica) lógica del signo.

INTERVALO: LA EXPRESIÓN DE INTENSIDAD

Si consideramos al signo como fenómeno o *pliege* es porque acontece en el plano social inmanente creando inflexiones que expresan una determinada *diferencia o intensidad* y con ello permiten la comunicación entre otros pliegues-signos. El trueno que se produce como pliege del fondo indeterminado, la ola en movimiento en la superficie del mar como pliege producido por el encuentro de fuerzas, la subjetividad plegada producida por el encuentro, la meseta que surge en el desierto, ¿Cómo se produjeron? ¿Cómo se plegaron? Si el signo pliega y se pliega, también indica (esa es su particularidad) la fuerza que produjo su plegamiento. Siguiendo los estudios de Deleuze sobre Spinoza, son *signos indicativos* los efectos físicos sensoriales o perceptivos que envuelven la naturaleza de la causa pero que indican la propia naturaleza del efecto, en otros términos, el signo-pliege sería aquí una percepción o afección (*affectio*) de un cuerpo externo sobre otro. Tal como se lo presenta en el tercer capítulo de la *Ética* de Spinoza, se habla de la afección como efectuación de un encuentro con alguna causa externa o fuerza, en el ejemplo kantiano, del Sol que endurece la arcilla y hace fundir la cera: “(...) porque el signo es sensación o afecto, surgimiento de un nuevo punto de vista, ejercicio sobre un sujeto cualquiera. La noción misma de afecto remite a una lógica de fuerzas” (Zourabichvili, 2011: 54-55).

Ahora bien, las fuerzas que entran en coalición y que pliegan los cuerpos, por ejemplo, el Sol y la cera, mantienen procesos distintos y responden a aspectos de organización incluso disimiles. Decía Milner “la forma de la onda no es análoga ni a la “forma” del viento ni a la “forma del agua” (Milner, 2003). Deleuze aboca toda su atención a este hecho, ya que, si el signo es un efecto, un pliege en, por ejemplo, la conciencia o la vida social, lo es en tanto no reconoce una armonía de este efecto sígnico con su causa-encuentro, en otras palabras, *el efecto-signo no es semejante a la causa, no es una copia o calco de la causa (fuerza), mucho menos la representa sino que la expresa*. Esta idea es recurrente en la filosofía de Gilles Deleuze, la subrayábamos en la definición de LA inmanencia respecto a sus efectuaciones y no debe perderse en la composición del *signo* como *indicativo*: “La conciencia, más que



expresiva, es forzosa y primariamente impresiva: recibe los impactos del exterior, las huellas y los efectos, pero desconoce sus causas y, por tanto, es impotente para expresarlas adecuada y conscientemente” (Pardo, 2014: 50). Así como la vida, la semiosis social solo reconoce los efectos en tanto estos se encuentran separados de sus causas¹³, en la medida que existe un *intervalo* que permite conocer solo los efectos y distinguirlos de la naturaleza de su causa. La figura del intervalo es importante, porque “Si se dan un intervalo entre acción y reacción, ya no tienen encadenamiento directo de la acción sufrida y de la reacción ejecutada.” (Deleuze, 2001c: 34) Es decir, la reacción no se encadena inmediatamente con la acción sufrida, siempre hay un abismo entre un signo y otro, entre un pliegue y otro, que pueblan un desierto: “como las tribus que pueblan el desierto sin que deje por ello de ser un desierto.” (Deleuze, 2006: 233). Una brecha es la relación de signo con las cosas, un intervalo que supone no reconocer la naturaleza de la causa sino únicamente, como se ha precisado, la indicación de nuestro propio cuerpo afectado (el *modo*, en lenguaje de Spinoza) y no la del cuerpo afectante, causante. No hay analogía ni semejanza entre el signo y el encuentro de fuerzas que lo componen, tan solo una expresión, una huella del encuentro que envuelve a su vez el sentido que se desplegará posteriormente. Tampoco habrá analogía, semejanza, oposición, homofonía o contigüidad lingüística *a priori* en la relación de un signo con otro signo cuando éstos surgen de la experiencia.

Esta es precisamente la diferencia de la composición del signo en Deleuze frente al psicoanálisis. Para Lacan, la relación entre los signos es una *cadena significativa*¹⁴ que lleva del S1, al S2, al S3, en tanto relaciones metonímicas y de metáfora. Es decir, si existe una conexión entre un significante y otro es en la medida que estos tropos la soportan *a priori*, si existe una cadena significativa que forma anillos uniéndose a otra cadena como collar, es porque entre el S1 y el S2, entre signos-significantes, existe una relación análoga. Es así como el fonema [pared] se convierte en [padre], el enunciado “*quiero partir con un grupo hippie a la india*” hace que el significante “*hippie*” se asocie por relaciones homofónas con “*pipi*” (en francés, *gros pipi*), donde la interpretación podría ser relacionada por un tema de impotencia sexual direccionada a su vez con un caso familiar¹⁵. Para Deleuze, la cadena

¹³ Deleuze rescata esta idea de Spinoza, precisamente la idea puede rastrearse en el Libro II de la Ética, en la proposición XVI y en el esolio de la proposición XXXV (Spinoza, 2009: 168). En el curso sobre Spinoza, Deleuze dirá: “En efecto –y atención, es muy importante– nos dice [Spinoza]: cuando el sol actúa sobre mi cuerpo, la impresión que deja sobre mi cuerpo indica más la naturaleza de mi cuerpo afectado por el sol que la naturaleza del sol” (Deleuze, 2008: 286).

¹⁴ “Una estructura es una cadena de elementos distintos en su realidad material, pero semejantes en su pertenencia a un mismo conjunto. Estos elementos se denominan significantes” (Nasio, 1992: 70).

¹⁵ “Hay un tipo que me escribió dando un ejemplo típico de lo que Felix acaba de citar como interpretación psicoanalítica. El tipo le dice a su psicoanalista que quisiera partir con un grupo hippie a la India, que tiene ganas de largarse, y el psicoanalista le responde de inmediato “grupo hippie, es gran pipi, ve que siempre se trata de su tema

significante falla en estos dos tiempos, (i) por presuponer que las relaciones entre los signos se dan como lenguaje (los tropos de la metáfora y la metonimia) y (ii) por establecer un significante privilegiado como fundamento de la cadena; el significante familiar, la castración, el Edipo.

Por el contrario, entre un signo y otro no preexiste una condición de unión como un *a priori* metodológico trascendental que nos indique la vinculación de los signos, por lo que el intervalo debe ser cartografiado semióticamente. En el Perú, por ejemplo, (y en general en la problemática latinoamericana) los intervalos semióticos se propagan; intervalo entre las costumbres orales y las leyes, intervalos entre los discursos de mercado y las relaciones corporales, intervalos entre el espíritu jerárquico y la tradición indígena. Intervalos que son ‘llenados’ y poco comprendidos por reglas semióticas de oposición o identidad (lo “común” de ser humanos). Los signos se unen tras el encuentro con otros signos y solo el encuentro puede anudarlos, contagiarlos, agruparlos o relacionarlos. Es en estas relaciones de la experiencia real intensiva que el sentido se desenvuelve en el despliegue del signo por el intervalo, precisamente, la reflexión sobre el sentido desarrollado en el despliegue del signo es la tarea de la filosofía en la semiótica, no cómo una actividad replegada en la interpretación de un texto sino en el hacer mismo de la producción semiótica. Si el signo, producto de la fuerza de cuerpos, supone el sentido entendido como efecto de esta violencia del encuentro de fuerzas nos acerca a una reflexión filosófica de la lógica del signo: “Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella (...) Toda la filosofía es una sintomatología y una semiología” (Deleuze, 2002: 10). Con esto, la filosofía en el pensamiento sobre el signo esboza sus dos tareas, (i) el pensamiento de lo no pensado aún (la diferencia, la inmanencia absoluta) y (ii) un empirismo superior: cartografiar las relaciones de fuerzas que componen una semiología (trabajar sobre el plano de inmanencia).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Decir que la semiótica es una metodología no comprometida con bases ontológicas supone pensar al signo como herramienta formal y a la filosofía plegada en un hacer interpretativo, traductor. Pese a la negativa, desde la presentación de las relaciones representativas de los signos (la oposición en el cuadrado semiótico, por ejemplo) la semiótica se encuentra ligada a compromisos ontológicos que habilitan su práctica y que finalmente componen su quehacer. Hemos pretendido revisar algunos de estos compromisos dentro del registro de una semiofilosofía o *semiosofía* que permita ampliar el marco metodológico discutiendo la propia ontología que lo alimenta, la producción. Así,

de la impotencia. Hay toda clase de sujetos que, en ese momento tienen ganas de levantarse y da un portazo” (Deleuze 2016: 217).

consideramos que el hacer filosófico no solo se encuentra en la descripción hermenéutica sino resulta una práctica presente en la génesis y producción del signo al interior de la vida social. Discutir sobre el estatuto de la inmanencia no dentro de la rigidez metodológica sino como dimensión comprometida con una ontológica del signo permite a la semiótica dialogar abiertamente no solo con la filosofía (en este caso bajo las reflexiones de Gilles Deleuze) sino supone también abrirla a la reflexión interdisciplinaria en las ciencias sociales. No solo discutir sobre las estéticas y connotaciones de la mercancía para el marketing, sino de la producción del signo dentro de la producción social de consumo, dentro de la vida social inmanente. Finalmente, y como parte de este diálogo, se discute las hábiles propuestas de la *semiótica tensiva* (Fontanille, Zilberberg) no para invalidarla sino para complejizar su horizonte teórico adscribiendo nuevas preguntas respecto a conceptos precisos utilizados en su metodología (tal fue el caso del concepto *intensidad*, trabajado aquí).

Ahora bien, si bien se ha pretendido discutir solo los aportes ontológicos del signo en Gilles Deleuze (el lado menos discutido de su lógica del signo) para interpelar el trabajo de la semiótica continental, es preciso comprometer también a la teoría con el paso siguiente, es decir, a la comprensión y organización social del signo. Para la semiótica canónica, la pragmática ha sido presentada como parte de un nivel trascendente no pudiendo inscribirse dentro de las problemáticas semióticas y más bien ha sido utilizada como un elemento secundario del objetivo analítico. Sin embargo, el siguiente paso de la crítica deleuziana se concentra en la presentación de la semiótica como parte de un concepto pragmático, es decir, ligado a las formas de vida, a la inmanencia social que descompone y compone las organizaciones sociales mezclando diferentes *regímenes de signos* que pretenderán componer la significación social y la semiosis colectiva. Este es precisamente, la tarea de una semiótica venidera, no solo interpelar sus compromisos ontológicos sino organizarlos en procesos sociales que permitan la renovación de su propia metodología.

REFERENCIAS

BLANCO, D. y QUEZADA, O. (2014). "Modos de inmanencia semiótica" (en) *Tópicos del Seminario*, núm. 31, enero-junio. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. (pp. 117-138)

BORDRON, J. (2014). «La inmanencia radical». *Tópicos del Seminario*, núm. 32, julio-diciembre, Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 15-37

DELEUZE, Gilles (2016). *Cartas y otros textos*. Compilado por David Lapoujade. Buenos Aires: Cactus.

_____ (2012). *La imagen-tiempo. Estudios sobre el cine 2*. Buenos Aires: Paidós.

- _____ (2009). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- _____ (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975 - 1995)*. Edición preparada por David Lapoujade; versión castellana e introducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos
- _____ (2006). *Conversaciones 1972-1990*. Traducción: José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos.
- _____ (1989). *El pliegue. Leibniz y El Barroco*. Traducción de José Vásquez y Umbelina Larraceleta. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2014). *El orden del discurso*. Traducción de Alberto Gonzales Troyano. 7ª edición. Barcelona: Tusquets.
- FONTANILLE, J. (2001). *Semiótica del discurso*. Lima: FCE.
- FONTANILLE, J. y ZILBERBERG, C. (2004). *Tensión y significación*. Traducción: Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.
- GREIMAS, A.J. y FONTANILLE, J. (1994). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. Mexico D.F.: Siglo Veintiuno.
- GREIMAS, A. y COURTES, J. (1982). *Semiótica: diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos
- HJELMSLEV, L. (1978). *La categoría de los casos*. Madrid: Gredos.
- _____ (1971). *El lenguaje*. Madrid: Gredos.
- KANT, I. (2006). *Crítica a la razón pura*. Traducción Pedro Ribas. México: Taurus.
- LANDOWSKI, E. (2015). *Pasiones sin nombre. Ensayos de socio-semiótica III*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad de Lima.
- LACAN, J. (2008). *Escritos 1*. Tomo 1. 2ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI
- LOPEZ MAGUIÑA, S. (2007). "El mito como forma simbólica". *Revista Lienzo 28*. Lima: Universidad de Lima.
- MILNER, JC. (2003). *El periplo estructural: figuras y paradigma*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MONDOÑEDO, M. (2013). *Semiótica del Castellano. Programa de licenciatura para profesores sin título pedagógico en lengua extranjera*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- NASIO, D. (1992). *Cinco Lecciones sobre la Teoría de Jacques Lacan*. Traducción Graciela Klein. Barcelona: Gedisa.
- PARDO, J.L. (2014). *A propósito de Deleuze*. Valencia: Pre-textos.
- QUEZADA, O. (2017). *Mundo mezquino: Arte semiótico filosófico*. Lima: Universidad de Lima.
- SAUSSURE, F. (2004). *Escritos sobre lingüística general*. Trad: Clara Ubaldina Lorda Mur. Barcelona: Gedisa.



SPINOZA, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción, introducción y notas de Vidal Peña García. Notas y epílogo de Gabriel Albiac. Madrid: Tecnos.

ZILBERBERG, C. (2015). *La estructura tensiva*. Traducción: Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.

ZOURABICHVILI, F. (2011). *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.

Datos del autor

Eduardo Yalán Dongo es comunicador y publicista, especializado en temas de semiótica publicitaria y filosofía contemporánea. Miembro de la Asociación Peruana de Semiótica y candidato a magister de filosofía en la PUCP. Director de planeamiento en la agencia de investigación semiótico-publicitaria S.I.C (Semiótica, imagen y comunicaciones). Docente de semiótica y semiótica publicitaria en la UPC y en ISIL. Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC) Lima-Perú.