



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía. Facultad de
Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Deleuze y el estructuralismo

Marcelo Antonelli (UBA-CONICET)

Introducción

El vínculo entre la filosofía de Deleuze y el estructuralismo reconoce dos etapas bien diferenciadas. La primera, que se extiende de *Lo frío y lo cruel* a *Lógica del sentido*, pasando por el artículo “¿En qué se reconoce el estructuralismo?” y por *Diferencia y repetición*, se caracteriza por un interés hacia el estructuralismo en general y por algunos temas y nociones en particular, la apropiación de ciertos conceptos acuñados por autores estructuralistas, la convergencia con algunas líneas de fuerza del movimiento y la valoración positiva de sus efectos en el campo filosófico. Por el contrario, la segunda etapa, que involucra *El Antiedipo*, *Kafka*, *Diálogos* y *Mil mesetas*, es crítica respecto de numerosas tesis y nociones del estructuralismo, toma distancia de autores y de términos a los que previamente se había acercado, esboza enfoques alternativos y construye nuevos conceptos en reemplazo de aquellos de cuño estructuralista.

Nuestro objetivo aquí no es estudiar el estructuralismo por sí mismo, sino investigar la relación que mantiene con él la obra de Deleuze –esto es: qué conceptos adopta o rechaza, qué temas o problemas comparte, con qué orientaciones converge o diverge-, así como rastrear la evolución de estos vínculos –en qué medida han variado, cómo se han reformulado. En razón de ello, abordaremos los distintos rasgos del movimiento estructuralista sólo de modo indirecto, a través de su presencia en la obra deleuziana.¹

Primera parte: Convergencias

Lo frío y lo cruel. *Presentación de Sacher-Masoch*, publicado en 1967, constituye el primer momento de la obra deleuziana en que hallamos un empleo de vocablos estructuralistas, así como referencias positivas a autores del movimiento, en especial a Lacan. Deleuze hace uso en repetidas ocasiones de los conceptos de ‘estructura’ (Cf. Deleuze, 1967, pp. 79, 118, 120) y de ‘falo’ (Cf. *Ibíd*, pp. 103, 128, 129), así como remite al ‘orden simbólico’ (Cf. *Ibíd*, p. 130). Teniendo en cuenta este uso de nociones estructuralistas, así como las remisiones favorables a Lacan, resulta comprensible la actitud del célebre psicoanalista, quien no sólo elogió el libro durante su seminario, sino que llegó a desafiar a sus discípulos a realizar un análisis de tal intensidad (Cf. Dosse, 2007, 223).

“¿En qué se reconoce el estructuralismo?”

Publicado en 1972 pero fechado en 1967,² este texto resulta de sumo interés porque permite conocer la concepción que nuestro autor tenía del estructuralismo en un momento en que

valoraba el conjunto del movimiento y mantenía buenas relaciones con algunos de sus integrantes.³ Además, veremos que Deleuze elabora aquí un conjunto de conceptos que atribuye al estructuralismo y a los que recurrirá en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*.

Antes de desarrollar las tesis fundamentales, es necesario realizar tres observaciones. La primera concierne el modo en que Deleuze plantea el problema, pues testimonia la aplicación del 'método de dramatización' –i.e., desplazarse de la pregunta platónica ¿qué es...? hacia interrogantes como ¿quién?, ¿cómo?, ¿en qué caso?, ¿dónde?⁴ En efecto, la primera pregunta que Deleuze hace es “¿qué es el estructuralismo?”, pero inmediatamente la conduce a la cuestión “¿quién es estructuralista?”, que responde con una lista de autores pertenecientes a dominios diversos (el lingüista Jakobson, el sociólogo Lévi-Strauss, el psicoanalista Lacan, los filósofos Foucault y Althusser, el crítico literario Barthes, los escritores de *Tel Quel*, el investigador de la mitología indoeuropea Dumézil). A partir de aquí, formula el interrogante “¿En qué se reconocen aquellos que denominamos estructuralistas?”, que será respondido a lo largo del artículo con la exposición de siete criterios formales de reconocimiento. No obstante, las coordenadas del problema son nuevamente modificadas con el desarrollo del sexto criterio –la casilla vacía- puesto que, en su condición de desplazada respecto de sí misma y de su identidad, se vuelve *paradójica* justamente en tanto que criterio de reconocimiento –lo cual no implica, sin embargo, para nuestro autor, ninguna objeción: “Y está bien finalmente que la pregunta “¿en qué reconocemos el estructuralismo?” conduzca a la posición de algo que no es reconocible o identificable” (Deleuze, 2002, p. 262). En una palabra, el horizonte de delimitación del estructuralismo no responde a la lógica de la identidad, el interrogante por su concepto no reviste la forma del “¿qué es?”.

Un segundo elemento a destacar concierne la fecha del escrito, pues atestigua la actualidad del planteo, que resulta su propia razón de ser. En efecto, Deleuze sostiene que la pregunta acerca del estructuralismo tiene interés en la medida que es “actual”, esto es, remite a obras que están haciéndose (*en train de se faire*), inacabadas; precisamente este carácter evidencia el interés del problema. Además, se trata de uno de los escasos textos en que Deleuze otorga tanta importancia a la fecha –“*Estamos en 1967*”, escribe en cursiva al inicio.

Un tercer punto a destacar reside en el nexo entre el lenguaje y la estructura. Deleuze comparte la remisión a la lingüística –no sólo a Saussure sino también a las escuelas de Moscú y de Praga- en tanto origen del estructuralismo. Pero el vínculo estructura-lenguaje no pasa por el hecho de que se hayan instaurado métodos equivalentes a los de la lingüística en los restantes ámbitos de estudio, sino porque “no hay estructura sino de lo que es lenguaje”. Así, explica nuestro autor, el inconsciente como estructura descansa en que él es un lenguaje; los cuerpos tienen estructura en la medida en que hablan el lenguaje de los síntomas; las cosas mismas presentan una estructura a partir del lenguaje silencioso de los signos. A la luz de ello, el interrogante que se desprende es “¿Cómo hacen ellos, los estructuralistas, para reconocer un lenguaje en algo, el lenguaje propio de un dominio?” (*Ibid.*, p. 239).

Pasemos ahora a los criterios desarrollados por Deleuze. El primero reside en el descubrimiento del *orden simbólico*, diferente tanto de lo real como de lo imaginario. El orden simbólico no sólo es irreductible a los restantes, sino también “más profundo que ellos”: lo real, lo imaginario y sus respectivas relaciones son siempre engendradas secundariamente por el funcionamiento de la estructura. Este punto conduce al segundo criterio, pues los elementos de una estructura no tienen ni una designación extrínseca (es decir, no mantienen relaciones de referencia con objetos ajenos a la estructura misma) ni una significación intrínseca (es decir, un significado por sí mismos, una semántica propia), sino un sentido de *posición*. En efecto, los elementos se reparten en lugares de un espacio estructural que se caracteriza por ser “inextenso, pre-extensivo, puro *spatium* constituido por aproximaciones como orden de vecindad” (*Ibid.*, p. 243). Este criterio de

posición implica que el *sentido* resulta siempre de la combinación de elementos que no son en sí mismos significantes; él es “efecto”, en la doble acepción de producto o resultado y de efecto óptico, de lenguaje o de posición.

El tercer criterio de reconocimiento concierne lo diferencial (*différentiel*) y lo singular. Deleuze sostiene que toda estructura muestra dos aspectos: un sistema de “relaciones diferenciales” según las cuales las relaciones se determinan recíprocamente y un sistema de “singularidades” que corresponden a estas relaciones y trazan el espacio de la estructura; en suma, donde hay estructura, hay multiplicidad y singularidades. Deleuze aclara que no se trata de metáforas matemáticas: los elementos simbólicos y sus relaciones determinan la naturaleza de los seres y objetos que vienen a efectuarlos, mientras que las singularidades forman un orden de lugares que determinan los roles y actitudes de estos seres cuando los ocupan. Esto implica que el “verdadero sujeto” es la estructura misma (Cf. *Ibíd.*, p. 249).

El cuarto criterio es denominado por Deleuze lo diferenciante (*le différenciant*) y la diferenciación (*la différenciation*) e involucra la distinción entre lo virtual y lo actual. En principio, las estructuras son inconscientes, de modo que cabe llamarlas “infraestructuras” o “micro-estructuras”. Ellas no son “actuales” en sí mismas, sino que lo es sólo aquello en que se encarnan. Antes bien, ellas son “virtuales”, lo cual no significa que sean irreales, puesto que lo virtual no es actual pero perfectamente real (lo real no se reduce a lo actual), y es ideal, aunque no por ello abstracto. Lo virtual es del orden de lo incorpóreo, lo ideal, lo potencial, mientras que lo actual comporta la efectuación en los cuerpos, la determinación en el plano material, la diferenciación en partes y especies.

El quinto criterio dice que toda estructura es esencialmente “serial” o, mejor, “multi-serial”. Ello implica que la organización de los elementos simbólicos en series es una condición necesaria para el funcionamiento de la estructura. Por su parte, el sexto criterio consiste en la “casilla vacía” (*case vide*). Deleuze explica que la estructura envuelve un elemento u objeto paradójico que no cesa de circular por las series y que constituye el punto de convergencia de las series divergentes. Él está siempre desplazado respecto de sí mismo: tiene como propiedad no estar donde se lo busca y ser encontrado donde no está, de allí que se diga que “falta a su lugar”. Deleuze asigna a la casilla vacía una importancia crucial: “no hay estructuralismo sin este grado cero”. Se trata de un “Objeto = x” u objeto problemático que, en su ubicuidad y constante desplazamiento (“perpetuum mobile”), produce el sentido en cada serie y no deja de desfazarlas. Dicho objeto no es asignable, es decir: no es fijable en un lugar identificable en un género o especie.

En este marco, Deleuze comenta que la cuestión acerca de en qué se reconoce el estructuralismo conduce finalmente a la posición de algo que no es reconocible ni identificable. Se trata, es evidente, de una paradoja, pues ¿cómo sería posible reconocer un elemento sin identidad? El punto es que el estructuralismo no puede responder a la pregunta por su naturaleza en términos identitarios (según la forma del reconocimiento, al interior del mundo de la representación), sino que se caracteriza por revelar la dimensión inconsciente de los problemas mismos, el horizonte trascendental abierto y problemático.

El último criterio se refiere a la cuestión del sujeto y la práctica. Al respecto, diversos autores han señalado el “anti-humanismo” o el “anti- subjetivismo epistemológico” del estructuralismo;⁵ no obstante, para Deleuze

“el estructuralismo no es para nada un pensamiento que suprime el sujeto, sino un pensamiento que lo desmenuza y lo distribuye sistemáticamente, que cuestiona la identidad del sujeto, que lo disipa y lo hace pasar de lugar en lugar, sujeto siempre nómada, hecho de individuaciones, pero impersonales, o de singularidades, pero pre-individuales” (*Ibíd.*, p. 267)⁶

Los criterios ligados al sujeto y a la praxis son los más oscuros, aduce, en tanto criterios del futuro; el estructuralismo no sólo es inseparable de las obras que crea sino además de una práctica con relación a los productos que interpreta. En este sentido, Deleuze atribuye al movimiento estructuralista un potencial creativo, innovador y polémico.

Diferencia y repetición

Diferencia y repetición, que salió a la luz en 1968, hace uso de ciertos conceptos estructuralistas en el marco de un diálogo explícito con el movimiento. Hay tres puntos a destacar al respecto: i) la Idea concebida como 'estructura' o multiplicidad virtual; ii) la crítica a la lingüística saussuriana por reducir las diferencias a oposiciones; iii) el Otro concebido como 'estructura' ('a priori', según *Lógica del sentido*).

La Idea como estructura. Representación y teatro

El primer elemento importante es que las Ideas son comprendidas como estructuras: "las Ideas o las estructuras", dice indistintamente Deleuze (Cf. *Ibíd.*, p. 249). Hay tres condiciones que definen el momento de emergencia de la Idea; ellas remiten a lo expuesto en el artículo "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", así como también lo hace la definición de la estructura en términos de "sistema de relaciones y de elementos diferenciales" (Cf. *Ibíd.*, p. 247). En primer lugar, los elementos de la Idea no tienen forma sensible ni significación conceptual –como vimos con relación al criterio de lo simbólico–, sino que están ligados a un potencial o una virtualidad. Segundo, los elementos se determinan en relaciones recíprocas ideales, no localizables, que no dejan subsistir ninguna independencia, esto es: son interdependientes; este punto remite a los criterios de posición y de lo diferencial. Tercero, la conexión múltiple ideal se actualiza en relaciones espacio-temporales, así como los elementos lo hacen en términos y formas variadas; aquí reencontramos el criterio referido a lo diferenciante y a la diferenciación. A partir del conjunto de estas condiciones, Deleuze sostiene que

"La idea se define así como estructura. La estructura, la Idea, es el "tema complejo", una multiplicidad interna, es decir un sistema de conexión múltiple no localizable entre elementos diferenciales que se encarna en relaciones reales y en términos actuales. En este sentido, no vemos ninguna dificultad en conciliar génesis y estructura" (*Ibíd.*, p. 237)

Idea, multiplicidad y estructura resultan conceptos entrelazados: las Ideas son multiplicidades o estructuras, organizaciones propias de lo múltiple en cuanto tal. Por su parte, la última observación del pasaje citado alude a los problemas característicos del estructuralismo, esto es: las dificultades para conciliar la estructura y la génesis, el acontecimiento y el sentido.⁷ Sin embargo, Deleuze apenas se detiene en ellos pues su interés reside más bien en desplazar estas dicotomías.

El rechazo a las oposiciones habituales conduce a la "verdadera" oposición, que es aquella que se da "entre la Idea (estructura-acontecimiento-sentido) y la representación". En su conjunto, la representación es el elemento del saber que recoge el objeto del pensamiento y lo somete al reconocimiento por parte de un sujeto que piensa. Por el contrario, la Idea o estructura no se define por su posibilidad sino por su virtualidad; la multiplicidad que comporta no se deja

reconducir a ninguna identidad, ya sea en el sujeto o en el objeto; los acontecimientos y singularidades no son compatibles con la posición de esencia de “lo que la cosa es”; por último, la Idea en tanto objeto de un “aprendizaje” infinito difiere en naturaleza de cualquier saber. En resumen, la dicotomía más fundamental, que veremos reaparecer en *El Anti-Edipo*, se da entre la estructura y la representación.

Diferencia y oposición: crítica a la lingüística

Deleuze reprocha a Saussure concebir las diferencias de la lengua como meramente negativas, sin términos positivos; en el mismo sentido, critica a Troubetzkoï por sostener que la idea de diferencia supone la idea de oposición. Nuestro autor remite a la obra del lingüista Gustave Guillaume, cuya contribución decisiva consistiría en haber sustituido el principio de oposición por un principio de “posición diferencial”. Deleuze considera que el modo saussuriano de abordar las diferencias constituye una manera de reintroducir el punto de vista de la conciencia y de la representación, traicionando la naturaleza del lenguaje:

“la traducción de la diferencia en oposición no nos parecer en absoluto concernir una simple cuestión de terminología o de convención, sino más bien la esencia del lenguaje y de la Idea lingüística. Cuando leemos la diferencia como una oposición, ya la hemos privado de su espesor propio donde ella afirma su positividad” (*Ibid.*, p. 264)

En cualquier dominio, no sólo en la lingüística, Deleuze apuesta por un pensamiento pluralista que descubre, bajo las oposiciones co-existentes, la diferencia, a la luz de la cual lo negativo y la oposición son más bien apariencias con relación al campo problemático de una multiplicidad positiva (*Ibid.*, p. 263 y ss). El elemento más real y más profundo que la oposición y la limitación es la multiplicidad informal y potencial, la pluralidad irreductible de diferencias.

El Otro como Estructura a priori

La idea de Otro involucra diversos aspectos: en primer lugar, se trata de una *estructura*. Deleuze argumenta que el error usual de las teorías filosóficas consiste en reducir al Otro a un objeto o a un sujeto particulares, cuando, en rigor, el otro no es ni un objeto en el campo de mi percepción, ni un sujeto que me percibe, sino una estructura del campo perceptivo: “Que el Otro no sea propiamente hablando nadie, ni usted ni yo, significa que es una estructura, que se encuentra únicamente efectuada por términos variables en los diferentes mundos de la percepción –yo (*moi*) para usted en el suyo, usted para mí en el mío” (Deleuze, 1968, p. 360). En razón de su estatuto de estructura, el Otro preexiste a los términos que la actualizan en cada campo perceptivo organizado –el mío, el suyo-; en cuanto tal, es una virtualidad que será efectuada por personajes reales, por sujetos variables. Pero ellos dependen de la estructura que vienen a colmar: Deleuze denomina *Otro-a priori* a la estructura absoluta que funda la relatividad de los otros, comprendidos como términos que efectúan la estructura-Otro en cada campo (Cf. Deleuze, 1969, p. 357).⁸

En segundo lugar, esta estructura es la de “lo posible”. Nuestro autor entiende que el Otro es la instancia que engloba o expresa mundos posibles: “un rostro aterrorizado es la expresión de un mundo posible aterrorizante o bien de algo en el mundo aterrorizante que no veo todavía”. Lo posible no alude a algo que no exista; por el contrario, el mundo posible existe, sólo que no lo hace fuera de aquello que lo expresa –esto es: lo expresado (por ejemplo, el terror) es inmanente

a la expresión (el rostro aterrorizado). Por último, el Otro asegura el funcionamiento del mundo. Esto se deriva de su condición de estructura: “no basta con ver en el otro una estructura particular o específica del mundo perceptivo en general; de hecho, es una estructura que funda y asegura todo el funcionamiento de este mundo en su conjunto” (*Ibíd.*, p. 360).

Es interesante observar que Deleuze adjudica esta concepción del otro como estructura a priori al estructuralismo y, aún antes, a Sartre. En efecto, considera que la teoría sartreana en *El ser y la nada* supera la alternativa entre la reducción del otro a un objeto o a un sujeto: “Sartre es aquí el precursor del estructuralismo, porque es el primero en haber considerado al otro como estructura propia o especificidad irreductible al objeto y al sujeto”. No obstante, le reprocha definir la estructura a partir de la mirada, lo cual lo haría recaer en las categorías de objeto y de sujeto. Por el contrario, Deleuze sostiene que la estructura–otro precede a la mirada, que no marca sino el instante en que alguien la llena; la mirada efectúa o actualiza una estructura que debe ser definida de manera independiente (Cf. *Ibíd.*, p. 360 nota 11).

Lógica del sentido

Lógica del sentido, publicado en 1969, constituye el momento de mayor acercamiento entre Deleuze y el estructuralismo: no sólo remite en diversas oportunidades a Lacan y a Lévi-Strauss, sino que además emplea y problematiza las nociones de ‘serie’ y ‘estructura’.

El primer aspecto a resaltar es que el libro no está organizado en capítulos sino en *series*: dejando a un lado los cinco artículos anexados a modo de apéndice, el texto se compone de treinta y seis series numeradas. En lo que hace al acto mismo de serialización y al concepto de serie puesto en juego, Deleuze explica que “la forma serial se realiza necesariamente en la simultaneidad de dos series al menos”, de modo tal que ella es, en verdad, “esencialmente multiserial”. La “ley” de las dos series simultáneas es que ellas no son jamás iguales, sino que una representa lo “significante” y la otra lo “significado”. Deleuze se apoya aquí en Lacan, más precisamente en el seminario sobre la carta robada, y ejemplifica la existencia de las dos series con el cuento de Poe (por un lado, el rey que no ve nada de lo que pasa, la reina que oculta la carta, el ministro que ve todo; por otro, la policía que no encuentra nada, el ministro que oculta la carta dejándola en evidencia, Dupin que ve todo y encuentra la carta) (Cf. Deleuze, 1968, p. 135 y ss; 1969, pp. 52-53). Teniendo en cuenta que la organización multiserial constituye el quinto criterio de reconocimiento del estructuralismo enunciado en “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, parece legítimo afirmar que el libro mismo *Lógica del sentido* está planteado por Deleuze como una verdadera estructura.

Dejando a un lado, por razones de espacio, otros aspectos sobre los que podríamos detenernos, consideramos fundamental la relación que Deleuze ve entre el estructuralismo y el problema del *sentido*, pues localiza en él su aporte más valioso a la filosofía. Brevemente, nuestro autor explica que, en las series, cada término sólo tiene sentido por su posición relativa a los otros términos, pero esta posición relativa depende de la posición absoluta de cada término en función de la instancia = x (la casilla vacía) determinada como sinsentido. Así, el elemento paradójico que no tiene sentido en absoluto es la condición del sentido, que resulta producido por la circulación de esta instancia. Deleuze propone llamar “efecto Crisipo” o “efecto Carroll” el descubrimiento del sentido como efecto incorporal producido por la circulación del elemento = x en las series. Este descubrimiento, asimismo, es compartido por el estructuralismo, según dice una de las referencias clave del libro:

“Los autores que la costumbre reciente denominó estructuralistas quizá no tienen otro punto en común, no obstante esencial: el sentido, no como apariencia, sino como efecto de superficie y de posición, producido por la circulación de la casilla vacía en las series de la estructura (lugar del muerto, lugar del rey, mancha ciega, significante flotante, valor cero, bastidor o causa ausente, etc.). El estructuralismo, consciente o no, celebra sus reencuentros con una inspiración estoicista y caroliana. La estructura es verdaderamente una máquina de producir el sentido incorporal” (Deleuze, 1969, p. 88)

Vale subrayar la aproximación deleuziana entre estructura y máquina (“la estructura es verdaderamente una máquina de producir el sentido incorporal”), que parece anticipar intuiciones de *El Anti-Edipo*. A partir de este vínculo entre el estructuralismo y el problema del sentido y el sinsentido, Deleuze evalúa positivamente su importancia para el pensamiento:

“Finalmente la importancia del estructuralismo en filosofía, y para el pensamiento en general, se mide en esto: que desplaza las fronteras [...] Es agradable que resuene la buena nueva: el sentido no es jamás ni principio ni origen, es producto. No hay que descubrirlo, restaurarlo o re-empLEARlo, hay que producirlo mediante nuevas maquinarias” (*Ibid.*, pp. 89-90)

Deleuze explica que, cuando el sentido tomó el relevo de las esencias, la frontera filosófica se instaló entre quienes lo ligaban a una nueva trascendencia (teólogos) y quienes lo encontraban en el hombre (humanistas). En ambos casos, el sentido es “Principio, Reservorio, Reserva, Origen. Principio celeste, se dice que está fundamentalmente olvidado y velado; principio subterráneo, que está profundamente tachado, desplazado, alienado”; se nos llama siempre a “reencontrar y restaurar el sentido”. Por el contrario, Deleuze celebre el enfoque estructuralista que desplaza al sentido tanto de la altura como de la profundidad hacia la *superficie*. Aún más, Deleuze traza una filiación con Nietzsche, pues según su lectura del filósofo alemán la muerte de Dios no tiene ninguna importancia si es compensada por las falsas profundidades de lo humano. Para nuestro autor, lo esencial es que Nietzsche produjo poemas y aforismos que son auténticas máquinas de producir el sentido, así como Freud descubrió la maquinaria del inconsciente por la cual el sentido se produce siempre en función del sinsentido. El impacto del estructuralismo en filosofía y en el pensamiento en general no sólo reside en el ya aludido desplazamiento de las fronteras, sino además en las posibilidades que aporta en torno a la tarea esencial de nuestro presente, que Deleuze determina como producción de sentido:

“Una casilla vacía que no es ni para el hombre ni para Dios; singularidades que no son ni de lo general ni de lo individual, ni personales ni universales; todas ellas atravesadas por circulaciones, ecos, acontecimientos que tienen más sentido y libertad, efectividades que el hombre haya jamás soñado y Dios concebido. Hacer circular la casilla vacía, y hacer hablar las singularidades pre-individuales y no personales, en resumen producir el sentido, es la tarea hoy” (*Ibid.*, p. 91)

En síntesis, Deleuze se vincula con el estructuralismo en *Lógica del sentido* mediante i) la propia organización del texto en series, componente clave de toda estructura; ii) el empleo de los conceptos de “serie”, “estructura” y “casilla vacía” –ya anticipados en “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”–, en el marco de la exposición de las paradojas de Lacan y de Lévi-Strauss; iii) la atribución elogiosa al estructuralismo del descubrimiento del sentido como efecto de superficie y de posición, cuya invención constituye la tarea de nuestra actualidad.

Segunda parte: Divergencias

El Anti-Edipo

La primera obra en colaboración con Félix Guattari, aparecida en 1972, no sólo constituye el viraje hacia posiciones decididamente críticas del estructuralismo, sino además el inicio de un proceso de creación de conceptos y enfoques alternativos. A diferencia de lo que hemos visto en los textos previos, donde Deleuze emplea terminología estructuralista y valora positivamente su aporte al pensamiento, el primer volumen de *Capitalismo y Esquizofrenia* se dirige directamente contra algunas de las tesis más célebres del estructuralismo –e.g. la primacía del significante en el sistema de la lengua, la concepción cambista de la sociedad, el inconsciente como lenguaje. En efecto, el texto embiste contra las tres disciplinas hegemónicas por los análisis estructurales: la lingüística de Saussure, la antropología de Lévi-Strauss y el psicoanálisis de Lacan. La dicotomía más amplia que utiliza Deleuze en los diversos ámbitos es la de la *máquina* versus la *estructura*.

Críticas a la antropología estructural

Como afirma Pierre Clastres, *El Anti-Edipo* es una teoría general de la sociedad y de las sociedades pues no se limita a un análisis comparatista entre distintas formaciones sociales, sino que además quiere explicar “cómo ello (*ça*) funciona de manera diferente” (Cf. Deleuze, 2002, p. 315). En este sentido, el texto construye, como alternativa frente a la antropología estructural, una antropología histórica y política basada en los movimientos de descodificación de flujos que rompe con la lectura sincrónica, estructural, invariante de lo social (Cf. Dosse, 2007, p. 286).

La dicotomía más general, ya lo adelantamos, remite a la oposición entre una concepción ‘maquinica’ y una concepción ‘estructural’ de lo social. Puntualmente, la tesis que separa *El Anti-Edipo* de la antropología estructural es la primacía otorgada a la “genealogía de la deuda” en detrimento de la concepción estructuralista del intercambio (Cf. Deleuze, 2002, p. 316). El blanco de los ataques es Lévi-Strauss, pues a la pregunta abierta por Mauss acerca del vínculo entre la deuda y el intercambio (¿es la deuda anterior o más bien está a su servicio?), el etnólogo responde que la deuda es sólo una superestructura, una forma consciente en la que se monetiza la realidad social inconsciente del intercambio (Cf. Deleuze, 1972, pp. 218-219). Por el contrario, Deleuze asigna una importancia fundamental a la deuda, que proviene de la actividad de inscripción propia de las formaciones precapitalistas:

“lo esencial no es el intercambio y la circulación que dependen estrechamente de las exigencias de la inscripción, sino la inscripción misma, con sus rasgos de fuego, su alfabeto en los cuerpos y sus bloques de deudas. Nunca la estructura blanda funcionaría, y haría circular, sin el duro elemento maquinico que preside las inscripciones” (*Ibid.*, p. 222)

El nudo de la cuestión es determinar si el carácter del *socius* es fundamentalmente “inscriptor” o más bien “intercambista”. La teoría deleuziana de la sociedad, basada en las operaciones de codificación, sobre-codificación y des-codificación de los flujos, rechaza de antemano la idea de que ella sea un medio de intercambio en que lo esencial sería circular o hacer circular; antes bien, “la sociedad es un *socius* de inscripción donde lo esencial radica en marcar o ser marcado”. La esencia del *socius* registrador es “tatuarse, extirpar, hacer incisiones, cortar, escarificar, mutilar, contornear, iniciar”. En suma, Deleuze invierte los términos: la sociedad no es cambista, el *socius*

es inscriptor; el meollo de la máquina social primitiva no es intercambiar sino marcar los cuerpos y sólo hay circulación si la inscripción lo exige o lo permite (Cf. *Ibíd.*, pp. 166, 169, 218-220). La referencia fundamental de Deleuze en este contexto es la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, en especial su segundo tratado, donde interpreta la economía primitiva a partir de la relación acreedor-deudor.

Críticas a la lingüística estructural

Las objeciones de *El Anti-Edipo* a la lingüística estructural se dirigen fundamentalmente contra la primacía otorgada al significante, pues entiende que éste es deudor de la “representación imperial”. La clave es que el paso a la representación despótica está marcada por la misma operación que define el funcionamiento de su máquina: la *sobrecodificación*. En efecto, cuando en lugar de la máquina territorial se instala la mega máquina del Estado –“pirámide funcional que tiene al déspota en la cima”–, ésta sobrecodifica los flujos codificados del antiguo régimen reconduciéndolos a una unidad trascendente; dicha operación constituye la esencia del Urstaat (Cf. *Ibíd.*, p. 244). De modo análogo, el régimen de la representación correspondiente descansa en la remisión a la trascendencia del significante, que implica siempre un lenguaje que sobrecodifica al otro. La instauración del déspota a nivel político tiene como correlato el establecimiento del significante en el plano de la representación correspondiente; ambas son instancias de trascendencia que sobrecodifican los elementos ya codificados refiriéndolos a una unidad superior y separada. En razón de ello, para Deleuze el significante no cumple su promesa de permitirnos el acceso a una comprensión moderna y funcional de la lengua, pues

“nunca agua alguna lavará al significante de su origen imperial: el señor significante o el significante amo (*maître*). Por más que se ahogue al significante en el sistema inmanente de la lengua [...] nunca se impedirá que introduzca su trascendencia y testimonie a favor de un déspota desaparecido que todavía funciona en el imperialismo moderno. Incluso cuando habla suizo o norteamericano, la lingüística agita la sombra del despotismo oriental” (*Ibíd.*, p. 244)

Es visible la referencia a Saussure y a Chomsky, atacados por igual a causa de su compromiso con un campo lingüístico definido por una trascendencia. Pero Deleuze no se limita a enarbolar dichas objeciones a la lingüística del significante, sino que además esboza una “lingüística de los flujos” anclada en los trabajos de Hjelmslev. Según Deleuze, éste logró construir una teoría puramente inmanente del lenguaje, “una teoría descodificada de las lenguas de la que también se puede decir, ambiguo homenaje, que es la única adaptada a la vez a la naturaleza de los flujos capitalistas y esquizofrénicos: hasta el momento, la única teoría moderna (y no arcaica) del lenguaje” (*Ibíd.*, p. 289). La lingüística de los flujos es “moderna” en la medida que permite dar cuenta de la representación propia del capitalismo.

Críticas al psicoanálisis estructural

Las objeciones al psicoanálisis estructural atraviesan *El Anti-Edipo*. El juego de oposiciones puede resumirse en tres ideas clave: i) una concepción de lo Real en términos de *máquina*, en lugar de lo real como *estructura*; ii) una concepción del Inconsciente en tanto *fábrica* y *código*, en lugar del Inconsciente como *teatro* y *lenguaje*; iii) una concepción del Deseo como *plenitud*, en lugar del deseo concebido como *falta*. Veremos a continuación que los tres puntos están ligados entre sí;

asimismo, mostraremos la ambivalencia que caracteriza el vínculo con Lacan respecto de cada una de las tesis.

En primer lugar, la idea de un proceso de producción de lo real que funciona en términos 'maquínicos' se dirige contra el reparto característico del estructuralismo en el triple dominio de lo real, lo imaginario y lo simbólico, y, más aún, contra la primacía del orden simbólico –tal como vimos al exponer “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”. La visión deleuziana de lo Real en términos de flujo y de máquina no se reduce al mecanicismo: la máquina es “un sistema de cortes de flujo”, ya sea un flujo de ideas, palabras, dinero, trabajadores, etc. Las máquinas deseantes conforman las unidades de producción de lo real, pues el ser objetivo del deseo es lo real en sí mismo; el deseo produce lo real, lo cual redundando en la co-extensión del campo social y del deseo (Cf. Deleuze, 1972, pp. 33-37).

Volviendo a la oposición de la que hemos partido, Deleuze sostiene que el inconsciente no es estructural, ni simbólico ni imaginario, sino “maquínico”, “lo Real en sí mismo” que maquina. No es representativo sino productivo: la máquina es el mecanismo capaz de llegar “en crudo” al inconsciente (Cf. Dosse, 2007, pp. 232, nota 46). La diferencia fundamental no se halla entre lo imaginario y lo simbólico, sino más bien entre el conjunto estructural de lo imaginario y lo simbólico y el elemento real de lo maquínico constitutivo de la producción deseante. En resumen, la tesis de Deleuze es que las máquinas del deseo son irreductibles a la estructura y constituyen lo Real en sí mismo, más allá o más acá de lo simbólico y de lo imaginario (Cf. Deleuze, 1972, pp. 61, 99).

La aprehensión en términos maquínicos del funcionamiento de lo Real, así como del inconsciente y el deseo, nos conduce al segundo par de oposiciones. Como ya hemos visto, Deleuze concibe el inconsciente a partir de la categoría de producción: por un lado, el inconsciente no se expresa sino que produce; por otro lado, no produce fantasmas, sino lo real mismo. De esta concepción productiva del inconsciente se desprende que no plantea ningún problema de sentido (¿qué quiere decir?) sino sólo cuestiones de uso (¿cómo marcha ello?, “¿cómo funcionan tus máquinas deseantes?”). “Ello” no representa sino que produce, no quiere decir nada sino que funciona. En resumen, la concepción de un inconsciente *productivo* se dirige contra una concepción *representativa*. Al respecto, Deleuze admite que el psicoanálisis llevó a cabo el gran descubrimiento de la producción deseante, no obstante lo cual la encubrió con Edipo, dando lugar a un nuevo idealismo: “el inconsciente como fábrica fue sustituido por un teatro antiguo; las unidades de producción del inconsciente fueron sustituidas por la representación; el inconsciente productivo fue sustituido por un inconsciente que tan sólo podía expresarse (el mito, la tragedia, el sueño)” (*Ibíd.*, p. 31).

La concepción del inconsciente como máquina es incompatible con la visión estructuralista. Si tenemos en cuenta que, como dice Deleuze en “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, hay estructura allí donde hay lenguaje, entonces es posible desprender igualmente el rechazo a la famosa tesis lacaniana acerca del inconsciente concebido como un lenguaje. Sin embargo, es necesario hacer dos observaciones al respecto. En primer lugar, Deleuze sugiere que la teoría lacaniana no es tanto una concepción lingüística del inconsciente como una crítica de la lingüística en nombre del inconsciente. Desde esta perspectiva, la hipótesis de un inconsciente-lenguaje no encerraría al inconsciente en una estructura lingüística, sino que llevaría a la propia lingüística a su punto de autocrítica, mostrando cómo la organización estructural de los significantes depende de un gran Significante despótico que actúa como arcaísmo. Así, la hipótesis del inconsciente lenguaje es, mediante esta lectura singular, reapropiada por nuestro autor con el objetivo de cuestionar a la lingüística (Cf. *Ibíd.*, pp. 247, 370).

En segundo lugar, las características mismas de las máquinas deseantes recusar la posibilidad de ser comprendidas en términos de lenguaje. En efecto, Deleuze explica que toda máquina implica una especie de código almacenado en ella, inseparable de su registro, de las informaciones, de las transmisiones. Reconoce que Lacan fue quien descubrió “este rico dominio de un código del inconsciente, envolviendo la o las cadenas significantes”, no obstante lo cual subraya que este dominio es esencialmente *múltiple*, razón por la cual no es lícito hablar de “una cadena o incluso de un código deseante”. Por consiguiente, es posible afirmar que “el código se parece menos a un lenguaje que a una jerga, formación abierta y polívoca”. El código no es bi-unívoco o lineal sino polívoco; no es discursivo sino transcursivo (Cf. *Ibid.*, p. 46). En una palabra, antes que estructurarse como un lenguaje, la dimensión de registro del inconsciente funciona como un código. Esta idea, sin embargo, es transformada una vez más hacia el final del libro, donde se pone en tela de juicio la existencia de un código en lo que se refiere al deseo.

Por último, la concepción del deseo como plenitud ataca la primacía otorgada a la “falta” (*manque*) en el esquema estructuralista. Hemos adelantado que el deseo es el principio productivo inmanente a las máquinas generadoras de lo real; el deseo “maquina” los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, que funcionan como auténticas unidades de producción; así planteadas las cosas, no queda espacio para concebir un deseo carente. En efecto, el deseo no carece de objeto, lo cual no significa que el deseo y el objeto deseado sean lo mismo, sino que ambos forman una unidad en tanto máquina: el deseo es máquina y el objeto del deseo también lo es. El deseo no se apoya sobre las carencias sociales, que son preparadas y organizadas en la producción social, sino que tiene como ser objetivo lo Real en sí mismo. En este contexto, la remisión a Lacan comporta el matiz de ambigüedad que ya hemos notado en otros sentidos:

“la admirable teoría del deseo de Lacan –sostiene Deleuze– tiene dos polos: uno con relación al “pequeño objeto-a” como máquina deseante, que define el deseo por una producción real, superando toda idea de necesidad y también de fantasma; otro con relación al “gran Otro” como significante, que reintroduce una cierta idea de carencia” (*Ibid.*, p. 34)

El deseo y el inconsciente no carecen de nada: no hay nada que pueda ser definido como “falta” de acuerdo con la ley de los objetos parciales. Según una fórmula devenida célebre, los tres errores sobre el deseo son la carencia, la ley y el significante (Cf. Deleuze, 1972, p. 132; 1977, p. 125). La operación analítica extrapola algo trascendente, común y ausente que introduce la carencia en el deseo; es el falo, que designa “el” significante que distribuye en el conjunto de la cadena los efectos de significación e introduce en ellos las exclusiones (Cf. *Ibid.*, p. 86 y ss). Al respecto, no hay posibilidad de matizar el error del estructuralismo, esto es: la operación estructural mediante la cual se dispone la carencia en el conjunto molar.

La transición a *Mil mesetas*

Si *El Anti-Edipo* inauguró una etapa de la filosofía deleuziana caracterizada por el alejamiento irreversible del movimiento estructuralista, *Mil mesetas*, publicado en 1980, señala su consumación y da inicio a una indiferencia absoluta; tras este texto ya no será posible encontrar referencias, ni siquiera críticas, al estructuralismo. La razón de dicha actitud puede vincularse con la pertenencia epocal del movimiento que Deleuze marcaba al comienzo de “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”: si ocuparse del mismo tenía sentido en un contexto signado por su productividad, su potencial creativo, su profunda originalidad en el pensamiento, la década del 70 vio decaer progresivamente su presencia en el panorama intelectual francés (Cf. Dosse, 1992, p.

7 y ss). Antes de pasar a *Mil mesetas*, nos detendremos en dos textos (*Kafka* y *Diálogos*) que articulan el recorrido desde *El Anti-Edipo*: por un lado, prolongan los enfoques críticos ya esbozados; por otro lado, presentan algunos de los conceptos más importantes creados por el trabajo junto a Guattari –en particular, las nociones de “rizoma” y “agenciamiento”.

El primer texto en cuestión, *Kafka. Por una literatura menor*, de 1975, constituye una tentativa por leer la obra del escritor nacido en Praga mediante conceptos que no impliquen una tendencia formalista-estructuralista ni tampoco un enfoque hermenéutico-interpretativo, sino más bien una auténtica “experimentación”. Deleuze reitera algunos elementos ya señalados en ocasión de *El Anti-Edipo*: el énfasis en lo real (aquí en la política) en detrimento de lo imaginario y de lo simbólico;⁹ el empleo de la categoría de máquina, heterogénea respecto de la de estructura; la insuficiencia de las relaciones estructurales a la hora de dar cuenta del devenir de una obra (Cf. *Ibíd.*, p. 51).¹⁰

Ahora bien, lo esencial del texto es que Deleuze introduce los conceptos de “rizoma” y de “agenciamiento” (*agencement*). Este último apunta contra el desdoblamiento operado por la lingüística en un sujeto del enunciado y un sujeto de enunciación: la idea de nuestro autor es que el enunciado no remite jamás a un sujeto, pues sólo hay agenciamientos colectivos de enunciación (Cf. *Ibíd.*, pp. 33, 145, 149-152). Si bien, como veremos a continuación, en *Diálogos* el agenciamiento es contrapuesto a la estructura, en *Kafka* la importancia del concepto reside más bien en el carácter colectivo de la enunciación literaria.

Por su parte, la noción de rizoma es aún más relevante para nuestro trabajo puesto que se dirige desde un principio contra la de “significante”: Deleuze sostiene que un rizoma o una “madriguera” tiene “entradas múltiples”, innumerables puertas; es posible entrar por cualquier extremo, dado que ninguno tiene privilegio sobre el resto. La idea del rizoma busca conectar diferentes puntos entre sí, trazar un mapa que permita orientarse: “el principio de entradas múltiples impide por sí sólo la introducción del enemigo, el Significante, y las tentativas por interpretar una obra que no se propone de hecho sino para la experimentación” (*Ibíd.*, p. 7). En resumen, la noción de rizoma se dirige contra la de estructura mediante su oposición al elemento significativo, inherente a toda organización estructural, erigido como instancia unitaria, trascendente y sobrecodificadora.

El segundo texto, *Diálogos*, escrito en colaboración con Claire Parnet, es fuertemente anti-estructuralista. En primer lugar, encontramos una desvalorización del estructuralismo toda vez que se plantea una dicotomía. La más relevante concierne la oposición entre el árbol y el rizoma: el esquema arborescente es estructural en la medida que es un sistema de puntos y de posiciones que cuadriculan todo lo posible, mientras que las líneas del rizoma no se reducen a los puntos y se escapan a la configuración estructural (Cf. Deleuze, 1977, pp. 33-34); en suma, la “línea” rizomática se opone al “punto” arborescente-estructuralista: “Véase el estructuralismo: un sistema de puntos y de posiciones que, en lugar de proceder por crecimientos y estallidos, actúa por grandes cortes llamados significantes, y que obstruye las líneas de fuga en lugar de continuarlas, de trazarlas, de prolongarlas en el campo social” (*Ibíd.*, p. 48).

En segundo lugar, cabe detenerse en el par constituido por los conceptos de “agenciamiento” y de “estructura”. La primera diferencia que marca Deleuze reside entre las condiciones de *homogeneidad* a las que están ligadas las estructuras y la *heterogeneidad* de los agenciamientos. El rasgo característico de estos últimos es precisamente hacer funcionar juntos elementos no homogéneos; su unidad consiste en el co-funcionamiento, también denominado “simpatía” o “simbiosis”. Un agenciamiento es una multiplicidad de términos heterogéneos que establece relaciones de diferente naturaleza; al igual que en *Kafka*, Deleuze distingue en cada agenciamiento dos caras: por un lado, todo agenciamiento es agenciamiento “maquínico de efectuación” (estados de cosas, estados de cuerpos: los cuerpos se penetran, se mezclan, se

transmiten afectos); por otro lado, es agenciamiento “colectivo de enunciación” (enunciados, regímenes de signos). Asimismo, el agenciamiento rechaza las invariantes estructurales y remite a la noción de máquina –ya vista en *El Anti-Edipo*–, que es primera con relación a las estructuras que atraviesa (Cf. *Ibíd.*, pp. 65, 84, 116, 127).

Por último, en lo que hace a la lingüística y los regímenes de signos en general, la orientación *pragmática* adquiere cada vez más fuerza.¹¹ Ello implica redefinir la semiología como un estudio de los regímenes de signos, sus diferencias y transformaciones. Para Deleuze, los signos no revelan una primacía de la significancia o del significante, más bien el significante remite a un régimen particular de signos. La concepción pragmática esbozada por nuestro autor será consumada en *Mil mesetas*.

Mil Mesetas

Mil mesetas, suerte de ‘suma teórica’ de Deleuze y Guattari, deja atrás cualquier referencia positiva hacia el estructuralismo, excepto por remisiones ocasionales a Dumézil (Cf. Deleuze, 1980, pp. 434, 528). En su conjunto, es un texto guiado por la búsqueda de conceptos alternativos al estructuralismo: como afirma Mengue, esta obra quiere ser un nuevo ‘Organon’, que sería a la posmodernidad lo que fue el de Aristóteles al pensamiento representativo: de allí que proponga una nueva epistemología adaptada al estado de los saberes contemporáneos, así como una teoría de la Historia y de la Naturaleza. En este sentido, *Mil mesetas* quiere revolucionar la lógica o la metodología de las ciencias humanas mediante una teoría de la expresión diferente al organon precedente, que fue justamente el estructuralismo (Cf. Mengue, 1994, p. 197 y ss). Si éste, no obstante la diversidad de sus formas, mantenía una referencia privilegiada con la lingüística saussuriana, *Mil mesetas* concluye el movimiento ya iniciado en *El Anti-Edipo* y radicalizado en *Kafka* y en *Diálogos*: destronar el significante de su posición hegemónica, denunciar su “arcaico despotismo”.

Como hemos hecho al tratar los diferentes textos, es conveniente precisar las oposiciones conceptuales; al respecto, hemos aislado tres contrapuntos. El primero involucra el “rizoma” y el “árbol”; el segundo se da entre el “devenir-animal” y la “analogía”; el tercero y más importante concierne la teoría del lenguaje que Deleuze denomina “Pragmática” –también Rizomática, Esquizoanálisis, Estratoanálisis, Micropolítica– en reemplazo de la lingüística estructural (Cf. Deleuze, 1980, p. 33).

En primer lugar, la figura del rizoma –que hemos visto emerger en *Kafka* y reaparecer en *Diálogos*–, mienta un *proceso inmanente*, que se opone al árbol en tanto *modelo trascendente*; el estructuralismo queda del lado de éste último, en razón de su ya aludida subordinación de la línea al punto. Como ya se adelantó en *Diálogos*, el rizoma está hecho de líneas de diverso tipo (segmentariedad, fuga, desterritorialización), mientras que el árbol es un sistema de relaciones entre puntos y posiciones (Cf. *Ibíd.*, pp. 31-32). No obstante, cabe precisar que el rizoma y el árbol no se oponen como si fueran dos modelos en pugna, pues el rizoma es más bien el proceso que socava cualquier modelo. Por otra parte, la estructura y el rizoma se diferencian en cuanto la primera es jerárquica, vertical, binaria, segmentaria, mientras que el rizoma es un proceso de multiplicidades heterogéneas, horizontales, moleculares, planas –es decir: inmanentes, sin ninguna dimensión suplementaria o trascendente (Cf. *Ibíd.*, p. 631).

Con respecto al segundo eje de oposiciones planteadas, es necesario detenerse en el concepto de *devenir* pues se dirige tanto contra el reparto binario de los elementos en el espacio de una estructura, como contra la idea de “analogía” en la historia natural. Con relación al primer punto, el marco general está dado por el problema fundamental que atañe la teoría de las multiplicidades, a

saber: los dualismos del lenguaje. Deleuze explica que no podemos esquivar al lenguaje pues es primero, de modo que no es posible acusarlo de deformar una realidad precedente. Para salir de los dualismos, es necesario deshacerlos desde adentro, 'hacerlos devenir', esto es: introducir los elementos de los sistemas binarios en una continuidad de variación, trazar con dicha variación una línea que pase entre los términos dicotomizados –homogéneos y opuestos de a dos, según el principio de toda estructura- y los arrastre en el devenir que engendra por sí misma (Cf. Mengue, 1994, pp. 209-210). En suma, la idea de devenir se dirige contra el estructuralismo en la medida que propone deshacer desde dentro la organización binaria propia de las estructuras.

Desde otra perspectiva, la noción de devenir involucra la posibilidad de pensar 'zonas de pasaje', de "indiferencia" o de "indistinción" entre el hombre y el animal irreductibles a una correspondencia de relaciones entre términos de una estructura, esto es: a un vínculo analógico. Deleuze explica que la historia natural concibe las relaciones entre animales de dos maneras posibles: en términos de "serie" y en términos de "estructura". Según el esquema serial, "a" se parece a "b", "b" se parece a "c", etc. y todos los términos se vinculan por su parte con un término único eminente, como razón de la serie. Ahora bien, Deleuze hace notar que esta operación constituye aquello que desde el Medioevo se conoce como "analogía de proporción".¹²

Según la estructura, decimos que "a" es a "b" lo que "c" es a "d"; cada relación realiza la perfección considerada –así, las branquias son a la respiración en el agua lo que los pulmones son a la respiración en el aire. Se trata, en este caso, de una clásica "analogía de proporcionalidad", que consiste en una igualdad de relaciones (2/4 es análogo a 3/6). El estructuralismo ha intentado superar las semejanzas externas propias de las series, hacia las homologías internas de las estructuras, tal como se ve en el análisis del tomemismo de Lévi-Strauss. Deleuze explica que con el advenimiento del análisis estructural

"el entendimiento simbólico substituye a la analogía de proporción una analogía de proporcionalidad; a la seriación de semejanzas, una estructuración de diferencias; a la identificación de términos, una igualdad de relaciones; a las metamorfosis de la imaginación las metáforas en el concepto; a la gran continuidad naturaleza-cultura, una falla profunda que distribuye correspondencias sin semejanzas entre ellas; a la imitación de un modelo original, una mimesis ella misma primera y sin modelo. Nunca un hombre pudo decir: "Yo soy un toro, un lobo...", sino que pudo decir: yo soy a la mujer lo que el toro es a una vaca, yo soy a otro hombre lo que el lobo es al cordero. El estructuralismo es una gran revolución, el mundo entero deviene más razonable" (Deleuze, 1980, pp. 289-290)

Pese a estos desplazamientos, Deleuze afirma que el estructuralismo no ha podido pensar o dar cuenta de los "devenires animales" que atraviesan y arrastran al hombre: más bien los niega o desvaloriza su existencia, ve en ellos "fenómenos de degradación". Los bloques de devenir no pueden ser explicados por el estructuralismo porque éste los asimila a una correspondencia de relaciones, que es una tentativa siempre posible, pero que empobrece el fenómeno considerado. Dicho de otro modo, para nuestro autor el proceso de conexión que tiene lugar entre el hombre y el animal es más que un conjunto de vínculos analógicos, es otra cosa que una comparación de relaciones. Ahora bien, la tesis de Deleuze es que "nosotros no hemos salido de este problema", es decir, seguimos pensando en términos de analogía y, por consiguiente, seguimos teniendo una visión "teológica" de los animales, de su evolución y de sus relaciones con el hombre. Sea la analogía de proporción, sea la de proporcionalidad, tanto el psicoanálisis como el estructuralismo permanecen presos de errores mayores, "peores que en la Edad Media" (Cf. Deleuze, 2003, p. 80 y ss).

Con respecto al tercer contrapunto delimitado, *Mil Mesetas* desarrolla una serie de críticas a la lingüística de cuño estructural y propone como alternativa una perspectiva pragmática. Si bien la cuarta meseta, “Postulados de la lingüística”, contiene los núcleos fundamentales de la cuestión, el enfoque pragmático anima la totalidad del texto. En términos generales, la objeción fundamental a las diferentes versiones de la lingüística (Saussure y Chomsky son los blancos principales, aunque no los únicos) consiste en que se sitúan únicamente en el cuadro de un cierto régimen de signos –el sistema del significante-, dejando a un lado los restantes regímenes, así como otras concepciones del lenguaje. En una palabra, desconocen el principio del pluralismo y la diferencia. No pretendemos en este trabajo exponer exhaustivamente las tesis correspondientes, sino más bien focalizar los puntos de divergencia.

En primer lugar, en lugar de abocarse a una teoría pura del lenguaje, Deleuze estudia los diferentes regímenes de signos. Su objeto de crítica es la “pretensión imperialista” del lenguaje – esto es: su supuesta independencia y superioridad a partir de su ‘capacidad’ para representar el resto de los estratos-, que a su vez descansa en el imperialismo propio del significante, es decir: en su función sobrecodificadora. El estudio de las múltiples formas de expresión desborda el marco de la lingüística y se orienta hacia una pragmática que no es ya un mero complemento de una lógica, una sintaxis o una semántica, sino por el contrario “el elemento de base del cual todos los otros dependen” (Cf. Deleuze, 1980, p. 184). El proyecto de una semiología general o trans-semiótica se revela como una ilusión: sólo hay semióticas diversas, regímenes de signos que recusan los intentos –desde la lógica de Russell hasta la gramática de Chomsky-, de elaborar un método de trascendentalización del lenguaje, de dotarlo de universales. Por el contrario, el lenguaje remite a los regímenes de signos, éstos por su parte refieren a máquinas abstractas que ponen en relación el contenido y la expresión, así como a agenciamientos que desbordan toda semiología, toda lingüística y toda lógica.

En virtud de lo expuesto, es posible comprender que la idea misma del lenguaje como “estructura” se ve objetada: debemos renunciar a la existencia de invariantes estructurales o universales, en beneficio de una heterogeneidad fundamental de la lengua. Esta tesis constituye la médula del tercer postulado que Deleuze adjudica a la lingüística y que se encarga de rechazar –“Habría constantes o universales de la lengua, que permitirían definirla como un sistema homogéneo”. Nuestro autor entiende que la lingüística se apoya necesariamente en la existencia de “invariantes estructurales” (constantes fonológicas, sintácticas, semánticas; universales del lenguaje; relaciones binarias entre constantes; competencia; homogeneidad; sincronía), sin las cuales ella no podría reclamar el estatuto de científicidad. La tesis de Deleuze, apoyándose en Labov contra Chomsky, es que todo sistema está en “variación” y, antes que definirse por sus constantes y su homogeneidad, lo hace por una variabilidad, una línea de “variación continua” que atraviesa la lengua y la trabaja desde dentro. Las constantes o invariantes cumplen la función de ser centros organizadores de formas distintas que conforman sistemas centrados, codificados, lineales, de tipo arborescente (Cf. *Ibíd.*, p. 120). Por el contrario, el funcionamiento rizomático de la lengua muestra una multiplicidad fundamental (“la lengua es una realidad esencialmente heterogénea”), una suerte de “cromatismo generalizado” que pone en variación continua elementos cualesquiera. Por otra parte, es importante en el marco de nuestra indagación observar que, en lugar de otorgar primacía al significante, Deleuze se concentra en la articulación entre la “expresión” y el “contenido” como unidades de análisis más fundamentales. El marco general está dado por las críticas al estructuralismo en la medida que es esencialmente ‘panlingüista’. Brevemente, el

problema son las ya mentadas pretensiones imperialistas del lenguaje, que quieren volverlo el intérprete del resto de los sistemas, de manera tal que todo tipo de expresión o de semiótica remitiría a la semiología lingüística. El lenguaje, como vimos en *El Anti-Edipo*, es esencialmente sobrecodificador: traduce todos los flujos, partículas, códigos y territorialidades de los otros estratos; se asume como traductor o intérprete universal. En su operación característica de sobrecodificación, el lenguaje se postula como unidad trascendente, suplementaria a la dimensión del sistema considerado (Cf. *Ibíd.*, p. 15).

En este sentido, el imperialismo del significante sobre el lenguaje mismo implica que todo régimen de signos sería de tipo significante, cuando en verdad éste no es sino un régimen de signos entre otros. Ambas pretensiones están ligadas: la primacía del significante sobre el lenguaje asegura mejor la primacía del lenguaje sobre todos los estratos. Para Deleuze, el significante es de un “increíble despotismo” porque, sea como fuere que se postule la relación significado-significante (arbitraria, necesaria, correspondiente, etc.), el significado no existe fuera de su relación con el significante, y el significado último de un término es la existencia misma del significante extrapolado más allá del signo (Cf. *Ibíd.*, pp. 146-147).

En rechazo a este planteo, Deleuze explica que el contenido y la expresión son relativos y están siempre en presuposición recíproca; nuevamente, Hjelmslev es la referencia privilegiada, pues fue “el único lingüista que rompió verdaderamente con el significado y el significante”. El contenido (lo que se hace) y la expresión (lo que se dice) son realmente distintos y están siempre articulados; no hay entre ellos correspondencia, ni relación causa-efecto, ni vínculo significado-significante, sino presuposición recíproca e isomorfía (Cf. *Ibíd.*, p. 628-629). En un agenciamiento, la expresión deviene un sistema semiótico, un régimen de signos, mientras que el contenido deviene un sistema pragmático de acciones y pasiones (doble articulación cara-mano, gesto-palabra); las expresiones o los enunciados expresan “transformaciones incorporales” (acontecimientos) que se atribuyen a los cuerpos o contenidos.

Deleuze explica que el modelo implícito del dominio del significante es el de “la palabra y la cosa”: se extrae el significante de la palabra, y de la cosa se extrae el significado conforme a la palabra, por lo tanto sometido al significante. Nos vemos instalados así en una esfera interior, homogénea al lenguaje (Cf. *Ibíd.*, pp. 86-87). Frente a tal esquema, nuestro autor esgrime, recurriendo a Foucault, el ejemplo de la prisión: se trata de un “forma de contenido” en relación con otras (escuela, hospital, fábrica). La forma-prisión no remite a la palabra ‘prisión’, sino a otros conceptos y términos como “delincuencia o delincuente” que expresan una nueva manera de clasificar, enunciar y aún cometer actos criminales. “Delincuencia” es la forma de expresión en presuposición recíproca con la forma de contenido ‘prisión’; pero no se trata bajo ningún punto de vista de un significante, aun jurídico, del cual la prisión sería el significado. La forma de expresión no se reduce a las palabras, sino que remite a un conjunto de enunciados en el campo social – esto es: un régimen de signos.

De igual modo, las formas de contenido no se reducen simplemente a cosas, sino que se refieren a un estado de cosas complejo (arquitectura, programa de vida, etc.). Se trata de dos multiplicidades que se entrecruzan, “multiplicidades discursivas de expresión” y “multiplicidades no discursivas de contenido”, de modo tal que “jamás hay que confrontar las palabras y las cosas que se suponen correspondientes, ni los significantes y los significados que se suponen conformes,

sino formalizaciones distintas, en estado de equilibrio inestable o de presuposición recíproca” (*Ibíd.*, p. 87).

En síntesis, Deleuze aborda el lenguaje a partir de la distinción entre la expresión y el contenido en reemplazo del esquema signifiante-significado y su modelo subyacente basado en la determinación de palabras y de cosas. La expresión no es reductible al signifiante, así como el contenido no es reductible al significado de un signifiante. La expresión y el contenido no mantienen una relación entre dos términos exteriores e independientes (estados de cosas de un lado, signos-expresión, del otro) que estarían en conformidad (semejanza o correspondencia), sino una relación tal que por más que uno se esfuerce en decir (expresar) lo que se hace (el contenido), lo que se hace no coincide jamás con lo que se dice (Cf. *Ibíd.*, pp. 59, 87). De allí que sea una pretensión vana aquella que quiere hacer del lenguaje el representante de todo lo existente, el intérprete privilegiado de lo real.

Bibliografía consultada

- ASHWORTH, E. J. (2004) "Medieval Theories of Analogy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/analogy-medieval/>
- BALIBAR, Étienne (2007) "El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?" en *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año VII, Nos. 4-5, Primavera de 2007, Ed. La Cebra, pp. 155-172
- BOLIVAR BOTIA, A. (1985) *El Estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Ed. Cincel Kapelus, Bogotá, 1990
- BUCHANAN, I. (1999) *A Deleuzian century?*, Dirham and London, Duke University Press
- CASTRO (1995) *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de "La arqueología del saber"*, Bs. As., Biblos
- DESCOMBES, Vincent (1979) *Le même et l'autre. Quarante cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1986
- DELEUZE, G. (1967) *Le froid et le cruel. Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit [edición consultada: *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, traducción de Irene Agoff, Bs. As., Amorrortu, 2001]
- (1968) *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2008
- (1969) *Logique du sens*, Paris, Minuit
- (1972) *L'Anti-Œdipe - Capitalisme et Schizophrénie* (con Félix Guattari), Paris, Minuit
- (1975) *Kafka – Pour une littérature mineure* (con Félix Guattari), Paris, Minuit, 2005
- (1977) *Dialogues* (con Claire Parnet), Paris, Flammarion, reedición aumentada 1996
- (1980) *Mille Plateaux – Capitalisme et Schizophrénie* (con Félix Guattari), Paris, Minuit, 2006
- (1983) *Cinéma 1. L'image – mouvement*, Paris, Minuit, 1991
- (1990) *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2005
- (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?* (con Félix Guattari), Paris, Minuit, 2005
- (2002) *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, edición preparada por David Lapoujade, Paris, Minuit, 2004
- (2003) *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, edición preparada por David Lapoujade, Paris, Minuit
- (2006) *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Serie Clases 2, traducción Equipo Editorial Cactus, Bs. As., Cactus
- DOSSE, F. (1992) *Histoire du structuralisme*, 2 vols, Ed. La Découverte, Paris
- (2007) [Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisée](#), Paris, La Découverte

- GELAS, B. – MICOLET, H. (dir.) (2007) *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Éditions Cécile Defaut, Nantes
- GUATTARI, F. (1969) "Machine et structure", revista *Change*, n° 12, Seuil, 1972 ; compilado en *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972 [reed. Paris, La Découverte, 2003, pp. 240-248]
- MENGUE, P. (1994) *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé
- POUILLON, J. y otros (1966), *Problèmes du structuralisme*, en *Le Temps Modernes*, no 246 de noviembre de 1966 [edición en español: *Problemas del estructuralismo*, traducción de J. Campos, G. Esteva y A. De Escurrida, Mexico, Ed. Siglo XXI, 1967]
- ZOURABICHVILI, F. (2003) *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2004.

¹ Hacemos uso del término “movimiento estructuralista” siguiendo las sugerencias de Étienne Balibar (2007, p. 155 y ss), quien lo considera el momento determinante del pensamiento filosófico francés de la segunda mitad del siglo XX. El autor señala la ausencia de escuela y de fundador: el estructuralismo fue más bien un “encuentro divergente”, razón por la cual todas las escuelas u orientaciones filosóficas se vieron implicadas. El movimiento, esencialmente filosófico pero en absoluto unívoco, se caracterizó, según Balibar, por un encuentro entre preguntas o problemáticas, así como por textos con valor de manifiestos polémicos; en su conjunto, se trató de una auténtica “aventura” para la filosofía contemporánea.

² Este desfase cronológico, entre el momento de la escritura y el de la publicación, apoya nuestra clave de lectura –esto es: que el inicio del trabajo con Guattari es a la vez el comienzo del alejamiento de Deleuze respecto del estructuralismo-, que de otro modo se vería invalidada (pues tanto *El Anti-Edipo* como “¿En qué...?”, con apreciaciones radicalmente diferentes sobre el estructuralismo, salieron a la luz en 1972).

³ Por ejemplo, las relaciones entre Althusser y Deleuze eran muy buenas, al punto que Deleuze le envió el artículo junto a una carta en la cual afirmaba que su “ambición” era difundir el estructuralismo de una manera más rigurosa que como se hacía ordinariamente. Deleuze le transmitió a Althusser, además, que le mandaba el texto no sólo porque le concernía filosóficamente, sino para que lo leyera de manera personal y le dijera si era “publicable”. Cf. Dosse (2007, p. 273).

⁴ Cf. “La méthode de dramatisation” en Deleuze (2002, pp. 131-162).

⁵ Véase “La querrela del humanismo” en Descombes (1979, p. 124 y ss); también Bolívar-Botia (1985, p. 41 y ss).

⁶ Balibar recoge esta indicación deleuziana y la despliega en los dos momentos del estructuralismo: deconstrucción del sujeto constituyente y reconstrucción del sujeto constituido como efecto. Cf. *supra* la nota 1 de este trabajo.

⁷ Para una presentación de los problemas clásicos del estructuralismo, véase el número de *Le Temps Modernes* de 1966 denominado justamente *Problemas del estructuralismo*. El artículo de Jean Pouillon, “Presentación: un ensayo de definición”, busca definir con precisión el concepto de “estructura” y distinguir el estructuralismo de otros métodos de análisis, así como quiere defenderlo de acusaciones ilegítimas (como la de Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*) en torno a su supuesto desconocimiento de la praxis, esto es: del aspecto constituyente de lo constituido. También resulta pertinente el texto de Greimas “Estructura e historia”, pues aborda las tensiones entre la diacronía y la sincronía, así como las transformaciones en las estructuras y el problema de la historización de las estructuras. El artículo de Macherey, “El análisis literario, tumba de las estructuras”, ataca fuertemente la aplicación del análisis estructural en el ámbito de la crítica literaria, particularmente en la figura de Barthes. Cabe destacar los estudios de Barbut, “Sobre el sentido de la palabra estructura en matemáticas”, que indaga sobre el uso del concepto en el campo de la matemática, y de Bourdieu, “Campo intelectual y proyecto creador”, que ilustra la relación entre la acción creadora individual y la causalidad estructural.

⁸ La expresión no aparece en *Diferencia y repetición* sino en *Lógica del sentido*. El Otro a priori designa la estructura, mientras que este o aquel otro (*cet autrui- ci, cet autrui-là*) designan los términos reales que efectúan la estructura en cada campo: “si este otro es siempre alguien, yo para usted, usted para mí, es decir en cada campo perceptivo el sujeto de otro campo, Otro a priori, por el contrario, no es nadie, porque la estructura es trascendente a los términos que la efectúan”. Cf. Deleuze (1969, p. 369).

⁹ En *Diálogos* insiste en la misma idea: “¡Ah!, miseria de lo imaginario y de lo simbólico, lo real siempre se deja para mañana”. Deleuze (1977, p. 63).

¹⁰ La oposición entre la máquina y la estructura se hace presente también en relación con el contenido y la expresión: no hay entre las formas del contenido y las formas de la expresión una “correspondencia estructural”, sino que la “máquina de expresión” desorganiza sus formas y libera contenidos.

¹¹ Cabe mencionar una crítica de orden *político* al estructuralismo en la medida que se lo liga a los aparatos de poder, en particular en el caso de la lingüística saussuriana. En efecto, Deleuze explica que existen “nuevos aparatos de poder en el pensamiento” que cumplen un “rol represor”, pues constituyen una imagen del pensamiento ajustada al Estado y a las significaciones dominantes, que margina el pensamiento sin imagen, el nomadismo, la máquina de guerra, las lenguas menores. Marx, Freud y Saussure son catalogados como un curioso represor de tres cabezas, una lengua mayor dominante que llama a interpretar, transformar, enunciar: “inclusive el marcador sintáctico de Chomsky es en primer lugar un marcador de poder”. Cf. *Ibid.*, p. 21.

¹² Para una exposición sintética de las teorías medievales de la analogía, véase Ashworth (2004).