

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

Indagaciones sobre la relación entre el hombre y el animal en Gilles Deleuze.

María Alejandra Pagotto.

Cita:

María Alejandra Pagotto (2013). *Indagaciones sobre la relación entre el hombre y el animal en Gilles Deleuze*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/586>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

X Jornadas de sociología de la UBA

20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI 1 a 6 de Julio de 2013

Mesa N° 60: *Sujeto, acción y política en el debate franco-italiano contemporáneo*

Título de la ponencia: *Indagaciones sobre la relación entre el hombre y el animal en Gilles Deleuze*

Autora: Pagotto, María Alejandra IIGG- FSOC/CONICET

Presentación

La presente ponencia se propone indagar específicamente en el modo en que Gilles Deleuze y Félix Guattari elaboran la relación entre el hombre y el animal en su filosofía; trabajando de modo focalizado en la función polémica del concepto devenir – animal.

La mencionada función polémica del devenir- animal presupone en primer lugar el cuestionamiento del animal como el cerrojo filosófico que asegura la distinción jerárquica entre humano, animal, vegetal y mineral. En segundo lugar, la función polémica del insistente tópico en la obra de Deleuze, supone una dimensión sociológica del concepto de animal en el marco de la discusión sobre la relación entre la naturaleza y la cultura. El animal, como anómalo, sirve para marcar los fenómenos de poder que afectan a los cuerpos sociales. Todo cuanto de lo social está en posición anómala requiere un devenir-animal, como fenómenos de borde de las instituciones. La tercera dimensión de la función polémica está asociada a la construcción de categorías inéditas en el pensamiento sobre la subjetividad, donde tiene prioridad el análisis de las fuerzas intensivas y de las composiciones de formas en devenir; ésta se presenta como transversal a los dos apartados propuestos.

I.

Gilbert Simondon escribió dos lecciones que sirvieron hasta el año 1967 de introducción a un curso anual de psicología general para estudiantes de filosofía, psicología y sociología. En esas dos lecciones se propone el estudio de la historia de la noción de vida animal y humana, en un período que se extiende desde la Antigüedad hasta el siglo XVII (Simondon; 2008). La relevancia de estas conferencias reside por un lado, en que muestran que el problema reaparece transformado de una época a otra, expresado en los argumentos de las grandes

filosofías, tanto en el debate contemporáneo como en el de las ideas antiguas sobre las que éste se basa.

Por otro lado, las lecciones son apreciables porque muestran que la noción de vida animal y vida humana son inseparables. La presentación de Simondon deja en evidencia que los diferentes planteos del problema se pueden reducir dos posiciones sobre la vida animal y la vida humana: o no pueden ser opuestas, o una es sólo el opuesto de la otra. Si bien las lecciones no investigan en toda su complejidad y matices las doctrinas, lo notable de estos dos textos es que hacen aparecer de manera contrastada las principales concepciones sobre la relación entre la vida humana y la animal, demostrando que no hay “una” concepción de la Antigüedad o del Cristianismo sobre esta cuestión.

En la presentación de Simondon sobre la relación entre el hombre y el animal en las diversas concepciones se puede identificar una pregunta inicial y fundamental por la continuidad o bien la diferencia esencial entre el hombre y el animal. Según Simondon, los filósofos presocráticos “naturalistas” como Pitágoras y Anaxágoras suponen una continuidad entre el hombre y el animal; mientras que en Sócrates y Platón encontramos la construcción de la diferencia esencial.

El siguiente aspecto que se desprende de la presentación de Simondon, es que si por una parte se sigue un posicionamiento de la diferencia esencial aparece la pregunta por la jerarquía o la superioridad entre la vida humana y la vida animal. Si la pregunta se responde por la superioridad de la vida humana, se introduce la cuestión de saber si es por progreso con relación al animal o si hay degradación del hombre en el animal. Según Simondon, la primera posición se encuentra en Anaxágoras, y la segunda en Platón del *Timeo*. Si por otra parte, se sigue un posicionamiento que afirma la homogeneidad entre el hombre y el animal, se implanta la inquietud por saber si los animales deben ser pensados sobre el modelo de los humanos o bien si el problema debe ser pensado como en la tradición cartesiana. En esta tradición prevalece un punto de vista científico homogeneizador, que pretende dar cuenta de las conductas del animal, de su psiquismo y de su naturaleza, considerándolo como una máquina animada, pero desprovista de pensamiento racional.

El planteamiento del problema de la relación entre el hombre y el animal por Gilles Deleuze debe ser inscripta en este campo histórico conceptual de preocupaciones filosóficas, pero como una transformación del sentido de esa interrogación. Deleuze construye un aparato conceptual que permite dar una nueva forma al problema; y en esa construcción es deudor de los desarrollos que el mismo Simondon había elaborado en su tesis doctoral defendida en 1958¹, alrededor de la original teoría de la individuación. Esta teoría supone una ontología general y

¹ La primera parte de la tesis doctoral de Simondon se publicó en 1964 en París bajo el título *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. La segunda parte no se publicó hasta 1989, con el título *La individuación psíquica y colectiva*. La edición completa de la tesis en francés es de 2005. Se cuenta con una versión en español completa de la tesis: Simondon, Gilbert (2009) *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires: Editorial Cactus- Ediciones La Cebra.

diferenciada a la vez, que lleva a considerar que todo es Ser y que el Ser está en relación. En el año 1966, Deleuze publica un artículo en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* sobre la primera parte de la tesis de Simondon (Deleuze; 2005) donde se evidencian dos principios que serán apropiados por el mismo Deleuze: la individuación es un movimiento que transita de lo pre-individual al individuo; y el individuo no es solamente un resultado sino un entorno de individuación. De este modo se deduce que lo pre-individual es singular, pero no individual. El primer momento del ser se identifica con la existencia de una disparidad entre al menos dos órdenes de magnitud, dos escalas dispares de realidad entre las cuales no hay interacción comunicativa; es un estado de disimetría o diferencia fundamental. La individuación procede por la comunicación interactiva entre órdenes de realidad dispersos, organizando una nueva dimensión. La individuación se vincula –se identifica- con el devenir del ser: “la individuación aparece como el advenimiento de un nuevo momento del Ser, el momento del *Ser fásico*, acoplado a sí mismo” (Deleuze; 2005a: 117). El movimiento es del orden de lo múltiple, y va desde lo pre-individual -pasando por la individuación- y alcanzando lo trans- individual. El proceso ontogenético de individuación se caracteriza por el movimiento del devenir que, en sus fases, conduce a nuevas operaciones y a relaciones dinámicas. El resultado de los encuentros no puede ser previsto.

En tanto el proceso de individuación se mide según diferencias de potencial energético, se despliega una teoría de los “umbrales”, o de las zonas de simultaneidad que no permiten distinción alguna, por la que toda operación de clasificación y jerarquía entre el hombre y el animal pierde consistencia. En esta concepción todo es cuestión de relación y composición en un proceso de transformación continuo. Deleuze se apropia de estas ideas donde toda existencia es pensada como relación de composición -y los modos de existencia se abordan como relaciones donde identificar diferencias de naturaleza y diferencias de grado- para presentar el devenir- animal; o en otros términos, para ofrecer el novedoso modo en que él piensa la relación entre el hombre y el animal.

En el libro *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* del año 1980, Deleuze y Guattari dedican uno de los capítulos al devenir-animal, en articulación con el devenir intenso y el devenir imperceptible. Allí pueden encontrarse los desarrollos sobre la relación entre el hombre y el animal caracterizada de manera explícita por el devenir:

Devenir no es ciertamente imitar, ni identificarse; tampoco es regresar-progresar; tampoco es corresponder, instaurar relaciones correspondientes; tampoco es producir, producir una filiación, producir por filiación. Devenir es un verbo que tiene toda su consistencia; no se puede reducir, y no nos conduce a “parecer”, ni “ser”, ni “equivaler”, ni “producir” (Deleuze-Guattari; 2008: 245).

La definición que antecede condensa una serie de ideas que ofrecen una transformación sustantiva del problema de la relación entre la vida animal y la vida

humana, tal como aparecía caracterizado en la historia conceptual de la filosofía y que aquí se reproduzco siguiendo la presentación de Simondon.

En primer lugar, bajo el problema de la continuidad y la diferencia sustancial, se instalaba en la filosofía el problema de cómo pensar al hombre o al animal, bajo qué modelo de pensamiento. Deleuze son categóricos en el reproche tanto de la imaginación colectiva como del entendimiento que se proponen modelos explicativos donde “resulta que las relaciones objetivas de los animales entre sí se repiten en ciertas relaciones subjetivas del hombre con el animal” (Deleuze-Guattari; 2008: 242). Asimismo, desaprueban desde el posicionamiento de una diferencia esencial, las posiciones referidas al progreso o a la degradación; “devenir no es progresar ni regresar según una serie” (Deleuze- Guattari; 2008: 244). Por el contrario el devenir-animal es del orden de la “involución”, una evolución que se hace entre heterogéneos; es la formación de un bloque en el que en el “entre” de los términos empleados circula una propia línea de conformación. Como el bloque es entre heterogéneos, los autores hacen hincapié en que el devenir-animal no es semejanza, ni una imitación, ni identificación. En todo caso está asociado a la simbiosis, en tanto pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, y entre los que –por otra parte- no puede haber filiación o descendencia posible. El bloque es un híbrido, resultado de las bodas *contra natura*.

La participación de lo heterogéneo en la conformación del bloque de devenir, funciona siguiendo modos de expansión, de propagación, de ocupación, de contagio y de doblamiento. Todos modos del afecto que tienen lugar en la multiplicidad cuyo lazo no es de carácter productivo, sino de fascinación del afuera, de afectación, y de carácter colectivo;

Esas multiplicidades de términos heterogéneos, y de cofuncionamiento por contagio, entran en ciertos *agenciamientos*, y ahí es donde el hombre realiza sus devenires- animales. [...] La manada es a la vez realidad animal y realidad del devenir-animal del hombre; el contagio es a la vez poblamiento animal y propagación del poblamiento animal del hombre (Deleuze- Guattari; 2008: 248)

El bloque de devenir se conforma por compatibilidades o consistencias alógicas; razón por la cual no se puede predecir si dos elementos entrarán en simbiosis, si no lo harán o si al hacerlo se autodestruirán. En este punto la referencia Spinoza se vuelve imprescindible para la argumentación de Deleuze y Guattari. Sólo transitando prácticamente, experimentando, se puede responder a la pregunta ¿qué puede un cuerpo?

Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para

componer con él un cuerpo más potente (Deleuze- Guattari; 2008: 261)

Para dar respuesta a la pregunta ¿qué puede un cuerpo? hay que dar cuenta de los afectos que transitan por una zona objetiva de indeterminación o de incertidumbre. Pero es una cuestión de entorno, como ocurría con la teoría de la individuación de Simondon; y entonces en el devenir-animal resulta imposible definir por dónde pasa la frontera entre lo animal y lo humano (Deleuze-Guattari; 2008: 275). Todo un juego de naturaleza y artificialidad que no se distinguen en las composiciones *contra natura*; fuera del cuerpo programado y codificado por el poder, la sociedad y el Estado se presentan otras posibilidades donde se vive una inhumanidad en el cuerpo como tal, en una operación de involución creativa. Componer otra cosa.

Se sobreentiende que esa otra cosa puede ser muy variada, y estar relacionada más o menos directamente con el animal en cuestión: puede ser el alimento natural del animal (la tierra y el gusano), puede ser sus relaciones exteriores con otros animales (se devendrá perro con gatos, se devendrá mono con un caballo), puede ser un aparato o una prótesis que el hombre le impone (bozal, bridas, etc.), incluso puede ser algo que ya no tiene una relación “localizable” con el animal considerado (Deleuze- Guattari; 2008: 276).

Pensar la relación de devenir entre hombre y animal, es instalarse en una relación que no es ni uno ni dos, ni relación de los dos, sino entre dos, frontera y línea de fuga o de caída, perpendicular a las dos. Es una zona de entorno frontera, indiferente tanto a la contigüidad como a la distancia. En tanto composición, no debe considerarse como mezcla. La línea de devenir, pasa entre los dos arrastrándolos a un entorno común en el que los puntos dejan de ser discernibles.

II.

La indagación sobre la relación entre el hombre y el animal, también puede encontrarse en Gilles Deleuze en reflexiones tempranas contempladas bajo la polémica relación entre naturaleza y cultura. En 1955 Deleuze escribe un breve texto *Instintos e Instituciones*, que funcionaba como introducción a una antología en el seno de la colección *Textos y documentos filosóficos*, dirigida en ese momento por Georges Canguilhem. En esa introducción los instintos y las instituciones quedan definidas como “dos formas organizadas de una posibilidad de satisfacción” (Deleuze; 2005b) Para Deleuze, toda forma de vida presupone la preexistencia de un medio articulado pre-individual, y que puede ser instintivo o institucional. De este modo, produce una torsión al problema de la naturaleza: humana o animal. Si bien esta torsión teórica no niega la diferencia entre hombre y animal, permite pensarla sobre un plano indiferenciado de pulsiones o tendencias. El texto breve del año 1955, podría ser leído como un hilo desprendido de la trama

teórica que Deleuze construye en un trabajo monográfico sobre la obra de David Hume: *Empirismo y Subjetividad* publicado en el año 1953.

Las tesis centrales del texto del año 1955, que tienen un desarrollo extenso en la monografía del año 1953, proponen la vinculación entre instintos e instituciones en el marco de la relación entre el hombre y el animal: “el hombre es un animal a punto de abandonar la especie” (Deleuze; 2005b: 30), en la creación de medios creativos, inventivos de satisfacción. De este modo, Deleuze puede afirmar que los hombres no tienen instintos sino que construyen instituciones. La teoría de la institución se opone al modelo de la ley porque proponen un modelo positivo de acción, mientras que la ley limita las acciones. Los procesos de satisfacción a través de las instituciones no pueden explicarse ni por las características de la especie, ni por la tendencia que satisface. Los instintos y las instituciones comparten un problema común relativo a la realización de la síntesis de la tendencia y el objeto que la satisface. De modo tal que, la satisfacción de una necesidad por medio de una institución es indirecta.

La naturaleza humana es un complejo de naturaleza y cultura, razón por la cual Deleuze afirma que la tendencia sólo se satisface a través de la institución. Esta concepción institucional subvierte el problema de la esencia de la sociedad en la ley y el contrato. La ciencia del hombre no debe ocuparse de las relaciones entre los derechos y la ley, sino entre las necesidades y las instituciones². De este modo, lo social queda conceptualizado como profundamente positivo y creativo. A través de los artificios culturales, la institución como un sistema organizado de medios, se satisface de modo oblicuo la necesidad. La satisfacción por medio de la institución es oblicua porque al mismo tiempo que compensa la tendencia se la reprime. Esta condición referida a la represión y al modo indirecto de satisfacción no permite que la institución pueda explicarse por la *utilidad*.

Lo significativo del planteo que Deleuze retoma en su lectura de Hume es que la verdadera dualidad no es entre Naturaleza y Cultura/Artificio o Pasión/Afección y Razón; sino entre “el conjunto de la naturaleza, que comprende al artificio, y el espíritu al que ese conjunto afecta y determina” (Deleuze; 2002: 39). Se observa en la definición que el artificio forma parte de la naturaleza humana, que es inventiva. En conjunción con este planteo, lo que explica la institución es el poder de concebir de la naturaleza humana, o en otras palabras: *la reflexión de la tendencia en la imaginación* (Deleuze; 2002: 45). La imaginación repercute, resuena, afecta el espíritu, produciendo modelos extremadamente diversos de satisfacción oblicua de las necesidades. El hombre no tiene instintos porque guarda sus tendencias de modo reflejado en situaciones posibles. En este sentido, es que la lectura de Deleuze del *Tratado de la naturaleza humana* editado por Hume en 1739 concluye con la afirmación que “naturaleza y cultura, tendencia e institución, hacen uno en la medida en que una se satisface en la otra, pero forman dos en la medida en que la segunda no se explica por la primera” (Deleuze; 2002:46) La institución que debe establecerse y determinarse como

² El capítulo hace referencia a instituciones sociales, no gubernamentales.

regla general en la cultura, deberá permitir asimismo su corrección teniendo en cuenta la inadecuación entre las situaciones posibles y la persona real.

La lectura del *Tratado de la naturaleza humana* le permite a Deleuze sugerir tempranamente la tesis presente en *El Anti-Edipo*: “la coextensión del campo social y del deseo. [...] o la producción deseante no es más que la producción social” (Deleuze- Guattari; 2005: 37). Con la terminología del *Tratado...*, Deleuze afirma casi veinte años antes que “las dos formas bajo las cuales el espíritu es *afectado* son, esencialmente, lo *pasional* y lo *social*. Y ambas se implican, asegurando la unidad del objeto de una ciencia auténtica” (Deleuze; 2002: 11).

La creación de un mundo – cultural- y la regla se hacen *en* la imaginación, sobre un fondo de delirio, azar e indiferencia. En la creación de ese mundo como naturaleza segunda, la subjetividad está determinada como un efecto o una *impresión de reflexión*, de afectación del espíritu. En la reflexión la pasión se imagina y la imaginación se apasiona. La imaginación es reflectora y desbordante, sin implicar determinismo alguno:

Al reflejarse, la pasión se encuentra ante una reproducción ampliada de ella misma, se ve liberada de los límites y de las condiciones de su propia actualidad y ve abrirse así todo un dominio artificial, mundo de la cultura, donde puede proyectarse en imagen y desplegarse sin límites. El interés reflexionado supera su parcialidad (Deleuze; 2002: 54)

La naturaleza humana deviene en la liberación de la potencia de la imaginación, en la creación de la artificialidad en su efecto simple (fantasía, frivolidad, ilusión) y de la artificialidad en su efecto complejo (el orden de las reglas de la cultura). La imaginación apasionada es constituyente de la cultura como una experiencia falsa, ficcional; y una verdadera experiencia. Lo posible se vuelve real y lo real se refleja: se afirma un mundo (Deleuze; 2002: 60-63). En este sentido, en el capítulo V de *Empirismo y Subjetividad*, es categórico en la formulación de la lógica de la subjetividad: “creer e inventar: he ahí lo que el sujeto hace como sujeto” (Deleuze; 2002:91). Esta doble potencia subjetiva de creencia (idea sentida, viva e invención, crea reglas generales o normas; y de este modo, el sujeto se afirma como sujeto *sujetado*. Este sujeto que se constituye en lo dado, en la colección de percepciones distintas; y lo supera conformando una síntesis o sistema que apela a sí mismo. La relación que queda establecida en el empirismo de Hume entre la Naturaleza y el sujeto es la siguiente:

[Cuando hablamos de sujeto] queremos decir que la imaginación, de simple colección que era, pasa a ser una facultad: la colección distribuida se convierte en un sistema. Lo dado es retomado por un movimiento que supera a lo dado; el espíritu se vuelve naturaleza

humana. El sujeto inventa y cree; es *síntesis, síntesis del espíritu* (Deleuze; 2002: 100)

Únicamente la naturaleza humana es calificativa, las ideas complejas se le asignan al espíritu y allí deviene sujeto, al que se le designan estas ideas y de las cuales *habla*. Deleuze afirma que la afectividad en Hume es asunto de circunstancias (un estado de pasiones y necesidades, una distribución de intereses y creencias). Un conjunto de circunstancias singulariza a un sujeto: “toda experiencia individual supone, como su *a priori*, la preexistencia de un entorno en el cual se despliega la experiencia, ya se trate de un medio ambiente específico o de un entorno institucional” (Deleuze; 2002: 27). El hábito aparece como un elemento que está asociado a la invención de las instituciones, en tanto funciona como una síntesis inventiva del tiempo, que es constitutiva de la lógica de la subjetividad. El sujeto es entendido como una duración, una costumbre.

El sujeto se constituye en lo dado y es una subjetividad práctica, “no es nada más que el espíritu como *actividad*” (Deleuze; 2002: 125) -o mejor- como activación:

Era pasivo al comienzo; es activo al final. Esto nos confirma en la idea de que la subjetividad es por cierto un proceso, y de que hay que hacer el inventario de los diversos momentos de este proceso. [...] El sujeto es ante todo una impronta, una impresión dejada por los principios, pero que progresivamente se convierte en una máquina capaz de utilizar esa impresión. [...] la subjetividad será, por tanto, impresión de reflexión, y nada más. [...] [y] que ésta procede de ciertas impresiones sensibles (Deleuze; 2002:125)

Las impresiones de la reflexión proceden de las impresiones sensibles, esta es la regla del proceso de la constitución del sujeto, el cual tiene un rol selectivo y constituyente. Esta vida práctica supone asociaciones, proyectos, fines, intenciones y ocasiones. Una afectividad propia de un sujeto práctico cuyos fines reales son de orden pasional, moral, político y económico. Asimismo el sujeto es una dualidad empírica que se cumple “entre los poderes ocultos de la Naturaleza y los principios de la naturaleza humana” (Deleuze; 2002: 120). El Yo (sujeto) “está *constituido por los principios y fundado sobre la fantasía*” (Deleuze; 2002:141). Sin trascendentalidad, esa dualidad queda saldada bajo la figura de un acuerdo entre la naturaleza humana y la Naturaleza, que tiene lugar en un problema práctico: la finalidad. Ésta aparece asociada a centros de fijaciones de la operación de los principios de la naturaleza humana; en síntesis, de las pasiones. No se trata de una mera relación medio-fin o una cuestión de “Razón”. Es necesario que el efecto producido sea considerado como un bien, que el sujeto que actúa tenga una tendencia a unirse al efecto, entendido como un placer presente. La fundación de un mundo, de una cultura, o del sentimiento de humanidad depende de la fantasía, y en última instancia de la imaginación: “en lo dado establecemos relaciones y formamos totalidades, éstas no dependen de lo

dado, sino de principios [...] que son puramente funcionales. Y estas funciones concuerdan con los poderes ocultos de los que depende lo dado y a los que no conocemos” (Deleuze; 2002: 148).

La institución es un sistema de anticipación y regulación que permite sustituir a la especie; es decir a la condición de organismo como fuente biológica inmersa en una relación espontánea, cómoda o inmediata, con sus circunstancias exteriores; y una disposición corporal particular asociadas a cierto tipo de pasiones propias de un movimiento interno primitivo (hambre, sed, deseo sexual, por ejemplo). La disposición corporal introduce las nociones de apetito e inclinaciones afectando el espíritu, pero donde sólo tienen lugar los efectos simples. Deleuze refiriéndose al lugar teórico que los animales ocupan en *Tratado...* indica que “el animal es una naturaleza sin cultura” (Deleuze; 2002: 58). En los dos textos tempranos trabajados hasta aquí, la referencia a la figura del animal cae en el terreno de lo instintivo, la reacción natural del organismo a estímulos externos. En la breve introducción del año 1955, si bien instinto e institución aparecen menos como una distinción cualitativa que como dos formas de articulación vital sobre un mismo plano, designando genéricamente procedimientos de satisfacción desencadenados por las tendencias, Deleuze es concluyente a la hora de establecer las diferencias entre instinto e institución, entre organismo-animal y hombre:

Toda institución impone a nuestro cuerpo, incluso en sus estructuras involuntarias, una serie de modelos, y confiere a nuestra inteligencia un saber, una posibilidad de previsión en forma de proyecto. [...] La urgencia del hambre se convierte, en el hombre, en la reivindicación del pan (Deleuze; 2005b: 30)

Las instituciones implican la articulación de un mundo original entre la naturaleza humana, las tendencias y el mundo exterior. Los medios de satisfacción artificiales de las tendencias liberan al organismo de la Naturaleza y transforman la propia tendencia al introducirla en un nuevo medio. Las instituciones *desnaturan* al hombre, proponiéndoles naturalezas segundas.

Más allá de la torsión que hace Deleuze de la lectura del *Tratado...* de Hume, se deja ver aún a trasluz cómo para la filosofía del siglo XVIII y toda la filosofía posterior atrapada en el dualismo, el concepto de animal sirve para asegurar dos veces la distinción humana: porque rige la distinción entre naturaleza y cultura, entre corporalidad y espiritualidad, y separa lo vital de lo material. La vida animal es opuesta punto por punto a la vida humana para distinguir instinto de razón o conciencia. Esta dicotomía oscila en la historia del pensamiento moderno entre momentos de continuidad y de discontinuidad hasta el presente.

Sin embargo, ya en *Empirismo y Subjetividad* comienza a trazarse el programa de la crítica a una equivocación epistemológica clave: la unidad sustancial – ya sea del sujeto humano, la de la especie animal o la del órgano corporal. La filosofía del sujeto propuesta por Deleuze no se funda en una distinción previa entre el hombre

y el animal. Tempranamente en el texto de 1953 la subjetividad es propuesta como una síntesis de la imaginación y la temporalidad. Siendo la síntesis el carácter elemental de la subjetividad, queda garantizada su finitud constituyente. La pasividad indica que se está frente a un devenir sintético del que el individuo material, biológico o cultural saldrá como producto o resto. La lectura del *Tratado...* tempranamente introducía estas nociones de afectación por los principios y pasividad del espíritu.

Para Deleuze y Guattari el animal no es lo otro del hombre: es lo anómalo. Por su posición de frontera antropológica, de borde, el animal permite a Deleuze elaborar una teoría de lo anómalo directamente conectada con Canguilhem. El interés de Deleuze en las múltiples referencias al animal es en tanto fenómeno de borde: “como devenir que permite a la humanidad pensar la cultura en términos de pluralidad y la vida en tanto diversidad de marchas y de *ethos*. La humanidad es plenamente tributaria de esa animalidad anómala” (Sauvagnargues; 2006:13). La relación entre humanidad y animalidad es un fenómeno de borde, o de umbral de variación de intensidad de potencia. Se advierte que de esta puesta en valor del animal como concepto metafísico, resulta una nueva concepción de la subjetividad, atravesada por una pluralidad de modos culturales de subjetivación. Sobre el filo de ese borde, el animal permite la transformación de lo humano, una vibración que rebasa los límites de la identidad, de la forma y de la naturaleza: en el contagio de heterogéneos.

El devenir produce la anomalía, entendida como una manera de ser, de pensar o sentir que se experimenta sin dejar de ser lo que se es. Sentir como un animal, tanto con el cuerpo como con el espíritu al mismo tiempo. Este pensamiento de la animalidad y la instintividad complejiza sin lugar a dudas el planteo temprano sobre la institución: ¿cómo abordar el hábito a la luz de lo instintivo? Lo animal siempre supone una irregularidad a la organización humana y una sustracción al poder de dominio. ¿El instinto tiene poder de comunidad? La contigüidad humana con el animal revela que el sujeto humano se constituye solidariamente con el propio instinto que comparte con sus semejantes animales.

La conceptualización de la animalidad como intensiva y cambiante pone en tela de juicio las formas y las normas. La anomalía se define como un hecho de variación individual, y de este modo toma primacía epistemológica la diferencia (en tanto heterogeneidad o disparidad) y la indiscernibilidad.

Deben distinguirse los conceptos de lo anormal y de lo anómalo como dos usos de la norma. Anormal implica la referencia a un valor que no se cumple, mientras que anómalo no incluye la idea de desorden o irregularidad sino que describe lo insólito o lo desacostumbrado, lo desigual y lo áspero. Lo anómalo no queda limitado a la excepción, pero tampoco se constituye en tipo: es variación. La continuidad humanidad- animalidad (borde intensivo) no implica una desviación respecto de una norma o patrón, sino que es la diferencia constituyente que se produce como caso particular, como excepción que contribuye a enriquecer la norma y a transformarla: variedad en la continuidad, variación menor, variación de maneras.

La anomalía frente a la institución abre conexiones inesperadas de afección y de composición. De este modo, la problemática que se abre es la descripción de una organización propia de lo múltiple que no necesita de la unidad para formar un sistema. La afirmación de una pluralidad de mundos: humanos y animales. La subjetividad se distribuye por todo el tejido viviente. Tanto hombres como animales reciben estímulos contradictorios del mundo externo. Se tiende a pensar la satisfacción de necesidades en el hombre desde el punto de vista moral, y en el animal desde el punto de vista instintivo; en contrapartida, Deleuze y Guattari describen que la acción sobre el comportamiento es la misma: indecisión, resolución, acción.

El animal como borde anómalo en el plano vital inmanente plantea un problema a la institución que debe enfrentarse a la necesidad de elaboración de los fenómenos de diferenciación intensa. Al borde de la institución tiene lugar la exploración de un límite -del afuera- que no se limita a la afirmación de una excepción o extrañeza, sino que se vuelve un rol estratégico de afirmación de la diferencia. El devenir animal opera marcando, denunciando en su existencia, los fenómenos de poder que afectan a los cuerpos individuales y sociales. El devenir animal habita los lindes, tiene lugar *entre* las organizaciones. Sostienen prácticas de banda, de pacto, alianzas, uniones ilícitas: toda una sociabilidad distinta a las inteligibilidades de las instituciones.

El devenir- animal opera como un laboratorio de experimentación para fenómenos de subjetivación múltiples. Su valor político y crítico radica en denunciar de manera patética y visionaria, el carácter intolerable de los modos institucionales. Por eso, también es entendido como espacio propicio para lo políticamente minoritario frente a las formas de obrar estabilizadas que se producen por la maquinaria binaria del poder.

Bibliografía

DELEUZE, Gilles (2002) *Empirismo y Subjetividad*, Barcelona: Gedisa.

----- (2005a) "Gilbert Simondon: El individuo y su génesis físico-biológica" en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos: Valencia. pp. 115-119.

----- (2005b) "Instintos e Instituciones" en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos: Valencia. pp. 27-30.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (2005) *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2008) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos: Valencia.

SAUVAGNARGUES, Anne (2006) *Deleuze. Del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu.

SIMONDON, Gilbert (2008) *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.

----- (2009) *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires: Editorial Cactus- Ediciones La Cebra.