

SEMINARIO:
***Deleuze, Derrida y Agamben: La frontera
en el binomio animal/humano***

Pablo M. Testa

(Grupo de Investigación Multidisciplinar en Estudios Culturales
-GIMEC-)

gmultidisciplinar@gmail.com

Colección: Europa, Galeatus
Fecha de Publicación: 5/12/2013
Número de páginas: 18
I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

Archivo de la Frontera: Banco de recursos históricos.
Más documentos disponibles en www.archivodelafrontera.com



Licencia Reconocimiento – No Comercial 3.0 Unported.

El material creado por un artista puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial.

El *Archivo de la Frontera* es un proyecto del **Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias Sociales (CEDCS)**, bajo la dirección del Dr. Emilio Sola, con la colaboración tecnológica de **Alma Comunicación Creativa**.

www.cedcs.org
info@cedcs.org
contacta@archivodelafrontera.com

www.miramistrabajos.com

Descripción

Resumen:

Seminario impartido el viernes 29 de noviembre del 2013, en los Seminarios del Grupo de Investigación Frontera Global de la Universidad de Alcalá de Henares, en el curso 2013/2014.

La sesión de noviembre de los seminarios permanentes organizados por el Grupo de Investigación Frontera Global de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAH durante este curso 2013/2014, estuvo dedicada a la frontera en el binomio animal/humano, a partir de las reflexiones y bosquejos que del tema realizaron Derrida, Deleuze y Agamben -éste último todavía vivo-, desde tres libros apasionantes. En el caso de Derrida se expondrán ciertos aspectos del seminario *La bestia y el soberano* que impartió en el École des Hautes Études en Sciences Sociales, en París, desde el otoño de 2001 hasta la primavera de 2002; en el caso de Agamben se tratarán determinadas partes de su libro *Lo abierto: el hombre y el animal*; y, finalmente, en el caso de Deleuze será desde el libro que Anne Sauvagnargues escribió en el año 2004 sobre el pensamiento deleuziano respecto al animal o a lo animal, que lleva por título *Deleuze, del animal al arte*.

Palabras Clave

Animal/Humano, Frontera, Alteridades.

Personajes

Agamben, Derrida, Deleuze, Guattari, Anne Sauvagnargues, Heidegger.

Ficha técnica y cronológica

- **Estado:** Completo
- **Época y zona geográfica:** Europa, siglo XX.
- **Tipo de documento:** Ensayo.

Introducción: *de las alteridades*

En este seminario trataremos de pasear por la frontera, el umbral que roza y aparece en/entre los conceptos *humano* y *animal*; desde los planteamientos de tres autores, desde tres libros: El seminario *La bestia y el soberano* que Derrida impartió en el École de Hautes Études en Sciences Sociales, en París, durante el otoño de 2001 hasta la primavera de 2002; el libro de Agamben, *Lo abierto*; y finalmente el libro de Anne Sauvagnargues, *Deleuze, del animal al arte*. En éste último mentaremos a Guattari por ser compañero de análisis de Deleuze, y por ser citados, en el libro de Sauvagnargues, fundamentalmente, los textos que Deleuze escribió conjuntamente con Félix Guattari. Sería injusto, por tanto, desplazar al segundo en nuestros análisis.

Hemos escogido esta problemática por ser radical -original, *genos*, si se nos permite ubicar un comienzo-, en la aparición de la *alteridad* como la *otredad* de la norma, lo que Deleuze y Guattari establecen acertadamente, desde las tesis de Canguilhem, como anomalía, pero que se ha venido percibiendo como anormalidad -aquello que no tiene regla, que la contradice, a fin de cuentas que la desestabiliza-. Lo animal ha supuesto la frontera del Otro en la continuidad del discurso cultural occidental, tras las proyecciones filosóficas que definían y constituían -discursivamente, narrativamente- al ser humano *en cuanto tal*. Aquellas apreciaciones filosóficas veían un sustento en la Otredad para dar forma al humano desde lo que *tiene* el humano, en relación a lo que no *tiene* el animal; se le dota al ser humano de capacidades y habilidades específicas tales como racionalidad; consciencia; semiótica; cultura; espiritualidad; ética; etc. Se define por tanto al animal, en este caso, como una totalidad opuesta a la humanidad en su conjunto, apareciendo ésta como una suerte de desprendimiento de su animalidad más *primitiva*; salvada ésta por su *progresión* y su característica civilizatoria, aquélla que aparece como salvaguarda de la ética, la virtud o la moralidad -dependiendo del contexto histórico-; así como por la separación real entre un estado de naturaleza *salvaje* o *asalvajada*, de la cual escapamos, huimos, salimos para emanciparnos de una naturaleza que nos parece y se nos presenta como hostil, huyendo tras la civilización como estructura de relaciones "complejas", verticales, higiénicas, saludables, pulcras, buenas, éticas, ciudadanas, "iluminadas", blancas, proporcionales, estéticas, bellas...

Decía Aristóteles en *Política* que "*entre los bárbaros, la mujer y el esclavo tienen el mismo rango. La razón es que aquello que por naturaleza manda, no lo tienen* [por lo tanto, ni la mujer ni el esclavo tienen aquello que por naturaleza manda] *y su comunidad no es sino la de una esclava y de un esclavo; por eso, los poetas dicen: «Al bárbaro el heleno tiene derecho de mandar»*", la relación de dominación que aparece en Aristóteles respecto a lo no civilizado -lo bárbaro, *barbaroi*, incluyendo en este sentido tanto al esclavo como a la mujer- es interesante por representar aquello extranjero, no civilizado, mismo sentido que el romano hacía de *barbarus*, tomado de la lengua griega, que establece los códigos de relación entre los pueblos según su forma de vida, su habitacionalidad -en términos deleuze-guattarianos-, en su *estar*. Hacemos hincapié en el sentido de *barbaroi* por ser ese concepto de extranjero el que nos interesa en este caso, pues alude a pueblos que mantienen formas de organización incivilizadas (en cuanto no hay figura civil o ciudadana), son propias de autócratas, u organizaciones basadas en linaje -hay que pensar que el origen del concepto estaba referido, principalmente, a los pueblos persas-, existiendo un término diferente para expresar

"extranjero", *xénos* (del que ha derivado la palabra castellana xenófobo o xenofobia). Por tanto, nos quedaremos, en este sentido, con el concepto *barbaroi*, por sus semejanzas discursivas con *el animal en general*. Y en este sentido Agamben (2008) dirá: "*Si en la máquina de los modernos, el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro y lo inhumano, animalizando lo humano, aquí el adentro se obtiene mediante la inclusión de un afuera, el no-hombre a través de la humanización de un animal: el mono-hombre, el «efant sauvage» o el «Homo ferus», pero, también y sobre todo, el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con formas humanas*".

Esta figuración atiende a una involución o estancamiento de culturas, aquellas que no han *progresado*, que se han mantenido en una suerte de "estado natural", que también aparece en términos relacionados con el *salvajismo*. La intención purificadora, "limpiadora", "higiénica", "salvadora" o "redentora", que posteriormente ha aparecido en los discursos occidentales respecto a otras comunidades humanas, han posibilitado imaginarios hostiles, fundamentalmente, para con ellos, así como han posicionado ciertas formas organizativas, relacionales, etc., en lugares privilegiados, primándolas.

De esta forma se ha venido generando la norma del *cómo ha de ser, y cómo será*, subyugando otras formas-de-vida, convirtiendo las *otredades*, por tanto, en anormalidades, más que anomalías o, en términos foucaultianos, discontinuidades. A día de hoy podemos ver formas lingüísticas que nos acercan a estos presupuestos: "Se han quedado como animales"; "viven como animales"; "tienen costumbres bárbaras"; "no saben comportarse"; "tienen que cuidar sus formas"; "es un animal"; "son como bestias"; (se acentúa aquí el *como*, pues no lo son esencialmente, pero actúan *como* si lo fueran...).

No se han generado, desde la *animalidad*, alteridades únicamente vinculadas a distintos grupos humanos con culturas u organizaciones, formas-de-vida en definitiva, diferentes a la Civilización, o a los preceptos civilizatorios; sino que también han aparecido en el trato, relación, entre el hombre y la mujer. La mujer forma parte, en el constructo del concepto *mujer*, de esa alteridad. En este sentido, aquella separación con el animal, que introducíamos anteriormente, viene de la mano del hombre. Es él quien eleva a la especie en su totalidad -es él el que se presenta como ser racional-; hombre que da nombre a la especie como *Ser humano*, literalmente "existencia del hombre". Es observable, dicha alteridad, en aquellos debates continuos sobre la carencia o no de alma en la mujer; aquellos discursos que veían en la mujer un hombre al revés (Galeno); que decían de la mujer menstruante que marchitaba las flores al tocarlas, o agriaba el vino (Plinio el Viejo); que la menstruación sería semen en mal estado (Platón); que el vientre de la mujer era un animal dentro de un animal (Areteo de Capadocia), o un animal enojado (Platón), etc. El recurso -implícito o explícito- de la *animalidad* aparece siempre como elemento discursivo peyorativo que rebaja al sujeto al que va dirigido. Decía Platón "*que el hombre fue creado primero; la mujer fue el vástago de aquellos hombres «que fueron cobardes o llevaron malas vidas» y, por tanto, eran un símbolo de la degeneración* [ir hacia atrás, hacia un origen primario, hacia la animalidad] *de la raza humana* [del hombre]. *Una mujer era una mujer por su «incapacidad para fabricar semen».* [...] *El fluido menstrual era semen deficiente. La mujer era un hombre deficiente, capaz de proveer sólo la «materia» de un feto, al que el varón superior aportaba la «forma» y el «alma»*" (Anderson, Bonnie S., y Zinsser, Judith P., 2009).

De «*Lo abierto*»

Como ocurrirá en los dos textos siguientes, no abordaremos la totalidad del documento, del libro; sino que iremos a parar a aquello que pudiera intervenir en la frontera del binomio que tratamos como tal en la titulación de este seminario. Así pues, tendremos más que ofrecernos a Agamben, tomar a Agamben de excusa para interactuar con otro, no ajeno, precisamente, a *lo abierto*. Es de esta forma como presentaremos las reflexiones que nos sugiere el autor, respecto a la concepción del *Dasein* y el «en cuanto tal» de Heidegger, y su implicación en la frontera (de)marcada. Aquello que nos ha parecido más pertinente a la hora de ubicar el texto de Agamben en este seminario.

Los dos conceptos, fundamentales, que trataremos, por tanto, en relación con Heidegger, ese *Dasein* y ese «en cuanto tal», son, ambos, los más recurrentes y recurridos por él mismo a la hora de establecer la separación "insalvable" entre la Humanidad y la Animalidad. Cuestión que le hará decir que el humanismo no es suficientemente humanista. Y pese a que Agamben trate las fronteras existentes en la estratificación de la naturaleza, que suponen -fácticamente- esa limitación -como límite- de la jerarquización de la misma; nosotros, al haberlo tratado en el *I Seminario: la cultura desde una perspectiva multidisciplinar*, tanto en la ponencia *La cultura como espacio de problematización*, y *La razón como código de conducta*, así como aparecerá en el artículo, aún inédito del GIMEC, hemos pensado centrarnos, fundamentalmente, en estos aspectos heideggerianos.

El «en cuanto tal» y el *Dasein* como herramientas de articulación en la separación o *bloqueo* de lo animal en general y lo humano, son aspectos que no sólo ha analizado Agamben; Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trata detenidamente esta cuestión, ya que hace un recorrido desde "*Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan*" (Derrida, 2008), en la cuestión de lo animal (*en general*) en la filosofía occidental. De hecho, existen varios aspectos que aparecen tanto en Derrida (en ese *Animal que luego estoy si(gui)endo*), como en *Lo abierto*, con claras conclusiones similares. En Derrida (2008) se pueden leer alusiones a lo humano -mejor dicho, al discurso de la humanidad- como "autorreferencial", "autobiográfico" "autorrepresentacional", así como en Agamben, aparecen conclusiones como esta: "*Homo sapiens no es, por lo tanto, ni una sustancia ni una especie claramente definida; es, más bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano*" (Agamben, 2006). Es decir, se trata de una máquina de "autorreconocimiento". Así puede entreverse el discurso filosófico que el humano -aquí matizamos- occidental, ha venido esgrimiendo sobre sí. Generando un *imago*, un imaginario, donde se encuentra a la cabeza -volvemos y volveremos a incidir en esa parte del cuerpo-; elevado -tal y como lo pensará Derrida en *La bestia y el soberano*-; erguido, capaz, o bien capaz de agenciarse (en términos deleuze-guattarianos) o apropiarse (en términos derridianos) de las *otredades* que giran en torno a sí -podemos decir aquí animales (de los animales en general)-.

Para poder ubicarnos en el *Dasein*, partiremos de dos frases del propio Heidegger, que en este caso también mentamos en el artículo inédito, a nuestro pesar -pero hacemos hincapié en el todavía- del GIMEC. En primer lugar, la sentencia que establece que la piedra es sin mundo, el animal es pobre en mundo y el humano es configurador de mundo (Heidegger, 2007). En segundo, y último lugar para lo que nos concierne aquí: "*Decimos: el perro está acostado bajo la mesa, brinca en la escalera. Ahora bien ¿el*

perro se comporta con una mesa en cuanto mesa, con una escalera en cuanto escalera? (Heidegger, 2007). En este último sentido, habría que interpretar que el animal, para Heidegger, *el animal en general*, tiene, tendría, relación con el ente pero no relación con el ente «en cuanto tal». Vamos a intentar, por tanto, conjugar las dos posiciones, la que plantea que el animal sería pobre en mundo -vinculada a un «en cuanto tal», al cual *el animal en general* no podría acceder-, y el «en cuanto tal» que tanto nos intriga. La consideración del «en cuanto tal», también viene reflejada en Uexküll que, al igual que Heidegger, entendía que *"ningún animal puede entrar en relación con un objeto en cuanto tal"*, citado en Agamben (2006).

En este sentido, la articulación *en cuanto tal*, se modifica desde la variabilidad perceptiva y relacional de un sujeto dado. Es decir, que, si bien es cierto, un perro o un gato (basándonos en las relaciones del *en cuanto tal* heideggeriano) no se relacionarían con una mesa *en cuanto mesa*, nosotros no nos relacionaríamos con mesa *en cuanto mesa* si aplicásemos la forma perceptiva de ese mismo perro o gato que se relaciona con un "ente" que no corresponde a "mesa" sino a otra posible categorización, pudiéndose observar que la relación que se tiene con esa "mesa" no es igual que la que mantiene con un "sofá", una "silla" o un "retrete". Y Agamben (2006) lo completaría con este párrafo que dejamos a modo de ilustración, que podría, repito, ayudarnos a comprender lo que hemos querido trasladar unas líneas más arriba: *"No existe un bosque en cuanto ambiente objetivamente determinado; existe un bosque-para-el-cazador, un bosque-para-la-guardia-forestal, un bosque-para-el-caminante, un bosque-para-el-amigo-de-la-naturaleza, un bosque-para-el-leñador y, en fin, un bosque de fábula en el que se pierde Caperucita Roja. Aun un mínimo detalle -por ejemplo el tallo de una flor del campo- considerado en cuanto portador de significado, constituye siempre un elemento diferente de un ambiente diferente, según uno lo observe, por ejemplo, en el ambiente de una muchacha que recoge flores para hacer un ramillete que prenderá en su corsé, en el de la hormiga que se sirve de él como de un trayecto ideal para alcanzar su alimento en el cáliz de la flor, en el de la larva de la cigarra que agujerea el canal medular y lo utiliza luego como una bomba para construir las partes fluidas de su capullo aéreo y, en fin, en el de la vaca que simplemente lo mastica y lo traga para alimentarse"*. Heidegger contestaría que la conexión con la flor que cita Agamben, vendría a representar un ambiente, y no un mundo: *"el aturdimiento [no tocaremos este término, nos interesa la implicación del ambiente/mundo] es la condición de posibilidad gracias a la cual el animal, según su esencia, se comporta en un ambiente, pero nunca en un mundo"*. Sin embargo, ese mundo -ese mundo reflejo de la mente humana, que tanto nos recuerda a Descartes-, podríamos catalogarlo como una aproximación a la realidad percibida -y variable como establecía Agamben con el motivo del "bosque"- en tanto humanos; difícilmente comparable con el mundo -en tanto percepción aproximada de una realidad-, por ejemplo, de un murciélago cuya capacidad sensorial y perceptiva es, en ciertos rangos y esquemas, más amplia que la percibida por nosotros -los humanos-, *en cuanto* humanos. Así podríamos responder a Heidegger que, evidentemente, como decíamos antes, el perro no se relacionaría con la mesa *en cuanto mesa* humanamente percibida, al igual que el humano no se relacionaría *en cuanto el ente* que nosotros representamos como mesa, caninamente. Al igual que un perro, concreto, no se relacionaría con el "ente mesa" de la misma forma que otro perro con ese mismo ente -he aquí el ejemplo del "bosque"-. No existe la categoría mesa en cuanto ente objetivamente determinado; pues un ente mesa puede ser interpretado de múltiples formas, que podrían chocar con su finalidad esperada aparentemente determinada.

Y ante esta situación incomprensible -narcisista por otra parte del ser humano, siendo honestos, fundamentalmente, occidental, para consigo mismo-, tendremos que preguntarnos:

¿Podiera ser que el ser humano occidental con ese afán de dominación y aparecerse y deviniendo -estructuralmente- con un "terminar siendo Dios", haya posibilitado -cual propulsor- su superioridad a través del dogma: Hecho a imagen y semejanza de un no-natural (Dios), lo que le otorgaría esa suficiencia (respecto al resto de seres vivientes y entornos); así como la superioridad cognoscitiva, partiendo de una analogía supuesta en su relación con el Conocimiento, primero formulado en forma de árbol (el Árbol de la Ciencia), el cual facilitaba la disociación bien-mal (en términos morales), para luego acogerse a una independencia del árbol y mantener Ciencia (lo que es y lo que no es), en términos absolutos y no del proceso que pudiera engendrar la propia materia?

Estas reflexiones que pudieran a veces abordarnos, más que ser nosotros quienes las abordásemos, las intuía Nietzsche con planteamientos diversos. Pero parece encontrarse como consecuencia de gran parte del hilo filosófico un "creernos Dios". No es que Dios haya muerto -en el sentido nietzschiano-, sino que el ser humano -como tal- y a través de discursos de lo que sería el ser humano para el ser humano occidental, ha sustituido o se ha convertido en, al Soberano -aludimos a la figuración "Dios"-, para autoproclamarse el primero -ante y antes de Dios, ya que la propia realidad divina habría sido un invento fácil de discernimiento del mundo-. El primero, decimos, en razonar, en extensión, en poder relacionarnos -tal y como expone Heidegger- con un mundo, y no un ambiente; con una entidad, *en cuanto* dicha entidad. Esto es complicado de entender, ya que la entidad en cuanto entidad no existe como significado preexistente al ser humano; como si el ser humano -reduciéndonos al mito de la caverna-, descubriese *el en cuanto tal*, "real" y no ilusorio o circunstancial del ente.

De «La bestia y el soberano»

La bestia y el soberano, como gustaba decir Derrida: *la...el*, ya *per se* existe una cuestión de género; fue un seminario que Derrida impartió en el curso 2001/2002. Un seminario que planteó como continuación, si podría denominarse así, del famoso *L'animal autobiographique*, incluido en otra compilación de seminarios que impartió en el Castillo de Cerisy en 1997, con el título "*El animal que luego estoy si(gui)endo*", donde aparecían, además de *L'animal autobiographique*, *¿y si el animal respondiese?*.

La cuestión del animal en Derrida hay que entenderla como un análisis que va caminando hacia la deconstrucción de la relación conceptual animal/humano, en el caso de este seminario, en las lindes *bestia-soberano*. Derrida no busca lanzar una propuesta de relación, ni un salvavidas a la cuestión animal, sino más bien preguntarse por qué ese afán de la filosofía occidental en plantear, constantemente, una definición esencialista del humano que le contrapone -como si el humano, como humano fuese una entidad diferenciada en su totalidad- a lo animal, como decía Aristóteles, *en general*. Al *animal en general*, Anne Sauvagnargues lo apodará *especie animal* y *especie humana*, como si lo animal fuese una totalidad en sí misma; como si el perro y el murciélago pudieran

englobarse en un bloque homogéneo, donde no existiesen más diferencias que las encontradas entre ellos mismos y el humano -siempre expuesto como gobernador y *soberano* del mundo; fin último de la evolución-. En esta separación explicativa, Derrida también cae en el error de Sauvagnargues, pues dirá que "*«la bestia y el soberano», a saber, la diferencia sexual marcada en la gramática de los artículos definidos, la, el (femenina, masculino), como si nombrásemos ahí, de antemano, cierta pareja, cierto apareamiento, una intriga de alianza o de hostilidad, de guerra o de paz, de matrimonio o de divorcio –no sólo entre dos especies de seres vivos (el animal y el hombre) [soy yo quien subraya] sino entre dos sexos que, desde el título, y en una lengua determinada, la nuestra, se montan una escena*" (Derrida, 2010). Sin embargo, esta propia cita de Derrida nos servirá para introducir el contenido en el que nos gustaría centrarnos. El apareamiento que Derrida descubre. Por ello, en este seminario no trataremos muchos de los aspectos que toca *La bestia y el soberano*, únicamente nos aproximaremos a aquellos límites dibujados por Derrida, o (re)descubiertos por él. Por tanto, la figura de *soberanía* no llegaremos a profundizarla en demasía.

Así pues, Derrida nos propone una pareja; una frontera que demarca *la bestia*, quien no puede ser el animal, el animal no puede ser bestia, sino cualidad del soberano. Es en esta frontera en la que nos perderemos, intentando salir con algo más de luz. Hay que decir, a su vez, que el seguimiento filosófico que se podría tratar, sobre la construcción del concepto "humano" frente a "animal", Derrida lo trata en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, así como nosotros lo tratamos en el *I Seminario: La cultura desde una perspectiva multidisciplinar* el curso pasado, con las ponencias *La cultura como espacio de problematización* y *La razón como código de conducta*.

Así pues Derrida trata los límites difusos de la animalidad en la apropiación, dirían Deleuze y Guattari agenciamiento, de la figura bestial, o del bestiario como una prótesis que va dibujando un soberano. Se centra, entonces, en este aspecto, el que trataremos en esta ocasión, del uso que hace el humano -en términos de soberanía o poder- de las capacidades o fascinaciones animales. Así nos remite a la figuración *a paso de lobo y a paso de paloma*, ambos subterfugios de un avance silencioso que anuncia, o guerra -en el caso del lobo-, o paz -en el caso de la paloma-. Paz en la guerra, guerra en la paz; la inofensiva paloma frente al sangriento y agresivo lobo; lobo que puede y ha de engullir -Derrida utiliza engullir a menudo como ejemplo de acción soberana- a la paloma. Se muestra, discursivamente, más fuerte el lobo que la paloma; la guerra que la paz. Este bestiario lo llamará Derrida zoopolítica -no confundir con la propuesta de Agamben de sustituir *biopolítica* por *zoopolítica*, cuestión que aparece en *Homo Sacer* y que Derrida también aludirá en *La bestia y el soberano*-.

Así, lobo -también águila o halcón, la fuerza del león (Ricardo Corazón de León -quien no figura en el seminario de Derrida pero que incluimos por pertinencia en el nuestro)-, anuncia surgimientos y nacimientos de grandes Imperios o Ciudades como Roma. Así, la paloma, quien aparece como alegoría de la paz, también lo hace "*en el arca de Noé que garantiza para el porvenir la salvación de la humanidad y de sus* [soy yo quien subrayo] *animales*" (Derrida, 2010). Y en esta relación de fuerza dice Derrida que "*la fuerza de esa bestia insensible parece meter todo en razón porque a través de esta otra singular locución idiomática (meter en razón a alguien, por consiguiente, poder más que, ser el más fuerte), la cuestión de la razón se anuncia, la de la razón zoológica, de la razón política, de la racionalidad en general: ¿qué es la razón? ¿Qué es una razón?*"

*¿Una buena o una mala razón? Y ya ven ustedes perfectamente que cuando paso de la pregunta «¿qué es la razón?» a la pregunta «¿qué es una razón?», buena o mala, el sentido de la palabra «razón» ha cambiado. Y cambia de nuevo cuando paso de «tener razón» (por lo tanto, tener una buena razón que hacer valer en un debate o en un combate, una buena razón contra una mala razón, una razón justa contra una razón injusta), la palabra «razón» cambia pues de nuevo cuando paso de «tener razón» en una discusión razonable, racional, a «meter en razón a alguien» en una relación de fuerza, una guerra de conquista, una cacería, incluso una lucha a muerte". (Derrida, 2010). En esta aproximación, al ejercicio de fuerza que proyecta el soberano o la soberanía en ese devenir-animal -del que también hablaremos en Deleuze y Guattari-, se demuestra el señorío de guerra. El lobo, en este caso, también aparece en un contexto de guerra fratricida. En el miedo experimentado y mostrado por Hobbes en el *Leviatán* –así mismo animal-soberano-, durante la consecución de las guerras civiles británicas del siglo XVII, vuelve a surgir la figura del lobo, de la guerra misma, atribuyendo su figuración a aquella máxima, que Derrida nos recuerda que el primero que la expondrá será Plauto con su «*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non nouit*» - "cuando no se le conoce el hombre no es un hombre sino un lobo para el hombre"- (Plauto en *Asinaria* -"La comedia de los asnos"-, en Derrida, 2010), *el hombre es un lobo para el hombre*. Así, Derrida, propondrá que "[...] podríamos invertir el sentido de la analogía y reconocer, por el contrario, no que el hombre político es todavía animal, sino que el animal ya es político".*

Una de las cuestiones que más gustan a Derrida, y en las cuales incide en varias sesiones de su seminario, es la utilización de la figuración animal -de la performatividad que viene aparejada al bestiarío- como imagen del *afuera* de la norma. En este sentido existe una clara relación con la *anormalidad* que en la introducción del seminario mentamos, y que en Canguilhem, Deleuze y Guattari se denominará anomalía [lo veremos más adelante]. Así, sin duda, resultan interesantes las apreciaciones y usos que Rousseau expone en varios de sus textos y en donde se muestra "*viviendo como hombre-lobo*", como un hombre-fuera-de-la-ley. En este sentido Derrida (2010) dirá que "*los dos, los tres, el animal, el criminal y el soberano están fuera de la ley, a distancia o por encima de las leyes; el criminal, la bestia y el soberano se parecen extrañamente justo cuando parecen situarse en las antípodas, en las antípodas uno de otro. Ocurre, por lo demás, breve aparición del lobo, que se dé el mote de lobo a un jefe de Estado como Padre de la Nación. Mustafa Kemal, que se puso el nombre de Atatürk (Padre de los turcos), era llamado el «lobo gris» por sus partidarios en memoria del antepasado mítico de Gengis Khan, el «lobo azul»*".

Así la frontera del bestiarío vuelve a situarnos en un *afuera* de la norma, ya sea por una cuestión peyorativa (el salvaje, el bárbaro, la bestia), ya sea por una cuestión de criminalidad (la animalada, la salvajada, la barbaridad o brutalidad), ya sea para indicar una soberanía (Dios, el Soberano, el Príncipe, el Rey). Esta perspectiva soberana se puede leer "*allí donde con tanta frecuencia se contraponen el reino animal al reino humano como el reino de lo no-político al reino de lo político, allí donde, igualmente, se ha podido definir al hombre como <un> animal o un ser vivo político, un ser vivo que, además, es asimismo «político», también se ha representado a menudo la esencia de lo político, en particular del Estado y de la soberanía, con la forma sin forma de la monstruosidad animal, con la semblanza sin semblante de una monstruosidad mitológica, fabulosa o no natural, de una monstruosidad artificial del animal*".

(Derrida, 2010). En este *afuera* Derrida incluye los discursos en torno a los países denominados "del eje del mal" -son malos-. En inglés, matiza, esos estados son denominados *Rogue States*, esto es: "Estados Canallas" o "Estados Criminales"; se encuentran *fuera*, y curiosamente, en la traducción inglesa de la frase de Rousseau "*viviendo como un hombre-lobo*" (que ya citamos), "hombre-lobo" se traduce como *out-law*, es decir, fuera-de-la-ley. Así, la soberanía termina por relacionarse con la elevación, lo alto, la altura, la *maiestas*, la magnanimidad; termina por elevarse por encima del animal apropiándose -sus cualidades o capacidades-, en disponer de su vida, en agenciársela, deviniendo-animal. Este agenciamiento, de una capacidad cualquiera, se formaliza en la imposibilidad que se le otorga al animal de ser bestia. Derrida nos advierte que la soberanía se presenta como fuerza del lobo o de león, como águila imperial, como halcón que todo lo ve desde las alturas, como, el matizará siempre el *como*, y con la astucia del zorro; asumiendo la potencialidad humana -y en sí del soberano- de captar, agenciarse, una habilidad o capacidad innata del animal -cual sea-, pudiendo hacerse pasar por zorro, pero imposibilitando la acción del zorro como zorro sabedor de su astucia en cuanto zorro. Esta imposibilidad la describe Descartes en la irresponsabilidad del animal -el animal no puede dar testimonio, no responde, sino que reacciona-, o en Lacan¹, donde el animal no puede fingir que finge o borrar sus huellas -cuestión que también aparece en Heidegger y otros-; así, el zorro, no sabría que *puede* fingir, aunque finja. El zorro no es sabedor de su astucia en cuanto zorro. El engaño provendría del soberano, que finge, sabiendo que finge ser un zorro sin serlo. Se agencia de la figuración zorro, se oculta tras de sí, sin parecerlo, o pareciéndolo. Y es por esto que Derrida establece a la bestialidad, al uso de lo animal por parte de la soberanía -y los discursos fantásticos o fabulosos humanos- como una protética, una protestalidad. El animal, lo animal, irrumpe como prótesis del *saber-hacer* y *hacer-saber*, de la ejecución de un poder soberano, que permite, que tiene capacidad-de en cuanto soberano, y primero, sabiendo que es el primero, y presentándose como primero. Por eso Derrida será un tanto hostil con Agamben (sobre todo al citar *Homo sacer*), donde siempre le achaca una necesidad de decir, nombrar, señalar quién es el primero. Es decir, de ser el primero en decir quién es el primero (un ejercicio de soberanía), sin embargo, Derrida, al hacerlo, se somete al mismo juicio, pues es el primero en descubrir que Agamben se hace pasar por el primero al decir, nombrar o señalar, quién es el primero. Entonces, estaríamos incurriendo, nosotros, en el mismo bucle *soberanista*.

En la cuestión de la respuesta, vuelven la similitudes con la animalidad, precisamente en el hecho de presentar al animal como *irresponsable*, que no responde, posibilita acceder al entendimiento "bestial" del soberano o la soberanía quien vuelve a agenciarse de una característica que se le presupone al animal. El soberano, no es que no pueda responder, sino que es el único que no tiene que responder, y que de hecho no lo hace. Y dice Derrida (2010): "*El soberano no responde, él es aquel que puede, que tiene siempre el derecho de no responder, en particular de no responder de sus actos. Está por encima del derecho que él tiene derecho a suspender, no tiene por qué responder ante una*

¹ "*Pero un animal no finge fingir. No produce huellas cuyo engaño consistiría en que pasen por falsas siendo las verdaderas, es decir, las que proporcionarían la buena pista. Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él convertirse en sujeto del significante*". (En cursiva la cita literal de Lacan en *Subversión del sujeto*, en Derrida 2010)

cámara de representantes o ante jueces, indulta o no indulta una vez que la ley ha pasado. El soberano tiene derecho a no responder, tiene derecho al silencio de esa disimetría. Tiene derecho a cierta irresponsabilidad. De ahí nuestro oscuro aunque lúcido afecto, creo yo, de ahí el doble sentimiento que nos asalta ante el soberano absoluto: como Dios, el soberano está por encima de la ley y de la humanidad, por encima de todo, y da la impresión de ser un poco bobo, se parece a la bestia, e incluso a la muerte que porta consigo, como esa muerte de la que Lévinas dice que no es la nada, el no-ser, sino la no-respuesta. El soberano como un Dios, como una bestia o como la muerte: éstas son todas las sobras de un «como» que quedan en nuestra mesa. Aunque la soberanía fuese (pero no lo creo en absoluto) lo propio del hombre, lo sería como ese éxtasis expropiador de la irresponsabilidad, como ese lugar de la no-respuesta que se denomina común y dogmáticamente la bestialidad, la divinidad o la muerte".

Otra cuestión significativa, y siempre nos interesan estos mundos de las informalidades, en nuestra manera de comunicarnos, es la recurrente relación que Derrida establece entre *bêtise* (en francés tontería) y *bête* (en francés bestia). La traducción al castellano traduce *bêtise* por *bobo*, lo cual nos parece relevante y acertado. Sin embargo, habría que entretejer ciertos aspectos curiosos del concepto "bobo", cuando aparece como traducción de "*bêtise*" (tontería), que provendría o tendría su reminiscencia en la palabra francesa "*bête*". En ambos casos aparece la "falta" o "carencia" de razón. Pero acudiendo al concepto en castellano, tendríamos que hacer un camino (también curioso) pero concreto, por no ser el concepto "*bêtise*", sino el adjetivo, siempre adjetivo, "bobo". El bobo, el sencillamente tonto o ignorante; la alusión bobalicona del pájaro bobo; o del pez bobo; contiene también un semblante lingüístico... un no saber hablar bien, un tartamudeo, una incapacidad inicial a no poder o no ser capaz de hablar... El que balbucea, también es bobo. El "bobo" castellano, proviene de la palabra latina *balbus*, que nos indica una estupidez donde se asocia el defecto de habla con la carencia de entendimiento. Proponemos, a quien guste, bucear por estos terrenos de lo lingüístico, máxime a aquellos asturianos, *astur-falantes*, cuya lengua, el asturiano, sufrió, precisamente, un apodo *gracioso* en estos términos al denominarla *bable*.

En este caso, en el caso de la *bobería*, Derrida vendría a decir que se trata de una situación en la que "[...] al decir en nuestra lengua de alguien que él o ella es bobo o boba, se lo acusase –pues se trata siempre, lo dijimos la última vez y acabo de repetirlo, de una acusación categórica, una «katêgoria», una categoría y un cargo de acusación, aunque el que acusa pueda hacer como si se apiadase, aunque un movimiento de compasión («pobre, es tan bobo, no le haga caso, es boba»), aunque esa piedad más o menos simulada y a veces tierna («¡qué bobo eres!», «¡no seas bobo o boba, amigo o amiga!»), pueda en verdad agravar la acusación– [se lo acusase] en resumidas cuentas de estar virtualmente privado, como la bestia, de todas las cosas supuestamente propias del hombre, empezando por el lenguaje, pero asimismo de la razón, del logos, por consiguiente, como lenguaje y razón, del sentido de la muerte, de la técnica, de la historia, de la convención, de la cultura, de la risa, de las lágrimas, etc., del trabajo incluso".

Al fin siempre damos con las formas-de-vida.

Deleuze, del animal al arte

Como decíamos en la introducción, el título, tanto del seminario como del libro de Anne Sauvagnargues, nos parece inadecuado, pues no se centra éste, ni nosotros, en el pensamiento de Deleuze. El libro cita fundamentalmente tanto a éste como a Guattari, y nosotros nos remitiremos a su vez a textos elaborados por ambos, conjuntamente.

Para el análisis de este libro -reflexión y explicación de las tesis deleuze-guattarianas, por ser justos-, nos centraremos en tres obras fundamentales, a la hora de pensar en Deleuze y Guattari y una posible frontera entre el humano y el animal: *Mil mesetas; capitalismo y esquizofrenia* (Deleuze y Guattari); *Diferencia y repetición* (Deleuze), y *¿Qué es la filosofía?* (Deleuze y Guattari). Evidentemente no son estos los únicos libros o textos a tratar, pero sí los que nos parecen más apropiados, también por el número de citas que la propia Sauvagnargues utiliza.

En el caso de Deleuze y Guattari existen varios aspectos que nos parecen tremendamente interesantes a tratar en este seminario: el concepto "individuo"; los de "territorialización" "reterritorialización" y "habitación" (con su contrario "hábito"); y los de "anormalidad" y "anomalía" (-tratados en el apartado dedicado a Derrida-).

Hemos decidido centrarnos en estos conceptos por parecernos los más apropiados a la hora de tratar un límite, un umbral, una zona de separación proyectada, una frontera, una línea... y... ¿Qué es una frontera, si no existe?

Con esa pregunta abordaremos la entidad "individuo", la cual Deleuze, concretamente en *Diferencia y repetición*, procesa como inválida. Para Deleuze, como para otros, el individuo no puede darse por desdibujarse precisamente los límites de esa unidad que se pretende, por redundancia, única e insalvable; indivisible; entidad separada de entidades así mismo únicas e indivisibles. *Esto es un individuo*. En el propio debate que en el GIMEC tuvimos al rededor de esta cuestión, las dudas ante la posible "inexistencia" del Individuo como tal, se saldó con si considerábamos nuestra flora bacteriana como parte de nuestra individualidad o no. La pregunta fue pertinente, pues, precisamente, esta pregunta que respondía a una pregunta, y que formuló acertadamente Pablo Rodríguez Ayuso, esclareció la multiplicidad, las relaciones de fuerza -de territorialización y reterritorialización [que luego veremos]- que propone Deleuze, y que luego desarrollará junto Guattari. Este cúmulo de relaciones de extensiones, de pliegues y potencialidades, son las que desdibujan, precisamente, la frontera entre lo animal y lo humano. Si bien es cierto que, en ocasiones, el propio devenir del discurso (re)cae en apreciaciones que separan lo animal de lo humano -cuando hablamos de una separación, nos referimos a la separación de lo humano con *el animal en general*-, las conceptualizaciones que se proponen pueden ser interesantes como herramientas que ayuden a comprender la *separación* inducida por el discurso de la auto-bio-grafía humana. En este sentido Deleuze (2002) dirá que *"una multiplicidad no se define por sus elementos ni por un centro de unificación o comprensión. Se define por el número de sus dimensiones; no se divide, no pierde o no gana ninguna dimensión «sin cambiar de naturaleza»"*. Frente a ese concepto "individuo", indivisible y único, propondrá el "dividuo", por la potencialidad misma del concepto: divisible y extensivo, relacional, que afecta. Afecta o es afectado -él usará términos como latitud y longitud para ello-, así como la *afección* será una alusión a las tesis spinozistas de las cuales no dejó de beber, como posibilidad. De todas formas, es interesante el concepto de multiplicidad (como el de dividual -

ambos se necesitan discursivamente para ser efectivos-) por suponer una desarticulación del individuo (que no es ni "unidad" ni "indivisible", sino todo lo contrario). Se proyecta entre sus múltiples posibilidades, dentro de diferentes esferas de influencia, en las cuales él o ello, también influye. Digamos que los diferentes aspectos subjetivos que abordan al "dividuo" serían los que posibilitarían ese repliegue de multiplicidades que centramos siempre en una unidad estática (Deleuze dice pasiva), conceptualmente *individuo*. Estas apreciaciones las podemos encontrar, matizadas pero útiles para ilustrar este tema, en Geoffroy cuando plantea un continuo de una variación única, donde todos los seres vivos son, en su variedad, modos; en contraposición de las tesis cuvierianas donde el reino animal se divide, secciona, escinde en cuatro bloques *-bloqueados-*: vertebrados, moluscos, articulados y radiados. La jerarquía que separa en bloques desconectados, Deleuze lo redirecciona hacia las tesis de Geoffroy, y dice Sauvagnargues (2006): *"Deleuze lleva toda la discusión al plano epistemológico, presentando a Cuvier como defensor de una posición aristotélica y a Geoffroy como agente de una postura espinozista. Y, en efecto, puede estimarse que Cuvier funciona siguiendo una analogía de proporcionalidad: no habiendo pasaje posible entre los grupos que él distingue, la unidad de plano que propone es unidad de analogía. Situado en posición eminente, el ser se dice en forma equívoca de todos los animales; los diferentes planos del ser (los cuatro grandes grupos de Cuvier) sólo se comunican por analogía"*. De hecho, Geoffroy, al respecto, en *Philosophie anatomique* vendrá a decir que *"la naturaleza emplea constantemente los mismos materiales, y en lo único que se muestra ingeniosa es en variar sus formas"*.

Así pues, este presupuesto de variación permite pasar de un animal a otro por modulación intensiva o plegado, y pensar todas las operaciones de la vida como efectuaciones modales de un plano de composición animal no unitario. La posibilidad que otorga, al pensar y repensar las relaciones globales; la continuidad variable y multiforme, suponen un desplazamiento de conceptos como "monstruo", "feo", "salvaje" o "bestia"; pues finalmente se recurre a una fórmula que explica la variabilidad desde una posibilidad común sin apelativos, esencialismos o "fines": Esto es, un ordenamiento "natural" y *per se*, que dictamina una finalidad "bella", "proporcional", "simétrica", "buena". Rasgos positivos preestablecidos, exclusivos, excluyentes y generadores de *otredades* sin fundamento. Es por ello que se desplaza, a su vez, la anormalidad como forma engañosa, pues no existiría una desviación de la norma -de lo que *ha de ser* y de alguna manera *es-*, sino una anomalía, que Canguilhem define como una excepción, no determinable en función de una regla definatoria, sino de un uso singular. En este sentido, Deleuze y Guattari (1978) determinan que *"ya no hay hombre ni animal, puesto que cada uno desterritorializa al otro en una conjunción de flujos, en un continuo de intensidades reversibles. Se trata de un devenir que comprende, por el contrario, el máximo de diferencia como diferencia de intensidad"*. Esta confluencia de afecciones podría resumirse en el rizoma que aparece entre la avispa y la orquídea: *"La simbiosis, «boda contra natura», «alianza» heterogénea, recoge la disparidad [ella señala [disparation]] simondiana y el dispar de «Diferencia y repetición»: la serie animal (avispa) «captada» por la apariencia de la orquídea asegura la función de órgano reproductor para la serie vegetal. El caso etológico desemboca así en una lógica, en una semiótica que transforma al mismo tiempo la biología (relación del individuo con la especie, sexualidad como reproducción de lo semejante), la teoría del arte (imitación y semejanza) y la de la interpretación (crítica de arte)"*.

(Sauvagnargues, 2006). Por tanto "[...] *La orquídea no reproduce el calco de la avispa: forma con la avispa un mapa en el interior del rizoma*" (Deleuze y Guattari, 2002)

En este aspecto lo que Deleuze y Guattari entienden por *cuerpo sin órganos* cumple dos funciones conexas: tratar los modos de individuación corporales antes de su organización centrada, sin incurrir en la hipótesis de un centro unificador y jerarquizador (jerarquizante) de los compuestos corporales; por ello mismo, operar una reforma de la concepción de lo vital, criticando el modelo político implícito de la organización de un poder centrado, unitario, soberano, jerárquicamente rector de la máquina corporal (Sauvagnargues, 2006). Es decir, realizar la contra, ya conocemos los preceptos y postulados que mantenían una fijación constante al cerebro y la cabeza la parte superior del cuerpo con el ordenamiento, así como sus similitudes en teorías políticas o de estado como Salisbury o Platón -tratado en el *I Seminario: La cultura desde una perspectiva multidisciplinar*-. Es por ello que, tanto Deleuze como Guattari, mantendrán una relación filosófica muy intensa con las obras de arte de Francis Bacon (pintor, siglo XX, no confundir con el filósofo inglés de los siglos XVI-XVII), y los poemas de Antonin Artaud. La explicación que Deleuze y Guattari plantean respecto a las intensidades y afecciones, variabilidades y despliegues, la podemos ubicar en los conceptos de "territorialización" y "reterritorialización" -los cuales también los veremos en las tesis vinculadas con el arte, la habitación y el hábito-. Citaremos, entonces, un aspecto que trata Deleuze en los *Dialogues* con Claire Parnot, que tendremos que comentar un momento: "[...] *el homínido separa sus patas anteriores de la tierra para «liberar», dice Leroi-Gourhan, la mano locomotriz y luego prensil: pero la desterritorialización se acompaña siempre de una reterritorialización. La mano, que es una pata desterritorializada, se reterritorializa sobre la rama, al mismo tiempo que la rama se desterritorializa como palo; la boca, hocico desterritorializado, con sus mucosas enrolladas hacia el exterior (labios) se reterritorializa sobre las palabras y el sentido en lugar de limitarse a los ruidos y los alimentos*". Efectivamente se observa en la descripción un flujo constante de ida y vuelta, una dinámica siempre, valga la redundancia, dinámica. Se presentan, la proyección y las mutaciones, como constantes: Diremos que tanto se desterritorializa la boca-hocico, con sus mucosas enrolladas hacia una reterritorialización emisora de palabras, como ese mismo *aparataje* bucal se reterritorializa hacia otros sonidos o despliegues que no componen palabras, pero sí sentido comunicativo -un llanto, una carcajada o un lametón-. Es, tendríamos que añadir, multidireccional -en su multiplicidad y afección-.

En otro orden de cosas, lo que en Derrida habíamos tratado como agenciamiento, para ubicarlo dentro del seminario, pues Derrida hablará de apropiación, podríamos reubicarlo en este apartado. La cuestión del agenciamiento en Deleuze y Guattari, termina siendo un acercamiento a lo que Derrida, como decimos, expondrá en el Seminario *La bestia y el soberano*, donde, el devenir-caballo, es la fórmula ortopédica de la que se sirve el humano para potenciar una capacidad o habilidad que, o bien existe en el humano y es *floja* para el objetivo a alcanzar; o directamente carece de dicha habilidad o capacidad y éste se agencia de la potencialidad del *devenir-animal*. En *Mil mesetas* Deleuze y Guattari dicen al respecto que "*el agenciamiento del devenir-caballo es de tal índole que, paradójicamente, el hombre va a domar sus propias fuerzas «instintivas», mientras que el animal le trasmite fuerzas «adquiridas». Inversión [...]*". Esta capacidad de afectar -en este caso desde el agenciamiento, pero extendiéndolo al sentido que Deleuze y Guattari dan a la *afección* y al *afecto*- es un tanto difusa. Los niveles de afección que pudieran aparecer en la relación, por ejemplo, humano-perro,

poseen una serie de intensidades (recíprocas por otra parte) que hemos de trasladar -en el sentido afectivo con las particularidades correspondientes de la relación de intensidad aparecida- a las mantenidas, hemos de añadir otro "por ejemplo", entre un búfago y un rinoceronte; o la que mantiene el cocodrilo con el chorlito egipcio. Pese a que, tanto Deleuze como Guattari, intentan remodelar, revisar, repensar la frontera hombre-animal (sin embargo, en ocasiones, desde una perspectiva de la afectividad desde el humano²), aun insistiendo en los límites difusos, en las territorializaciones y desterritorializaciones, no parecen abandonar una jerarquía relacional, en la cual, por *potencialidad*, midiendo ésta en términos humanos y desde los mismos, figura al humano en un grado mayor. Ello lo ejemplifica la frase de Sauvagnargues (2006): "*No hay, pues, un orden de regresión [subrayo] del hombre al animal, sino que todos los devenires son, en efecto, simbióticos y moleculares*". Es decir, se intenta establecer un plano (relacional) horizontalizante, con un horizonte vertical -del cual terminamos partiendo-. Al definir la relación humano-animal desde una relación activa por parte del humano y pasiva en el *animal general*, nos olvidamos de las potencialidades que se establecen a la inversa, así como las que pueden proyectar, si seguimos las tesis deleuze-guattarianas, otros animales entre sí (véase las relaciones que pueden desarrollarse entre gatos y perros en un mismo espacio, donde el nivel de afección puede resultar hostil, o tremendamente atractivo para ambos); además de lo ya expuesto líneas arriba -el caso del chorlito egipcio y el cocodrilo-.

Nos convence, aun así, la teoría de los afectos pero en un nivel de desarrollo más profundo que ayude a compaginar las visiones humanas (como parte, lo llamaremos, del *animalario*, en una posición reencontrada y no separada como tienden a entenderla, pese a que intenten no hacerlo, Guattari y Deleuze), y las del resto de animales, denominados siempre *animal general* -los animales y no unos o un animal-. El análisis en ocasiones toca cuestiones interesantes en cuanto a las propias hacedades en cuerpos que, podemos considerar, inertes o sin vida; sustancias; *cuerpos de cuerpos*, sin embargo toda la tónica es, no desde ese cuerpo inerte o sin vida; esas sustancias; esos *cuerpos de cuerpos*; dentro de los mundos vitales: de esas plantas y vegetales; de esos mundos del hongo, de esos mundos animales, a los cuales pertenecemos, sino que muchas esas afecciones; muchas de esas afectividades; muchas de las hacedades propuestas y planteadas parten de la óptica humana en su relación con lo humano; con la individuación del humano hacia el humano o como pro-yecto de sí (siendo un tanto sartreano). Se entiende en los ejemplos del devenir-caballo -del jinete-, o en "*el caballo no es el mismo para el guerrero que para el campesino*" (Deleuze, 1997); o "[...] *hay más diferencia entre un caballo de carreras y un caballo de labor que entre un caballo de labor y un buey, porque «el caballo de labor tiene más bien afectos comunes con el buey»*" (Deleuze, 2001).

Es interesante, sin embargo, las relaciones culturales que pudieran mantener el caballo de labor (por nosotros utilizado como de labor), y el buey (en el devenir-buey del toro), pues comparten relaciones culturales o hacedades intensas desde un mismo plano -siendo especies distintas-; al igual que el caballo de carreras mantendrá experiencias culturales parecidas o similares a las vividas por galgos de carreras; sin embargo,

² Matizaremos que las relaciones domésticas y de inculturación humana en otras especies -lo cual ocurre entre otras de diversos tipos- ocurre y han de ser tratadas. Nos referimos en esta cuestión al tono del discurso y a los ejemplos explicativos que utilizan, en más de una ocasión, Deleuze y Guattari.

creemos que el segundo ejemplo entra, precisamente, en la órbita de la primera cita "*el caballo no es el mismo para el guerrero que para el campesino*" [El subrayado es mío].

Habría que hacer un alto en el camino, para finalizar con las tesis deleuze-guattarianas, para tantear las dimensiones que se desprenden de sus -vistas desde la lupa afable con la que observaremos la interrelación y contactos que pudieran acercar esos mundos creados del *animal en general* y el humano-, teorías. Hay dos aspectos, pues, todavía no mentados en este seminario, que merecen una incursión reflexiva, que si bien se encuentran en relación con lo ya comentado, pudieran tomarse como aspectos relativamente diferenciados. Estos son la *habitación/hábito*, y lo *menor/mayor*. Comenzaremos, así, por interrelacionarlos desde el segundo binomio. Deleuze, y Guattari nos exponen una forma de análisis relativos a los *estados-de-cosas*; cuestión que en muchas ocasiones hemos intentado trasladar -aquí y en otros lugares³-. Siempre, desde el GIMEC, deseamos, pues nos parece sumamente importante, trasladar las acciones filosóficas o reflexiones varias a lo que suponen en nuestras formas-de-vida. Es por ello, que en este punto concreto hemos decidido realizar una parada. Así pues, todo estadio, forma, aspecto, marco, representación, fórmula, *saber*, aparato, máquina... que suponga una *alusión* al *estado-de-cosas* que aquí, por mentar un concepto que muchas veces ha sido entendido de una forma un tanto sesgada, o al menos como una marca proyectada de *algo*, llamaremos *del-imperio*, vendrá a señalar lo *Mayor*. Es decir el *estado-de-cosas-imperial*, que impera; que im-pera... que penetra hacia dentro; ese poder que penetra hacia adentro y marca el devenir de nuestras formas-de-vida, es lo que nos interesa y lo que tendremos ocasión de tratar en lo *mayor/menor*. Para Deleuze y Guattari, por tanto lo *Mayor* representaría ese *estado-de-cosas* que *impera(n)*, mientras que lo *menor*, supondrían todas aquellas multiplicidades que tienden *a posteriori*- a resquebrajar lo *Mayor*. En este sentido, lo *Mayor* es entendido como un avance lineal, continuo, regular, invariable; mientras que lo menor supondrían pequeñas rupturas que desestabilizarían aquello *Mayor*. En clave deleuze-guattariana, supondrían una ruptura que generaría esas novedades que entendemos como originales y que suelen cambiar percepciones, cosmovisiones... etc. Sin embargo, Deleuze y Guattari no entienden la afección de lo *menor* como un pro-yecto que ha de convertirse en *Mayor* - que ha, por tanto, de *imperar*-, sino que, en definitiva, lo que desearían ambos autores, sería que se *potenciase* la multiplicación y multiplicidad de activos menores, sin la perspectiva de que éstos terminasen por incurrir en un *agrandamiento*, aquello que Derrida en *La bestia y el soberano*, atribuye al *principio* de soberanía, aquel que tiende a magnificarse, aumentarse, elevarse, auto-proclamarse *primero*. Este *menor* es lo que hemos de entender como acción posibilitadora de nuevas formas-de-vida, de la posibilidad de generar nuevos *estados-de-cosas*. Y en este sentido guarda una relación intensa con el primer binomio que mentamos, el de *habitación/hábito*. Vuelve a aparecer, nuevamente, la actividad/pasividad, con la cual Deleuze y Guattari mantienen cierta cercanía. Frente al *hábito*, escenario pasivo de la cotidianeidad, proponen *habitación*. "*La síntesis activa de la habitación prolonga aquí la síntesis pasiva del hábito*" (Sauvagnargues, 2006). Y esta habitación es la que permite otras estructuras y posiciones que tendremos, igualmente que tratar, pues para Deleuze el territorio no es un lugar sino "*un acto que arranca del caos del medio a fuerzas que él condensa y hace visibles*". Es decir, el territorio se despliega como acto de la habitación. No está dado,

³ En este caso nos referimos a la ponencia *La razón como código de conducta*, durante el I Seminario: *La cultura desde una perspectiva multidisciplinar*, donde dicha comunicación tuvo que llevarla a cabo, finalmente, el GIMEC, por imposibilidad del ponente original, Germán Cano Cuenca.

no sería entonces el territorio un territorio, sino un terreno, un espacio de paso, un suelo, la tierra misma. El hecho del territorio no preexiste a quien habita. Lo que Deleuze y Guattari denominan el *en-casa* no preexiste a quien establece, posteriormente, la semiótica territorial del *en-casa*, quien delimita un *afuera* un *adentro* del *en-casa*.

Sauvagnargues (2006) advierte, entonces, que *"el medio no territorializado es una abstracción que carece de existencia para cualquier viviente"*. Sin embargo, tendremos que añadir, que éste -el ser viviente- identifica el medio no territorializado por él (siguiendo las tesis deleuze-guattarianas) desde el *en-casa* de los *otros*, por las territorializaciones de los *otros*, las expresiones constitutivas de territorio del *otro* -no teniendo que figurarse en clave hostil, amenazante u ofensiva, aunque en ocasiones esa *invasión* resulte o se acentúe más o menos-. Incluso esas territorializaciones pueden resultar relativamente difuminadas -pero claras- cuando ese *en-casa* es compartido por otras territorializaciones y ritornelos de otro ser viviente. *"Se pasa así de la cualidad como «firma» y «marca territorial» a un encadenamiento de marcas que constituyen un estilo», una forma de «arte bruto» o de ready made, de instalación escénica que conjuga materias y signos. Las posturas, colores y sonidos se organizan, entonces, en rasgos de expresión que constituyen una «obra de arte total»* [las palabras en «» provienen de *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari] (Sauvagnargues, 2006). Esta territorialización, esa geo-grafía o carto-grafía del espacio, es interpretada por Deleuze y Guattari como escenario de acción artística; lo primigenio del arte es la configuración, expresión, y representación del espacio. Así, hace confluír ciertas danzas barrocas, cita A. Sauvagnargues la zarabanda, la gavota o el *bourrée*, con las danzas de las grullas comunes, en las cuales, las marcas danzadas o danzantes crean territorio, *"no por medida (como si el territorio preexistiera en su acto) sino por ritmo"* (Sauvagnargues, 2006). Y aquí cabría citar, de nuevo, a Sauvagnargues: *"El arte no es un rasgo antropomórfico, no es lo propio del hombre, sino que debe ser comprendido conforme la lección de Nietzsche, es decir, como fenómeno vital. Allí donde Nietzsche funda la creación en la potencia de la voluntad, Deleuze, lo mismo que Uexküll, Ruyer y Leroi-Gourhan, piensa el arte como agenciamiento territorial, algo que es propio, no de la vida, sino del animal que posee un territorio y una casa, es decir, que agencia materias expresivas en una operación vital tributaria de la territorialización"*. La frase es recurrente. Hay que entender el *en-casa* del animal no, necesariamente, desde mi punto de vista, como una estructuración física de un *en-casa*, es decir con una figura arquitectónica que podamos englobar o entender con *casa* (en sí, una casa cualquiera, nido, habitáculo, madriguera...); sino con la configuración de una espacialización y territorialización que se encuadre con el sentido *en-casa*. Pues hay que tener en cuenta que el ritornelo que tanto menciona Deleuze, es una proyección que no recae exclusivamente en ambientes "arquitectónicos" únicamente, sino que la puesta en marcha de una territorialización puede entrecruzarse en mundos animales donde no existe el asentamiento como tal, pero sí un agenciamiento -parcial, transitorio o irregular- del, aquí sí, terreno (entendiendo terreno como lo pre-territorial). Por tanto, podemos decir que, efectivamente, existe territorialización o el *en-casa*, en lo concreto de la casa, el habitáculo, o la madriguera; pero no porque no aparezca eso concreto, hemos de juzgar que no existe la predisposición territorial y territorializante del *en-casa* como supuesto orden interno del ser viviente dado, como por ejemplo en el caso del gorila; o de cualquier comunidad nómada.

Bibliografía

Agamben, Giorgio, *Lo abierto; el hombre y el animal*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2008.

Anderson . Bonnie S., Zinsser P., Judith, *Historia de las mujeres; una historia propia*, Ed. Crítica, Barcelona, 2009.

Deleuze, Gilles, *Diálogos*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 1980.

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets Editoriales, Barcelona, 2001.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1993.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Crítica y Clínica*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1997.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Kafka: por una literatura menor*, Ediciones Era, México, 1978.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Editorial Pre-textos, Valencia, 2002.

Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Ed. Trotta., Madrid, 2008.

Derrida, Jacques, *La bestia y el soberano*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2010.

Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Sauvagnargues, Anne, *Deleuze del animal al arte*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.