

en la Argentina

del Servicio Cultural de la Embajada de Francia
al apoyo del Ministerio de Asuntos Exteriores y
Ayuda a la Cooperación Victorias Ocasión recibida
Esta obra editada en el marco del Programa de



Deleuze

Amélie Sauvagnargues

Del animal al arte

Presentación de Georges Bataille, Leiris y la obra
Diferencia y repetición

De Gilles Deleuze en esta edición de Deleuze

Biblioteca de filosofía

Deleuze. *De l'animal à l'art*, Anne Sauvagnargues

© Presses Universitaires de France, 2004

Traducción, Irene Agoff

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7º piso - C1057AAS Buenos Aires

www.amorrortueditores.com

Amorrortu editores España S.L., C/San Andrés, 28 - 28004 Madrid

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN-10: 950-518-367-4

ISBN-13: 978-950-518-367-8

ISBN 2 13 054738 9 París, edición original

Sauvagnargues, Anne

Deleuze: del animal al arte - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2006.

168 p. ; 20x12 cm. - (Biblioteca de filosofía)

Traducción de: Irene Agoff

ISBN 950-518-367-4

1. Filosofía. I. Título
CDD 100

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en mayo de 2006.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

- 9 Abreviaturas
- 11 Introducción
- 15 *El animal anómalo*
- 16 El hábito como contracción y contemplación
- 27 Simondon, la individuación intensiva y la modulación
- 36 Geoffroy Saint-Hilaire, el huevo y el cuerpo sin órganos
- 46 Embriones y sujetos larvarios
- 53 Del animal a lo anómalo
- 59 Menor y mayor
- 73 *Devenir-animal*
- 75 Avispa y orquídea: la captura
- 88 Rizoma y agenciamiento
- 97 El cuerpo sin órganos
- 116 Heceidades
- 132 Del devenir-animal a la etología de los afectos
- 142 Ritornelos
- 161 *Conclusión*

Abreviaturas*

- ACE** *Anti-Œdipe* (con Félix Guattari), 1972. [*El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Barral, 1974.]
- B** *Le bergsonisme*, 1966. [*El bergsonismo*, Madrid: Cátedra, 1966.]
- CC** *Critique et clinique*, 1993. [*Crítica y clínica*, Barcelona: Anagrama, 1984.]
- D** *Dialogues* (con Claire Parnet), 1977. [*Diálogos*, Valencia: Pre-Textos, 1980.]
- DR** *Différence et répétition*, 1968. [*Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002.]
- F** *Foucault*, 1986. [*Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987.]
- FB-LS** *Francis Bacon. Logique de la sensation*, 1981. [*Francis Bacon: Lógica de la sensación*, Madrid: Arena Libros, 2002.]
- ID** *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Lapoujade, 2002. [*La isla desierta y otros textos*, Valencia: Pre-Textos, 2005.]
- IM** *Cinéma 1. L'image-mouvement*, 1983. [*La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Barcelona: Paidós, 1984.]
- IT** *Cinéma 2. L'image-temps*, 1985. [*La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Barcelona: Paidós, 1986.]

* Las siglas y la paginación con que se identifican los textos a lo largo de la obra corresponden a las ediciones francesas. (*N. de la T.*)

- K *Kafka. Pour une littérature mineure* (con Félix Guattari), 1975. [*Kafka. Por una literatura menor*, México: Ediciones Era, 1978.]
- LS *Logique du sens*, 1969. [*Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 1989.]
- MP *Mille plateaux* (con Félix Guattari), 1980. [*Mil mesetas*, Valencia: Pre-Textos, 1988.]
- NPh *Nietzsche et la philosophie*, 1962. [*Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2ª ed., 1986.]
- P *Pourparlers 1972-1990*, 1990. [*Conversaciones*, Valencia: Pre-Textos, 1999.]
- Pli *Le pli. Leibniz et le baroque*, 1988. [*El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona: Paidós, 1989.]
- PS *Proust et les signes*, 1964-1976. [*Proust y los signos*, Barcelona: Anagrama, 1972.]
- QPh? *Qu'est-ce que la philosophie?* (con Félix Guattari), 1991. [*¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1991.]
- RF *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Lapoujade, 2003.
- S *Superpositions* (junto a Carmelo Bene, Richard III), 1979.
- SPE *Spinoza et le problème de l'expression*, 1968. [*Spinoza y el problema de la expresión*, Madrid: Muchnik, 1996.]
- SPP *Spinoza. Philosophie pratique*, 1981. [*Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2001.]

Introducción

Para Deleuze, quien rechaza las esencias y hace de la variación, la diferencia y el devenir las cuestiones decisivas de la filosofía, el animal es una apuesta estratégica. En la filosofía, este desempeña tradicionalmente una función de corte que polariza las divisiones entre forma y materia, espíritu y cuerpo, y ello en los dos ámbitos conexos de separación entre humanidad y animalidad, pero también entre vida y materia. El animal sirve así de cerrojo teórico que asegurará la distinción jerárquica de los reinos humano, animal, vegetal y mineral. Desde una perspectiva que es propia de Spinoza, Bergson y Nietzsche, Deleuze, negándose a considerar al hombre como un imperio dentro de un imperio, sustituye la antropología por una etología que mucho debe a las ciencias de la vida. Aunque rehúse fijar al hombre en torno de una esencia y descalifique a la antropología, Deleuze no disuelve lo político en lo biológico. Cuando los efectos de la subjetividad dejan de ser atribuidos a una esencia del hombre o a un sujeto sustancial, la separación entre naturaleza y cultura se vuelve indiferente, sin que la cuestión política del poder pierda por ello actualidad. Hay en Deleuze un vitalismo de la cultura que, en vez de conducirlo a devaluar las apuestas

de poder de las instituciones y creaciones culturales, hace necesario tratarlas caso por caso, enfatizando la pluralidad de sus agenciamientos.

Elaborada primero en torno de la cuestión del sujeto y próxima a una epistemología de las ciencias de la vida inspirada en Canguilhem, la cuestión del animal se afirma muy pronto como zona estratégica en lo que atañe a la elaboración de los conceptos del sistema. Por su posición de frontera antropológica, por las discusiones que promueve en lo referido a su estatuto, el animal permite a Deleuze elaborar una teoría de lo anómalo directamente conectada con Georges Canguilhem y Gilbert Simondon. El propósito es sustituir una norma invariante y trascendente por una normatividad inmanente y fluctuante de lo vital (Canguilhem) que posibilita dejar atrás la clásica oposición entre materia y forma y considerar, en cambio, una modulación intensiva de fuerzas y materiales (Simondon). Ahondar en Geoffroy Saint-Hilaire permite a Deleuze precisar su epistemología de la variación y pensar al animal como variación anómala. El animal desempeña así un papel de matriz epistemológica para los conceptos rectores de la metafísica y exhibe toda su potencia teórica en la filosofía del arte, donde produce una constelación de conceptos particularmente original: devenir-animal, cuerpo sin órganos, captura, ritornelo. En cada caso, un personaje animal sirve de soporte al análisis y de agente de transformación conceptual: los chillidos y silbidos de la rata Josefina en Kafka, las avispas y las orquídeas de Proust, la garrapata de Uexküll o el pez chino, el pinzón de Australia, pasan a ser personajes con-

ceptuales, singularidades notables, interlocutores para la filosofía.

Sin embargo, Deleuze jamás sucumbe a una ecología sentimental que busque elevar al animal a la condición de sujeto de derecho o de objeto para una política de preservación patrimonial. El animal es anómalo, no es el otro del hombre. Se aplica aquí la misma precaución epistemológica que rige las relaciones de lo menor y lo mayor, elaboradas justamente por Deleuze a propósito del devenir-animal en Kafka. Lo menor animal no es valorizado como otro de lo mayor, así como no hay intención de conquistarle el estatuto de mayor en una postura simétrica y opuesta. La propia alternativa resulta no invalidada, puesto que produce en realidad efectos de poder, si bien desplazada y transformada. Las variables mayores y menores no preexisten a su puesta en tensión polar, al devenir que las produce a ambas. Lo que existe es el efecto de poder que actualiza un devenir-menor, gracias al cual se producen, simultáneamente, lo mayor como instancia de dominación y lo menor como resultado de dicha operación de dominación. Deleuze no se interesa en el animal en tanto especie dominada o en tanto viviente menor frente a esa especie dominante mayor que sería el hombre. Se interesa en él como fenómeno anómalo, como 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 cuyas modalidades Deleuze establece, respaldándose en Geoffroy Saint-Hilaire.

De aquí resulta una nueva concepción de la subjetividad como variación de relaciones e intensidad de potencia. **El estatuto del animal es, en Deleuze, plenamente metafísico, en el sentido de que transforma la comprensión de lo humano y permite descartar la idea de una esencia invariante y personal para adoptar, en cambio, una etología de los afectos y una pluralidad de los modos culturales de subjetivación. Corresponde al arte explorar esas zonas de indiscernibilidad en las que lo humano y lo animal intercambian sus propiedades, para poder así captar bien de cerca los devenires que afectan a las culturas.**

El animal anómalo

La cuestión del animal permite definir al hombre, clásicamente, por diferencia específica: se trate de su definición biológica como especie animal o de su esencia política, las más de las veces se aparta al humano de la esfera animal en razón de su espíritu, su alma o su historia. A esta posición dualista, Deleuze le opone siempre un monismo pluralista. Si no cabe separar al hombre de los demás seres vivos por una diferencia de principio, tampoco es indicado aislar al viviente de lo material por un corte que escinda lo animado de lo inanimado. **El concepto de animal sirve así para asegurar dos veces la distinción humana: porque rige la distinción entre naturaleza y cultura, entre corporeidad y espiritualidad, pero también porque separa lo vital de lo material. De este modo, dicho concepto sólo puede cumplir una función operatoria en el seno de una filosofía dualista. Ahora bien, Deleuze afirma las continuidades: entre lo material y lo vital, pensando la individuación como diferenciación de fuerzas, y entre lo natural y lo cultural, exigiendo extender el análisis de la subjetividad a modos vitales no humanos. La meditación sobre el animal transforma radicalmente la concepción del organismo: el órgano es decisivo, por cierto, para la diferenciación**

y la individuación del viviente, pero la vida no se reduce a estas formas organizadas. Es asunto de fuerzas y cruza transversalmente los reinos de lo material, lo orgánico y lo psíquico. En Deleuze, no sólo la vida es inorgánica: se trata de abrir el análisis de la subjetividad a los modos vitales no humanos.

El hábito como contracción y contemplación

Cuando Deleuze exige dar cuenta del modo en que se constituye la subjetividad, sigue el programa inaugurado por *Empirismo y subjetividad*, que implica una crítica del sujeto sustancial, una disolución del yo en nombre de aquel principio del empirismo lógico según el cual las relaciones son exteriores a sus términos (*ID*, pág. 227). No hay más que relaciones de subjetivación, de individuación, sin que les preexistan sujetos formados, individuos personales, órganos constituidos. La filosofía del sujeto propuesta por Deleuze cesa de fundarse en una distinción previa entre el hombre y el animal; a cambio, el autor se esfuerza en alcanzar los movimientos reales de individuación y subjetivación conforme el programa de una lógica general: en vez de partir de entidades constituidas, de individuos formados como unidades preexistentes, se trata para él de interesarse por los movimientos de constitución real de los que ellos emergen. Semejante crítica de la unidad sustancial vale tanto para el yo y el sujeto humanos como para la especie animal o el órgano cor-

poral. Bajo las divisiones de lo humano y lo animal, de lo cultural y lo natural, Deleuze descubre una misma equivocación epistemológica.

En *Diferencia y repetición*, procede kantianamente a un análisis *trascendental* del pensamiento y de la subjetividad, que lo retrotrae a las condiciones de su constitución. Pero, siguiendo a Bergson, Deleuze critica la noción de posible por no ser nunca otra cosa que una posición retroactiva de la inteligencia, que superpone a lo real una posibilidad no realizada, es decir, mental y ficticia, como si lo lógico subsistiera al margen de la realidad. Junto con Bergson, Deleuze sustituye lo posible por lo virtual: ni mental ni irreal, lo virtual designa la parte no actual de la realidad. Lo posible ignora las condiciones de su génesis: lo que postula como primero en la representación es solamente lo real, *menos* su realidad. Ello hace que lo posible sea incapaz de explicar lo que la realidad aporta al pensamiento, toda vez que la realidad no es más que «la misma cosa, fuera de la representación» (*ID*, pág. 41; *B*, pág. 100; *DR*, pág. 272). Las modalidades de lo posible y de lo real se presuponen mutuamente: lo posible es la cosa solamente pensada, *menos* su modo de existencia real, y lo real es la cosa misma, captada esta vez al margen del pensamiento —circularidad esta que pone al concepto de virtual fuera de juego—. Lo real deja de serle planteado a la semejanza del pensamiento y aporta, en cambio, su diferenciación imprevisible y actual: Deleuze entiende sustituir así el idealismo de lo posible por el empirismo de la actualización *hic et nunc*. A lo posible, que determinaría condiciones trascen-

dentales del pensamiento ajenas a cualquier actualización real, Deleuze le sustituye lo virtual, condición real, aunque no actual, perfectamente diferenciada pero no actualizada. «La mejor fórmula para definir los estados de virtualidad sería la de Proust: “reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos”». ¹ Se trata de retomar, pues, el programa kantiano y de sustituir a un condicionamiento solamente posible, más amplio que lo condicionado, una condición estrictamente virtual, no actual, pero real, que explica el pensamiento en el plano teórico (*quid juris*) pero también en el plano real de su producción genética en términos de síntesis. La manera en que el viviente se subjetiva gracias al tiempo cumple esta condición. Deleuze transforma las tres síntesis constituyentes del análisis kantiano y, como Heidegger, las temporaliza, partiendo de la síntesis de la imaginación y llegando a proponer la subjetividad como resultado de una triple síntesis temporal, síntesis de la cual únicamente nos interesa aquí la primera. Sólo que, al trasladar la discusión al plano de lo vital, Deleuze renueva de modo radical sus bases.

El carácter más elemental de la síntesis es su pasividad, que garantiza su finitud constituyente. La pasividad es la garantía de que estamos frente a un devenir sintético del que el individuo material, biológico o cultural saldrá como producto, como resto. La relación es primera respecto de

¹ Proust, *À la recherche du temps perdu*, P. Clarac y A. Ferré, 3 vols., París: Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1954, t. 3, pág. 873 (B, pág. 99; DR, pág. 269; LS, pág. 89; ID, pág. 250; QPh?, pág. 148).

sus términos y exterior a ellos, principio de lógica empirista que Deleuze siempre afirma. La síntesis constituyente no es, por lo tanto, un acto de espontaneidad consciente. Corresponde a un *ethos*, a un *habitus* que incluye, de manera provocativa, no sólo a los animales y vegetales, sino a las cualidades mismas.

Se trata de una síntesis «sensible y perceptiva» (DR, pág. 99), que actúa en el orden de las fuerzas y que es preciso considerar no como un acto, sino como una «contracción» pasiva, una contemplación. El sujeto es producido como resultado de esta síntesis, que actualiza materias heterogéneas (ligazón de los elementos) aprehendidas según el eje del tiempo. La repetición diferencial (o duración) de esta captura compone la subjetividad, síntesis temporal que actualiza un haz de acciones-reacciones, de cualidades, de signos dentro de un pequeño sistema orgánico que dura (ligazón). La producción intensiva de una sensación, de un grado de conciencia, depende de la duración de esta ligazón (CC, pág. 43). La primera síntesis es, de este modo, una «síntesis del tiempo» (DR, pág. 97), una estética trascendental, una etología de la fuerza elemental, del viviente como diagrama sensitivo de fuerzas. Así pues, «el tiempo es subjetivo, pero se trata de la subjetividad de un sujeto pasivo» (DR, pág. 97). Esta síntesis temporal, constituyente y pasiva, condición trascendental del sujeto, es el *hábito*.

He aquí un resultado propio de Hume. El hábito, síntesis de repetición, no se produce para un sujeto ya constituido (hábito segundo), sino que *contrae* fuerzas, las sintetiza en el sentido quími-

co y asegura la duración relativa de un haz ligado, o captura de fuerzas, según el pasado inmediato de la retención y el futuro inmediato de la anticipación, que se superponen en el presente vivo de la conservación. La cualidad sentida «se confunde con la contracción de excitaciones elementales» (DR, pág. 99). En su nivel más elemental, la subjetividad fluctúa, vibra y late como una repetición elemental, como pasividad vital, una protosubjetividad que no presupone en absoluto un organismo, una conciencia o un yo, sino que los constituye, al contrario, por ligazón externa. Deleuze pretende asegurar así a la subjetividad su orden de constitución vital, abriendo las síntesis noéticas sobre síntesis perceptivas que descansan en síntesis orgánicas y, finalmente, materiales.

«Pero, en el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos remite a una sensibilidad primaria que *somos*. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de presentarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, retenciones y esperas» (DR, pág. 99).

El hábito, síntesis pasiva, «constituye nuestro hábito de vivir», «nuestra espera de que “esto” continúe», «la perpetuación de nuestro caso» (DR, pág. 101). Las «ocurrencias», las «pruebas o los casos» se contraen en una «imaginación contempladora», sensaciones creativas y pasivas que forman un hábito (QPh?, pág. 201). Al contem-

plar, dice Deleuze, contraemos hábitos, y hay que entender esta contemplación como un modo de ligazón pasivo y extrínseco que pone en conexión distintos heterogéneos: el centro es fluctuante, está dado solamente como pretensión y captura, y sólo durante el tiempo que dura su pretensión (DR, pág. 99). Deleuze propone así una lectura original del empirismo de Hume y de Samuel Butler, asociándolos a la contemplación de Plotino y al vitalismo de Leibniz. La contracción no es una acción sino una pasión, «una contemplación que conserva lo precedente en lo siguiente» (QPh?, pág. 199): la sensación se forma por contracción de materias heterogéneas. Plotino podía definir a hombres y animales, plantas, tierra y rocas como contemplaciones; es preciso retomar este resultado «inclinándolo hacia la materia»: «No son las Ideas lo que contemplamos por concepto, sino los elementos de la materia, por sensación» (QPh?, pág. 200). El empirismo de Samuel Butler hace suyas de este modo «las palabras sublimes de la tercera *Enéada*» de Plotino: «Todo es contemplación».

«Hay una contracción de la tierra y la humedad que llaman trigo, y esta contracción es una contemplación, y la autosatisfacción de esta contemplación» (DR, pág. 102).²

Contraer un hábito es volverse sujeto, y el trigo no es menos sujeto que el hombre, en la me-

² Samuel Butler, *La vie et l'habitude*, traducción francesa de Valéry Larbaud, París: Gallimard, «NRF», 1922, págs. 86-7.

dida en que toda «preñión», toda captura de fuerza, es un acto de constitución, un acto de individuación intensa. El hábito es un nudo, un pliegue de individuación que contrae, es decir, que opera esa síntesis «disyuntiva», síntesis de las diferencias, pasiva además porque contrae lo heterogéneo y porque no preexiste a esa ligazón. Así pues, la subjetividad es esencialmente asunto de encuentro, y se individúa, toma forma allí donde los elementos se han contraído. No sólo «el presente vivo y, con él, toda la vida orgánica y psíquica descansan sobre el hábito» (DR, pág. 107), sino que el hábito deviene una instancia subjetiva sin la cual «la menor causalidad» resultaría «ininteligible»: «No todo organismo está cerebrado y no toda vida es orgánica, sino que hay por doquier fuerzas que constituyen microcerebros, o una vida inorgánica de las cosas» (QPh?, pág. 200).

Hay aquí una teoría original de la individuación y de la subjetividad. La individuación indica en qué condiciones cierta suma de compuestos materiales adquiere la consistencia de un sujeto; la subjetividad indica en qué condiciones cierta individuación se experimenta a sí misma, no reflejándose en el orden de la conciencia (hipótesis idealista y antropocéntrica), sino constituyéndose como una fuerza que se afecta a sí misma, fórmula esta que es, según Deleuze, la más profunda del vitalismo (QPh?, pág. 201). Una fuerza es siempre plural, relación y composición de fuerzas, y su pasividad viene de su composición (NPh, pág. 7; F, pág. 131).

Entender la subjetividad como un asunto de fuerzas, según lo quería Nietzsche, implica refor-

mular considerablemente su estatuto. Ni unitaria, ni identitaria, ni personal, ella no es patrimonio exclusivo de los sistemas psíquicos humanos ni de las almas animales, sino que debe ser distribuida por todo el tejido viviente: Deleuze se apoya en Bergson y en Ruyer, quienes mostraron que la conciencia no es un acontecimiento mental reservado al organismo humano, sino un acto vital. Deleuze agrega que la subjetividad no es un acto, sino una pasión, la pasividad de una repetición. Hay que atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contemplativa cuyo papel es contraer un hábito (DR, pág. 101). «Hasta cuando somos una rata, sólo por contemplación “contraemos” un hábito» (QPh?, pág. 201). Desde este punto de vista, no hay ninguna prioridad del sujeto humano, ni aun del sujeto orgánico, pues el espíritu del hombre está compuesto de una infinidad de almas (Leibniz), como el cuerpo animal lo está de una infinidad de individuos (Leibniz y Spinoza). El animal no es ya una frontera significativa, toda vez que bajo la unidad de su organización es preciso concebir, como en la *Monadología* de Leibniz, en cada parte una multiplicidad de yoes y de almas.

«Y hasta en la rata del laberinto y en cada músculo de la rata es preciso poner estas almas contemplativas» (DR, pág. 103).

Deleuze parece vacilar entre dos posiciones: disolver el alma, el sujeto, o poner sujeto, alma, allí donde no se los espera: la rata, el «sujeto larvario», el «yo disuelto». No se trata de suprimir la *

noción de sujeto, sino de transformarla radicalmente, como lo veremos con la teoría de la hecceidad. Deleuze no dice que no hay sujeto, yo, órganos, sino que su teorización debe ser profundamente transformada:

«Estamos hechos de todas esas profundidades y distancias, de esas almas intensivas que se desarrollan [*développement*] y se re-envuelven [*ré-enveloppement*]. Llamamos factores individuantes al conjunto de estas intensidades envolventes y envueltas, de estas diferencias individuantes e individuales, que no cesan de penetrar unas en otras a través de los campos de individuación. La individualidad no es el carácter del Yo, sino que, por el contrario, forma y alimenta el sistema del Yo disuelto» (DR, pág. 327).

De esto surge que el yo no es personal ni sustancial, y tampoco posee los caracteres de la subsistencia, de la unidad o de la identidad consigo mismo. No es algo dado, por lo tanto, ni tampoco la unidad de un resultado, sino «una diferencia sonsacada», una modificación, y no un ser. Es una síntesis pasiva que sonsaca su unidad devenida contemplando y contrayendo fuerzas (DR, págs. 101-7). Es relación en devenir y no entidad devenida, e incluso debe decirse que no está dado sino sustraído a la unidad. Su contracción móvil, fluctuante, apersonal, inorgánica, se produce, «tiene lugar», «se instala», «es el caso», cuando a la repetición se le sonsaca una diferencia. De modo que uno no es un yo, sino que hay yo en cuanto se opera una contracción, por «furtiva» o difusa que sea. El yo es un tener, que tiene lugar, un «tener lugar» que dura mientras haga acontecimiento,

pero siempre local y difuso, ni soberano ni inmutable.

«Hay yo apenas se establece en algún lado una contemplación furtiva, apenas funciona en algún lado una máquina de contraer, capaz de sonsacarle una diferencia a la repetición» (DR, pág. 107).

Deleuze repite, pues, para la identidad y la sustancialidad del yo la operación que Bergson mantenía a propósito del movimiento, al mostrar que sólo lo moviente es (por decirlo así) *sustancial*:

«El yo no tiene modificaciones, él mismo es una modificación, término que designa precisamente la diferencia sonsacada. Finalmente, se es sólo lo que se *tiene*, sólo gracias a un tener se forma el ser, o sólo gracias a un tener el yo pasivo *es*. Toda contracción es una presunción, una pretensión, es decir, emite una espera o un derecho sobre lo que ella contrae, y se deshace en cuanto su objeto se le escapa» (DR, pág. 107).

«Hay que recordar constantemente, pues, el carácter múltiple, móvil y comunicante de la individualidad: su carácter implicado» (DR, pág. 327).

Así pues, el individuo no es «de ninguna manera lo indivisible», sino «lo que no cesa de dividirse cambiando de naturaleza» (DR, pág. 331), no es una unidad, sino una multiplicidad que varía por intensidad. Se trata de pensar, con Bergson, una multiplicidad tal que se divide cambiando de naturaleza, una multiplicidad que Deleuze llama «dividual» (MP, pág. 421; IM, pág. 26), indicando con este término un conjunto «ni divisible ni indivisible», pero «que no se divide en partes sin cambiar de naturaleza». Este concepto de multiplici-

dad es decisivo para el sistema de Deleuze, porque modifica los de individuo y sujeto. Lo mismo que para el concepto de virtual, Deleuze toma de Bergson la distinción entre dos multiplicidades. La multiplicidad cuantitativa hace varios del uno, sigue siendo una multiplicidad de exterioridad, de yuxtaposición *partes extra partes*, de diferencia de grado (en Bergson, el espacio). La multiplicidad verdadera o sustantiva es cualitativa y no está compuesta de partes (en Bergson, la duración). Se transforma por cuanto está en devenir, pero su variación no es reductible a una composición de partes e implica, en rigor, un cambio de naturaleza (B, cap. II): «Hay otro sin que haya varios» (B, pág. 36).

«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» (MP, pág. 305).

La multiplicidad cualitativa sustituye así a «la oposición abstracta de lo múltiple y lo uno» (un múltiple compuesto por adición de unidades) una multiplicidad «sustantiva» o real (MP, pág. 46). La multiplicidad iterativa *partes extra partes*, «extensiva, divisible», conserva el carácter de lo unificable, de lo totalizable, de lo organizable, mientras que la multiplicidad real no está hecha de unidades ni de cantidades extensivas que se «dividirían las unas en las otras», sino de «indivisibles», o de «relativamente indivisibles», que no se dividen sin transformarse y «cambiar de natu-

raleza» (MP, págs. 43, 46). La multiplicidad real o sustantiva es, por lo tanto, plural, en devenir, e implica una diferenciación intensiva que conviene ahora explicar.

Simondon, la individuación intensiva y la modulación

El análisis precedente debe mucho a Georges Simondon, quien desarrolla una filosofía de la individuación intensiva y diferencial.³ En su obra maestra, celebrada por Deleuze, Simondon renueva el problema de la individuación: ¿cuándo se puede decir que se produce un individuo, un animal, un cristal, una membrana? La discusión alcanza al plano general de las relaciones entre materia y forma. Se trata de averiguar si el principio de individuación adoptado es capaz de explicar la génesis del individuo, y si este proceso de individuación, que asocia el principio de individuación y el individuo devenido, puede ser llamado uno. La cuestión de la génesis de un individuo o del devenir uno tropieza con el problema clásico de la relación entre materia y forma, «esquema hilemórfico» incapaz, según Simondon, de concebir el devenir de una individuación porque pretende explicar al individuo por un principio de individuación preformado, exterior y trascendente

³ Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique, L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, París: PUF, «Épiméthée», 1964; reed. aumentada, Grenoble: J. Millon, «Krisis», 1995.

a la operación de individuación. Este principio funciona como una *forma* (*morphé*) que se impone desde fuera, como un molde a una materia (*hylé*) pasiva. Simondon dirige dos críticas al hilemorfismo: presuponer un principio de individuación abstracto, anterior y exterior al individuo al que pretende informar, y concebir al individuo como uno, indivisible, idéntico y unitario, sin observar que de este modo ya no se puede pensar su devenir. En resumen, el hilemorfismo como pensamiento del ser devenido es incapaz de pensar un proceso de individuación: Simondon sustituye el ser estable por el concepto de *metaestabilidad*, diferencia de potencial que induce un cambio de fase. Y objeta la unidad aduciendo que la individuación implica una relación constituyente, y por lo tanto plural, con un medio de individuación que actúa como medio *metaestable*; Simondon sustituye la identidad por la relación primera y plural, única capaz de dar cuenta del devenir. Revoca así el modelo hilemórfico del *molde*, que concibe la toma de forma como impronta abstracta de una forma impuesta a una materia pasiva desde fuera. Reemplaza el molde por una *modulación* que piensa la toma de forma como interacción de fuerzas y materiales. Al reformar las relaciones de la materia y la forma mediante esta teoría de la modulación, Simondon se propone sustituir la metafísica del ser estable por una metafísica del devenir ajustada a las ciencias de su época.

Mientras que las metafísicas del ser estable piensan el individuo según un principio exterior, trascendente y que precede a la operación de indi-

viduación, Simondon demuestra que la relación es primera, y que el individuo es siempre el resultado de un proceso de individuación en el que se pone en juego un campo preindividual, un campo intensivo de individuación. Así pues, existe una «condición previa de la individuación», que es la existencia de esa «diferencia fundamental», ese «estado de disimetría» que define a un sistema metaestable. Simondon lo llama «disparidad»* [*disparation*], término extraído del vocabulario de la psicofisiología de la percepción, donde señala la producción del efecto de profundidad en la visión binocular (*ID*, pág. 121). Cada retina es cubierta por una imagen bidimensional, pero la diferencia de paralaje impide que las dos imágenes coincidan: su asimetría produce, por «disparidad» [*disparation*], la creación de una dimensión nueva. Hace surgir así la visión tridimensional como resolución creadora de la «disparidad» entre las dos retinas, pero esto no reduce la diferencia, que se logra resolver inventando, creando como solución una dimensión nueva: la tridimensionalidad. El volumen visual no se produce por reducción, sino por «disparidad» [*disparation*] de la diferencia inicial.⁴

La estructuración objetiva, pero *metaestable*, de un campo, que Simondon denomina lo «problema», contiene una diferencia, un elemento in-

* Siempre que el término «disparidad» corresponda al vocablo *disparation*, introducido por G. Simondon, se consignará este último entre corchetes. Cuando el mismo término no lleve esa aclaración, se tratará del francés *disparité*. (*N. de la T.*)

⁴ Simondon, *op. cit.*, pág. 206; Deleuze, *DR*, págs. 72-3.

conexo, un desequilibrio potencial que no es cuestión de eliminar, sino de resolver por disparidad [*disparation*] de un modo creador, produciendo una dimensión nueva que no preexistía al problema; en este caso, la visión en volumen. Deleuze se apodera de esta teoría de la individuación, por diferenciación intensiva: incluye una teoría del signo y de la señal como diferencia de potencial, como diferencia intensiva, y una filosofía de la naturaleza que hace de la diferencia el principio trascendental de la diferenciación.

Deleuze plantea que la individuación debe ser pensada en su campo preindividual de constitución, plano material de cantidades intensivas (*LS*, págs. 124-6). La individuación surge por ligazón allí donde una diferencia problemática se resuelve actualizándose: se trata de una captura de fuerza. El individuo se produce por modulación allí donde un campo preindividual de individuación (cara intensiva) resuelve su diferencia de intensidad inicial por disparidad [*disparation*]. La individuación, la producción de un fenómeno cualquiera, es tributaria de una descripción física de intensidades que fulguran en un campo animado por una diferencia de potencial.

* «Creo incluso que la subjetivación tiene poco que ver con un sujeto. Se trata más bien de un campo eléctrico o magnético donde una individuación opera por intensidades (tanto bajas como altas) de campos individuados, y no de personas o identidades» (*P*, pág. 127).

Hay que explicar, entonces, la intensidad que cualifica la diferencia y el campo de individuación: la intensidad es *cuantitativa* y por consi-

guiente varía por grados, pero a la vez es siempre diferencial y continua, o sea, es *diferencia* de intensidad. Jamás está dada en forma discreta como una cualidad *una*, sino siempre como variación cuantitativa continua. De ahí que la intensidad convenga a una metafísica de la fuerza (como variación de potencia) y de la oscilación entre actual y virtual. La «diferencia de intensidad» «expresa relaciones diferenciales como una materia virtual a actualizar». Esta materia virtual recoge el campo intenso de individuación, lo *problemático* de Simondon, con sus puntos de singularidad virtuales que se actualizan y diferencian. De modo que «es la individuación la que rige la actualización». De aquí resulta que la intensidad es primera (*DR*, pág. 323).

Deleuze se sirve de la disparidad [*disparation*] simondiana para forjar el *dispar* [*dispars*] de *Diferencia y repetición*, «disparidad constituyente» o «diferencia en sí» que «pone en relación las series heterogéneas o inconexas ellas mismas» y hace surgir la sensibilidad, el pensamiento, como «resolución de una diferencia de potencial» (*DR*, págs. 92, 157), como diferencia intensiva. Esta teoría del *dispar* envuelve una filosofía de la intensidad, de la magnitud intensiva y de la variación continua, que prepara la síntesis heterogénea (*MP*, pág. 408). La diferencia está dada siempre como diferencia de diferencia, hasta el punto de que, cuando se diferencia individuándose, pierde en cierto modo su diferencia inicial o la iguala. Las diferenciaciones biológicas y psíquicas descansan, de ese modo, sobre un campo intenso preindividual.

conexo, un desequilibrio potencial que no es cuestión de eliminar, sino de resolver por disparidad [*disparation*] de un modo creador, produciendo una dimensión nueva que no preexistía al problema; en este caso, la visión en volumen. Deleuze se apodera de esta teoría de la individuación, por diferenciación intensiva: incluye una teoría del signo y de la señal como diferencia de potencial, como diferencia intensiva, y una filosofía de la naturaleza que hace de la diferencia el principio trascendental de la diferenciación.

Deleuze plantea que la individuación debe ser pensada en su campo preindividual de constitución, plano material de cantidades intensivas (*LS*, págs. 124-6). **La individuación surge por ligazón allí donde una diferencia problemática se resuelve actualizándose: se trata de una captura de fuerza. El individuo se produce por modulación allí donde un campo preindividual de individuación (cara intensiva) resuelve su diferencia de intensidad inicial por disparidad [*disparation*]. La individuación, la producción de un fenómeno cualquiera, es tributaria de una descripción física de intensidades que fulguran en un campo animado por una diferencia de potencial.**

* «Creo incluso que la subjetivación tiene poco que ver con un sujeto. Se trata más bien de un campo eléctrico o magnético donde una individuación opera por intensidades (tanto bajas como altas) de campos individuados, y no de personas o identidades» (*P*, pág. 127).

Hay que explicar, entonces, la intensidad que cualifica la diferencia y el campo de individuación: la intensidad es *cuantitativa* y por consi-

guiente varía por grados, pero a la vez es siempre diferencial y continua, o sea, es *diferencia* de intensidad. Jamás está dada en forma discreta como una cualidad *una*, sino siempre como variación cuantitativa continua. De ahí que la intensidad convenga a una metafísica de la fuerza (como variación de potencia) y de la oscilación entre actual y virtual. La «diferencia de intensidad» «expresa relaciones diferenciales como una materia virtual a actualizar». Esta materia virtual recoge el campo intenso de individuación, lo *problemático* de Simondon, con sus puntos de singularidad virtuales que se actualizan y diferencian. De modo que «es la individuación la que rige la actualización». De aquí resulta que la intensidad es primera (*DR*, pág. 323).

Deleuze se sirve de la disparidad [*disparation*] simondiana para forjar el *dispar* [*dispars*] de *Diferencia y repetición*, «disparidad constituyente» o «diferencia en sí» que «pone en relación las series heterogéneas o inconexas ellas mismas» y hace surgir la sensibilidad, el pensamiento, como «resolución de una diferencia de potencial» (*DR*, págs. 92, 157), como diferencia intensiva. Esta teoría del *dispar* envuelve una filosofía de la intensidad, de la magnitud intensiva y de la variación continua, que prepara la síntesis heterogénea (*MP*, pág. 408). **La diferencia está dada siempre como diferencia de diferencia, hasta el punto de que, cuando se diferencia individuándose, pierde en cierto modo su diferencia inicial o la iguala. Las diferenciaciones biológicas y psíquicas descansan, de ese modo, sobre un campo intenso preindividual.**

«La individuación precede en derecho a la diferenciación (...) toda diferenciación supone un campo intenso de individuación previo» (DR, pág. 318).

Si la individuación no presupone ninguna diferenciación, sino que «la provoca», ello se debe a que la diferenciación es el resultado de ese movimiento de individuación que resuelve la disparidad [*disparation*], o el *dispar* según Deleuze. La diferencia de potencial se resuelve mediante una diferenciación que es una verdadera creación y que no preexistía a la puesta en tensión del sistema. No se puede separar al individuo de su medio, y ambos resultan de esa operación de individuación que los produce juntos.

Aparte de esta concepción intensiva de la individuación, la disparidad [*disparation*] aporta una estupenda alternativa a la dialéctica hegeliana. Hay devenir, pero no se produce por devenir-uno, fusión de las diferencias, que resuelve la diferencia por contradicción o negación. La disparidad [*disparation*] simondiana reemplaza a la oposición hegeliana que, según Deleuze, resuelve la diferencia en identidad, mientras que el devenir debe ser entendido como multiplicidad verdadera, es decir, nueva combinación.

«Para que puedan dibujarse oposiciones de fuerzas o limitaciones de formas, primero hace falta un elemento real más profundo que se define y se determina como una multiplicidad informal y potencial. Las oposiciones se tallan groseramente en un medio fino de perspectivas encabalgadas, de distancias, divergencias y disparidades comunicantes, de potenciales y de intensidades heterogéneas; y no se trata de resolver primero tensio-

nes en lo idéntico, sino de distribuir elementos inconexos en una multiplicidad» (DR, pág. 71).

Los sujetos se producen cuando las fuerzas entran en un «sistema» pensado de acuerdo con el modelo electromagnético de resolución de diferencia de potencial. La primera síntesis pasiva del hábito mostraría que la repetición opera siempre entre dos diferencias, se hace diferencia de diferencia, «diferenciante» de la diferencia (DR, pág. 104), que establece una comunicación entre series distintas. «Algo» se produce cuando series acopladas «resuenan», y esta resonancia produce un «movimiento forzado» que hace devenir como sujeto a los «soportes» o «pacientes» de estos dinamismos.

«Una vez que se establece la comunicación entre series heterogéneas, resultan para el sistema toda clase de consecuencias. Algo "pasa" entre los bordes: estallan acontecimientos, fulguran fenómenos del tipo relámpago o rayo. Llenan el sistema dinamismos espaciotemporales que expresan, a la vez, la resonancia de las series acopladas y la amplitud del movimiento forzado que las desborda. El sistema está poblado por sujetos, a la vez sujetos larvarios y yoes pasivos. Son yoes pasivos porque se confunden con la contemplación de los acoplamientos y las resonancias; sujetos larvarios, porque son el soporte o el paciente de los dinamismos» (DR, pág. 155).

La resonancia entre series disyuntas (diferencia inicial) produce el diferenciante (*dispars*); la resonancia induce el movimiento forzado: la individuación como diferencia se produce siempre por resolución problemática de una diferencia de

potencial. La individuación «establece una comunicación interactiva entre órdenes de magnitud o realidad inconexos» (*ID*, pág. 122), instaurando una diferencia entre dos series heterogéneas.

Deleuze reemplaza la relación lógica de causalidad por un proceso físico de señalización, y define la señal como «un sistema dotado de elementos disimétricos, provisto de órdenes de magnitudes inconexas», donde se reconoce «lo problemático» de Simondon, y su puesta en resonancia y comunicación entre series disyuntas. «Llamamos signo a lo que sucede en este sistema, a lo que fulgura en el intervalo como una comunicación establecida entre elementos inconexos» (*DR*, pág. 31). Toda individuación «fulgura», es decir, se produce por disparidad [*disparation*] intensiva en esta modalidad señalética. Todo fenómeno, toda individuación, es por lo tanto señalética y se produce por resolución de disparidad [*disparation*] intensiva. «Las cualidades son signos y fulguran en el desfase de una diferencia» (*ID*, pág. 137).

«El fenómeno es un signo, es decir, lo que fulgura en este sistema gracias a la comunicación de inconexos (. . .) La razón de lo sensible, la condición de lo que aparece, no es el espacio y el tiempo, sino lo Desigual en sí, la *disparidad* [*disparation*] tal como se comprende y determina en la diferencia de intensidad, en la intensidad como diferencia» (*DR*, pág. 287).

Deleuze extrae de la intensidad simondiana una consecuencia bergsoniana al reformularla en términos de virtual y de actual. La diferencia virtual se resuelve actualizándose, y así se explican

los dos momentos de la diferencia que Deleuze expresa, en la época de *Diferencia y repetición*, con la compleja fórmula de la diferenciación:* lo virtual, real pero ideal, está diferenciado en su contenido mismo pero sin actualizarse; se trata de lo «problemático» simondiano. Deleuze lo llama «Idea», la cual no debe ser confundida con una representación mental, ya que el término designa un complejo virtual diferenciado [*différentié*]. Esta diferencia intensa y virtual se actualiza diferenciándose cuando se individúa. Esta individuación surge como una ligazón estabilizadora que resuelve la diferencia de potencia inicial. «Mientras que la diferenciación [*différentiation*] determina el contenido virtual de la Idea como problema, la diferenciación expresa la actualización de lo virtual» (*DR*, pág. 270). **Virtual y actual constituyen así los polos solidarios de un movimiento vital, el de la diferenciación, que supone dos polos en tensión: el de la actualización, orientado a las formas y organizaciones, y que implica una tendencia a reificar, a «estratificar» —como dirá De-**

* Deleuze distingue sus dos conceptos de diferenciación con un cambio de letra. En un caso, el concepto recibe la denominación francesa corriente: *différenciation*; en el otro, es llamado *différentiation*, término que designa en matemáticas la diferenciación en tanto «operación destinada a obtener la diferencial de una función» (definición del diccionario *Petit Robert*). Para Deleuze, «la *t* y la *c* son (. . .) el rasgo distintivo o la relación fonológica de la diferencia en persona» (*Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002, pág. 316). En ambos casos, esta traducción consignará *c*, en cursiva, pero añadiendo el término francés entre corchetes cuando este lleve una «*t*». (*N. de la T.*)

leuze en la década de 1970—, y el polo recíproco por el cual todo devenir implica igualmente fuerzas intensivas que vuelven a introducir lo aleatorio en el sistema.

Deleuze recoge, pues, la individuación intensiva de Simondon valorizando el momento informal, el vector de lo actual a lo virtual, en detrimento del eje orientado hacia la organización, que comporta una estabilización de fuerzas pero también una resolución de la intensidad.

Geoffroy Saint-Hilaire, el huevo y el cuerpo sin órganos

De esta teoría de la individuación intensiva, la cuestión del animal sale transformada. El problema de las ciencias de la vida fue siempre ordenar las diferencias (*DR*, pág. 319), «pensar las relaciones de los animales entre sí» (*MP*, pág. 286). La animalidad atraviesa el problema de la diferenciación orgánica y del estatuto de esta organización, que liga las intensidades. ¿Bajo qué condiciones las diferencias «libres, flotantes, no ligadas» se convierten en diferencias «apreciables, ligadas y fijas» (*DR*, pág. 319), que organizan a las diferencias en individuos y las estabilizan? Deleuze llama «estratos» a estas grandes diferenciaciones que recogen las «fases» simondianas, de los cuales los tres más notables son, a nuestra escala, los estratos materiales, orgánicos y psíquicos. La cuestión se plantea primeramente en el orden orgánico, donde están en juego las grandes diferenciaciones biológicas: órganos, sexos y es-

pecies. ¿Cómo se estabiliza la individualidad psíquica, sexual y orgánica? Pero también, ¿cómo funciona la reproducción vital, que atraviesa el problema epistemológico de lo mismo y lo otro, de la repetición vital y la producción de lo semejante?

La reproducción animal es, en efecto, la sede de la repetición. Pero esta reproducción es igualmente *mimesis*, y vale como principio para la cultura bajo el título de representación o reproducción, como creación de forma y como modelo de la imitación y la semejanza en el arte. La cuestión se plantea primero en el campo epistémico de las ciencias de la vida: se trata de pensar la unidad y la identidad de *un* animal en su relación lógica con la clase superior de la especie (relación de lo particular con lo universal), pero también en su relación vital e histórica con las otras especies. Deleuze explora la epistemología de las ciencias de la vida y privilegia la variación predarwiniana de Geoffroy Saint-Hilaire, más geográfica y tipológica que evolucionista e histórica. Ella permite indagar el estrato orgánico, donde la individuación orgánica es pensada como una cinemática de fuerzas, como un «campo intensivo de individuación», gracias a los trabajos «de la escuela de Child sobre los gradientes y sistemas de resolución en el desarrollo del huevo», y a los trabajos de Dalcq⁵ (*ID*, pág. 123).

El «genio de Geoffroy» consiste en haber sabido pensar los organismos e individuos consti-

⁵ Albert Dalcq, *L'œuf et son dynamisme organisateur*, París: Albin Michel, 1941.

tuidos como «velocidades y razones variadas determinadas por el medio según aceleraciones o detenciones» (MP, pág. 60; DR, pág. 239), y que deben ser buscadas en forma de variación de fuerzas intensivas. «La distinción biológica entre un órgano y un organismo (. . .) depende de la situación de las intensidades correspondientes» (DR, pág. 331). En lo que compete a las ciencias de la vida, encontramos aquí el punto de partida teórico del concepto de «cuerpo sin órganos», que Deleuze toma de Artaud y que menciona por primera vez en 1969, en *Lógica del sentido*.

Geoffroy Saint-Hilaire plantea que existe un plano de composición virtual por debajo de los órganos, y explica la diferencia genérica entre los animales, pero también entre el animal y el hombre, por una diferencia intensiva de combinación de los mismos materiales constituyentes. De ahí la atención que le presta Deleuze, quien en numerosos puntos de su obra alude a la «Querrela de los análogos» que opone a Geoffroy y Cuvier en 1830.⁶ Mientras que Cuvier fracciona el género animal en cuatro clases, Geoffroy plantea el continuo de una variación única, plano unitario de animalidad del que todos los seres vivos son, en su variedad, modos. Para Cuvier, el reino animal se escinde en cuatro planos de estructura distintos: «Los animales vertebrados, los animales moluscos, los animales articulados, los animales ra-

⁶ Geoffroy Saint-Hilaire - Cuvier, *La querelle des analogues*, presentación por Patrick Tort, Plan de la Tour (Var): Éditions d'aujourd'hui, «Les Introuvables», 1983, págs. 107 y 119.

diados»;⁷ o sea, para utilizar una terminología más actual, los vertebrados (o animales superiores, caracterizados por la bilateralidad y la simetría) y las tres clases de invertebrados, es decir, los moluscos (sobre todo, los cefalópodos, importantes en la querrela de los análogos por tener «la cabeza abajo» y caracterizarse por la inversión —criterio topológico— del eje longitudinal), los anillados (anélidos, crustáceos, arácnidos, insectos de segmentación horizontal múltiple, cuyos elementos son autónomos) y los radiados o zoófitos, que pierden todo eje de simetría (equinodermos, gusanos, pólipos, infusorios). Cuvier se atiene a estos cuatro reinos organizados en torno de diferencias irreductibles. Geoffroy reclama una explicación para la constitución de estas diferencias, va más allá de la diferencia abstracta, discontinua, postulada por Cuvier, y produce, según Deleuze, una verdadera «diferenciación» individual a partir de un solo plano continuo de variación animal, que él llama «plano de composición orgánica». En esto radican su innovación epistemológica y su poderosa contribución a la teoría del devenir-animal y al cuerpo sin órganos en Deleuze: Geoffroy teoriza el *pasaje* de una forma animal a otra, y modifica así el concepto de forma, que pasa de una determinación fija y *mayor* (el *tipo* en Cuvier) a la *variación continua* (y *menor*) de un plano continuo de composición.

La controversia con Cuvier esclarece la estratificación orgánica. Cuvier adopta una postura

⁷ Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Leçons sur l'histoire naturelle des mammifères*, vol. 1, París: Pichon et Didier, 1828, pág. 16.

aristotélica, fijista (no se pasa de una clase a otra) y clasificatoria. Geoffroy defiende una epistemología de la variación y disuelve la diferencia fijada anatómicamente en provecho de una diferenciación morfo-genética continua. Adopta una posición monista (no hay más que un solo atributo animal, del que todos los animales son modos) y transformista: la génesis o el desarrollo de los organismos no son sino diferenciaciones modales que responden a aceleraciones y detenciones, estiramientos y plegamientos de los mismos materiales constituyentes; por lo tanto, la diferencia entre especie y monstruo se torna poco pertinente. Es tan interesante pensar la unidad animal del monstruo como la del representante normal de la especie: Geoffroy abre el camino a una concepción *anómala* del animal.

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 acuerdo con su crítica de las categorías (*DR*, pág. 364), Deleuze interpreta las «grandes unidades funcionales» de Cuvier como una posición aristotélica que postula diferencias específicas sin género común, y piensa su común pertenencia a la

vida mediante una analogía simplemente nominal; Geoffroy, en cambio, actualiza la posición espinozista de una univocidad de la vida, que se dice en la misma forma de todos los vivientes. Geoffroy pasa del plano de organización (Cuvier) a un único plano de composición que responde al principio de univocidad: una sola sustancia, una sola materia, se dice de todos los animales, que sólo varían en función de las conexiones diversas que afectan a sus partes. Así pues, la oposición entre Cuvier y Geoffroy concierne al estatuto de la diferencia, reducida, según Deleuze, a un «juicio de analogía» para Cuvier, cuyas clases irreductibles son animales sólo analógicamente, en tanto que Geoffroy postula toda diferencia animal como unívocamente «variable en un concepto universal» (*DR*, págs. 319, 278).

Cierto es que Geoffroy conserva —torpemente, según Deleuze— el vocabulario de la analogía, puesto que llama a su teoría «doctrina de los análogos»; pero en él la forma es intensiva y material, y lo que él llama analogía es el proceso material, topológico, de variación de las formas. Geoffroy se niega a pensar en órganos y funciones *constituidos*, nivel «superior» y abstracto, simple postulación, y se limita, dice, a un proceder experimental que sólo tiene en cuenta «materiales» constituyentes, pasando de la forma abstracta de los órganos y funciones a la formación concreta de los procesos materiales de constitución, y de los movimientos reales de que tales órganos son capaces. Geoffroy puede aducir que él se atiene más rigurosamente al «hecho anatómico», que su proceder es más «experimental» que el de Cuvier,

puesto que «introduce en los estudios de los sistemas animales el único elemento científico apto para explicar todas las conformidades físicas del mismo rango», sin necesidad de apelar a las propiedades supuestas de esos constituyentes.⁸ Geoffroy puede estimar que él «da vuelta las bases de la zoología» cuando toma por único principio las «variaciones» que afectan a los «materiales de los que se componen los órganos», y hace «recaer la analogía únicamente sobre los materiales» exigiendo un «rigor matemático en la determinación de cada tipo» de estos.⁹

El hecho de que la diferenciación sea primera implica una teoría materialista de las diferenciaciones vitales por quantum de fuerza y variaciones intensivas: Deleuze lleva a Geoffroy Saint-Hilaire hacia el lado de Nietzsche. Según Geoffroy, se ha de poder pasar del Cefalópodo al Mamífero por variación continua, por «plegamiento», variación cuantitativa de los mismos materiales. En este sentido, la biología como teoría del viviente es el lugar epistemológico de una lógica de lo múltiple para la cual el criterio de la diferenciación permite escapar tanto a la semejanza (imaginaria) como a la analogía estructural. Lo que Geoffroy llama «analogía material»¹⁰ es deudor, por lo tanto, de una transformación topológica e intensiva. Si la teoría aristotélica establece propiamente una analogía entre el hueso hioides del hombre y el del gato, remitiéndose a la causa fi-

⁸ Geoffroy Saint-Hilaire, *La querelle des analogues*, op. cit., págs. 168 y 173-4.

⁹ *Ibid.*, pág. 169.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 168.

nal, que unifica en abstracto sus diferencias por la igualdad de sus funciones, Geoffroy pasa al examen de la homología estructural en el exclusivo plano morfológico. Lo único que interesa es la constitución empírica de los hioides humano y felino. Puesto que el hioides humano se compone de cinco huesecillos, en tanto que el del gato tiene nueve, se debe identificar los cuatro huesecillos faltantes en el organismo humano (en forma involucionada o transformada) o explicar su desaparición antes de poder concluir en la «analogía» en el sentido de Geoffroy o, al decir de Deleuze, en la variabilidad continua. La analogía, según Geoffroy, no es, por lo tanto, ni semejanza metafórica ni asimilación dudosa o confusión epistemológica: es, como lo dice muy bien Dagognet, una «extraordinaria contracción» que hace triunfar el «monismo lógico» en el seno de la diversidad animal.¹¹ Por otra parte, Geoffroy tiene perfecta conciencia de estar fundando una morfología estructural mientras cambia de arriba abajo la clasificación anterior, y esto, revocando las formas exteriores, despegándose de las funciones de Cuvier, de los aparatos internos, para considerar tan sólo los materiales constituyentes: «La naturaleza emplea constantemente los mismos materiales, y en lo único que se muestra ingeniosa es en variar sus formas».¹²

¹¹ Dagognet, *Le catalogue de la vie*, 1970, págs. 103-5; Perrier, *La philosophie zoologique avant Darwin*, París: Alcan, 1884, págs. 97-8.

¹² Geoffroy Saint-Hilaire, «Pièces osseuses des organes respiratoires», *Philosophie anatomique*, 1818, págs. 18-9.

Como conclusión, podemos resumir el debate en estos términos: para Cuvier, discontinuidad de formas, diferencia abstracta y participación analógica de los vivientes; para Geoffroy, variación continua de un solo plano animal. Así pues, la forma es una variación intensiva en Geoffroy, mientras que Cuvier postula su trascendencia, su carácter externo a las variaciones, una suerte de molde externo. Molde o tipo fijo en Cuvier, modulación intensiva de materiales en Geoffroy, quien pasa por plegado del Cefalópodo al vertebrado.

«Un solo Animal abstracto para todos los agenciamientos que lo efectúan. Un solo y mismo plano de consistencia o composición para el cefalópodo y el vertebrado, puesto que al vertebrado le bastaría plegarse en dos con suficiente rapidez como para soldar los elementos de las mitades de su espalda, acercar la pelvis a la nuca y reunir sus miembros en uno de los extremos del cuerpo, convirtiéndose así en Pulpo o Sepia, cual "saltimbanqui que echa los hombros y la cabeza hacia atrás para caminar sobre su cabeza y sus manos" (MP, pág. 312).¹³

La univocidad del plano de composición animal reduce la diferenciación animal a una variación modal. La «unidad de plano orgánico» de Geoffroy es unívoca, pues, y no unitaria, y sólo se la llama «única» por ser inmanente a todos los vivientes. La expresión «Animal abstracto», que Deleuze determina en la época de *Diferencia y repetición* como una «Idea de animal universal», puede prestarse a confusión y hacer pensar que se están subsumiendo las diferencias animales bajo

¹³ Véase también MP, págs. 60-3.

un concepto universal unitario. Pero no hay nada de esto: tanto la «Idea» de *Diferencia y repetición* como «lo problemático» de Simondon señalan el plano virtual de diferenciación *in re*, el diagrama virtual o la estructura de singularidades que anima a todo agenciamiento concreto. Como hemos visto, no se trata de una Idea en el sentido de un concepto mental que agrupe las diferencias en la unidad de una esencia, sino de un plano de consistencia inmanente, real pero virtual, y que se actualiza (que se individúa) adoptando la forma de tal o cual animal. La Idea implica una univocidad que se distingue absolutamente de la unidad numérica, de la totalidad o de la identidad de lo único. El transformismo de Geoffroy unifica el fijismo de Cuvier, contiene una refutación de su clasificación, e incluso, deberíamos agregar, habida cuenta de su interés por la teratología, una refutación de todas las clasificaciones. Es una contracción lógica de la posición fijista. Más aún, la introducción de una nueva concepción de la forma, que la caracteriza como variación modal y composición de elementos materiales idénticos para todos los animales, transforma a la clasificación en cliché provisorio. Esto determina el «espinosismo» de Geoffroy Saint-Hilaire, en el que Deleuze insiste siempre y que estudiaremos con la teoría de la hecceidad: postular una sustancia inmanente, o plano virtual de composición, obliga a pensar la forma como resultado de composición de relaciones, y no como entidad simple. La inmanencia postula la unidad de una continuidad, de un continuo de variación, y no la identidad de lo mismo. He aquí el principio de un monismo que

«explica el organismo por una fuerza material que no cambia la naturaleza de los cuerpos, sino que les agrega nuevas formas y nuevas relaciones» (*Pli*, pág. 15, n. 25). La diversidad de los vivientes pasa a ser entonces variación. «Si a Spinoza le buscamos sucesores», dice Deleuze, hay que pensar en Geoffroy Saint-Hilaire y su «unidad de composición de la Naturaleza en nombre de un “principio de conexión”» que implica «toda clase de experimentaciones y variaciones». Geoffroy plantea en el nivel zoológico el problema espinosista de la composición de los cuerpos simples, que la biología molecular actual reencuentra en la codificación química de la materia. Así pues, el principio de univocidad es también un principio de variación que 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, sino plural e inmanente. Hay, por lo tanto, «un solo animal abstracto para todos los agenciamientos» (*MP*, pág. 60), y esto incluye, evidentemente, al cuerpo humano.

Embriones y sujetos larvarios

Este plano de composición animal es un medio preindividual, virtual, en vías de diferenciación intensiva. Se explica así el primado metodológico de la embriología, donde se plantea el problema de la constitución del organismo: aquí, huevo y embrión constituyen un medio intenso de mate-

rias no formadas que Deleuze llama plano de consistencia. El embrión es un sujeto larvario, una masa material capaz de soportar grandes modificaciones, un tejido informal susceptible de actualizar gran número de formas. Se evitará entender este tejido como una reserva de posibles: tal como podemos recordar, Deleuze, siguiendo a Bergson, insiste en una crítica metódica de lo posible, proyección retrospectiva de la inteligencia sobre la realidad, que sustrae al hecho consumado una posibilidad no realizada. Deleuze sustituyó la disyunción de lo posible y lo real por la oscilación de lo virtual y lo actual, que son dos modalidades de lo real. En su nivel, y en un grado de actualización más radical, el huevo plantea el problema del plano de composición animal. Constituye una muestra vital del plano virtual de actualización, un laboratorio de experimentación: en realidad, ese embrión es actual. Pero los movimientos, plegamientos y torsiones que padece actualmente indican «dramatizaciones espacio-temporales» (*DR*, pág. 103), revulsiones, diferenciaciones locales, que exhiben la diferenciación en plena labor. Indiferente a los conceptos de individuo y especie, la diferenciación produce la individuación como su resultado: la génesis real no va de un universal abstracto —la especie posible (concepto de la reflexión)— al individuo existente, sino que actualiza un campo problemático virtual, intensivo y real en individuos diferenciados. Deleuze conecta, pues, a Geoffroy Saint-Hilaire con la embriología para de este modo completar a Simondon, a quien reprocha no respaldarse lo suficiente en la embriología para explorar «la idea de una indivi-

duación por intensidad, de un campo intensivo de individuación» (*ID*, pág. 123); se trata de pasar de la individuación intensiva y física determinada por Simondon a una diferenciación cinética de los materiales.

Al relacionar el «Animal abstracto» de Geofroy Saint-Hilaire con la diferenciación en embriología, Deleuze afina su concepción de la individuación y avanza en la de «cuerpo sin órganos». El huevo vital, campo de individuación, implica los dos momentos de la diferencia que Deleuze elaboraba, con Simondon, en el plano de una física de las diferencias intensivas. La diferencia virtual (que Deleuze escribe con *t*) señala las diferenciaciones [*différentiations*] ideales aunque no abstractas, no realizadas todavía pero perfectamente consistentes. La diferencia actual (que Deleuze escribe con *c*) describe el otro momento de la diferencia, el de la diferenciación o individuación, por el cual las diferencias virtuales resuelven su problemática adoptando la forma de un individuo diferenciado (que iguala así el campo diferencial virtual). Un campo problemático de singularidades virtuales, pero reales y diferenciadas (con *t*), se actualiza resolviendo su disparidad inicial: se trata de la individuación, que se organiza, se estabiliza, se estratifica al diferenciarse (con *c*). Puede apreciarse la proximidad de Deleuze con Simondon cuando escribe: «Es por acción del campo de individuación como tales relaciones diferenciales y tales puntos notables (campo preindividual) se actualizan»; pero de esto saca una consecuencia bergsoniana que lo separa de aquel autor. Esta actualización «se organiza (...)

siguiendo líneas diferenciadas» (*DR*, pág. 318), y el interés por el ejemplo metodológico del embrión o el tema del cuerpo sin órganos indican que Deleuze privilegia el momento intenso de la diferenciación [*différentiation*] (virtual), mientras que la actualización (diferenciación) señala la pérdida de intensidad, la igualación de las diferencias. La Idea problemática y virtual constituye ese problema que la individuación resuelve fácticamente, pero al que también iguala y anula. Ella comporta diferencias perfectamente singularizadas en el plano virtual, y se actualiza diferenciándose.

Portador de dinamismos espacio-temporales en vías de organización, el embrión es así el primer modelo del cuerpo sin órganos, de un cuerpo no «moldeado» por la imagen de una organización estática, fijada alrededor del tipo de la especie o del individuo adulto.

«Es sabido que el huevo presenta justamente ese estado del cuerpo “antes” de la representación orgánica: ejes y vectores, gradientes, zonas, movimientos cinemáticos y tendencias dinámicas, con respecto a los cuales las formas son contingentes o accesorias» (*FB-LS*, pág. 47).

El embrión recibe las tres propiedades del «esbozo» (*DR*, pág. 321), materia intensa y pasividad o mayor resistencia a las transformaciones: material informal, él admite las más grandes variaciones de forma. Sirve, pues, para pensar la diferenciación, la individualización orgánica o la estratificación insistiendo sobre su parte virtual en devenir. En el movimiento de diferenciación que

estratifica lo virtual, actualizándolo, el embrión mira de lo actual hacia lo virtual, de la forma hacia lo informe, hacia la fuerza; cumple el programa simondiano: pasar del moldeado de la forma y la materia a la modulación de las fuerzas y los materiales. Si el embrión funciona como un esbozo, los movimientos de «desdiferenciación orgánica» son tan constitutivos como la aparición de formas específicas (DR, págs. 320-1): la forma orgánica no es el telos de su desarrollo. El embrión «experimenta y padece estados, emprende movimientos que no son viables específicamente, que desbordan los límites de la especie, del género, del orden o de la clase» (DR, pág. 321). Estos movimientos, que corresponden en Geoffroy Saint-Hilaire a la variación cinética de los materiales, remiten a los dos momentos de la diferenciación, a las «relaciones diferenciales [différentiels]» que constituyen la virtualidad, pero también a los movimientos de actualización reales y singulares de la diferenciación orgánica en vías de ejecución. Por lo tanto, es el movimiento empírico y actual de individuación el que «provoca» una diferenciación que no le preexistía (DR, pág. 318).

Es por eso que en Deleuze la intensidad es primera. Y por intensidad hay que entender una «región de actividad» que anima a la materia con polos y ejes, y según diferencias de potencial formadoras de «una onda de variación» que atraviesa el protoplasma (DR, pág. 322). El huevo es un modelo epistemológico para pensar el movimiento vital como diferenciación [differentiation] (virtual), individuación, dramatización cinética intensiva, y luego diferenciación actual específica y

orgánica (DR, pág. 323). Deleuze recoge así el proyecto de Nietzsche: «definir el cuerpo en devenir, en intensidad, como poder de afectar y de ser afectado, es decir, como *Voluntad de potencia*». Pero Deleuze sustituye la actividad de la voluntad por la intensidad metamórfica del cuerpo sin órganos, «cuerpo afectivo, intensivo», que sólo «comprende polos, zonas, umbrales y gradientes» (CC, pág. 164).

Esta concepción intensiva del cuerpo reforma a la biología: en una modalidad empirista, el individuo precede en derecho a la especie, y él mismo debe ser entendido como un embrión en su campo intenso de individuación, el huevo vital. Los conceptos genéricos de especie y organismo adulto actúan como clichés de formas que coagulan el movimiento real de diferenciación, y funcionan luego como obstáculos epistemológicos que impiden aprehender el devenir vital. Se elabora aquí el programa del cuerpo sin órganos: reducir la diferenciación específica y orgánica a una diferenciación cinética intensiva de materiales. Órganos, especies e individuos no tienen existencia sino como productos relativos y como resultados precarios de esa diferenciación.

«Consideramos que la diferencia de intensidad, según está implicada en el huevo, expresa primero relaciones diferenciales [différentiels] como materia virtual a ser actualizada. Este campo intensivo de individuación lleva a las relaciones que él expresa a encarnarse en dinamismos espacio-temporales (dramatización), en especies que corresponden a estas relaciones (diferenciación específica), en partes orgánicas que corresponden a los puntos notables de esas relaciones (diferenciación orgánica). Es siempre la individuación la que rige la

NO HAY MODELO EN EL ORIGEN

actualización: las partes orgánicas son inducidas a partir de los gradientes de su vecindad intensiva; los tipos se especifican en función de la intensidad individuante. Por todas partes, la intensidad es primera» (DR, pág. 323).

Esta es la razón por la cual Deleuze valoriza las formas involutivas y se interesa por el sujeto larvario: la larva, el embrión, no pueden aparecer como el soporte del cambio, sino como su actualización real. Al igual que Bergson, Deleuze entiende de la diferenciación como verdadera creación. Por lo tanto, hay que cuidarse de aplicar a la larva un esquema de constitución adulto y entenderla como un modo de inacabamiento o de indeterminación inmadura. La larva indica un modo de individuación real por el cual una entidad se actualiza perfectamente, sin estar supeditada por ello a un plano de trascendencia que relacione la individuación con un soporte sustancial, forma, sujeto u objeto, especie u órgano. «Ya no hay formas [preexistentes], sino relaciones cinemáticas entre elementos no formados; ya no hay sujetos, sino individualizaciones dinámicas sin sujeto» (D, pág. 112). La larva permite pensar una variabilidad del material informal, una modulación intensiva de fuerzas, una agitación de formas que son privilegio de lo virtual. La materia intensa es no formada, no ha entrado aún en una composición estable y presenta, pues, una variabilidad extrema, un coeficiente mínimo de organización.

«La verdad de la embriología consiste en que hay movimientos vitales sistemáticos, deslizamientos, torsiones, que sólo el embrión puede soportar: el adulto saldría de

ellos destrozado. Hay movimientos de los que uno no puede ser más que el paciente, pero el paciente, a su vez, no puede ser más que una larva» (DR, pág. 156).

Hay en Deleuze un privilegio de lo informal que valoriza en la individuación el momento pre-individual, el devenir-individuo. Este privilegio otorgado a lo informe habla de una filosofía de la fuerza y explica el elogio de la pasividad, capacidad metamórfica para padecer devenires variados.

Del animal a lo anómalo

El estatuto de esa animalidad intensiva y cambiante induce una discusión epistemológica que pone en tela de juicio el estatuto de la norma, así como transformó ya el de la forma. Canguilhem, cuya enseñanza siguió Deleuze y quien le encargó en 1953 una de sus primeras publicaciones, centrada precisamente en la relación entre *Instintos e instituciones*,¹⁴ se respalda en Geoffroy Saint-Hilaire para proponer una teoría de la «normatividad vital». La anomalía es definida como un «hecho de variación individual» que ilustra el principio leibniziano de los indiscernibles, es decir, la primacía epistemológica de la diferencia.¹⁵ Pues la norma, para Canguilhem, es «mor-

¹⁴ Deleuze (ed.), *Instincts et institutions*, París: Hachette, 1953, págs. viii-xi; reed. en *Philosophie*, n° 65, marzo de 2000, París: Minuit, págs. 23-6.

¹⁵ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, París: PUF, «Galien», 1966; reed. «Quadrige», 1993, citado a continuación como *Le normal*... , pág. 85.

fológica y funcional», variable (pág. 90) y fluctuante, no general. La filosofía de la vida propone un nuevo tipo de relaciones entre la norma y su aplicación, una nueva lógica del devenir, según la cual la relación de lo singular con su tipo es una variación inmanente, y no la aplicación de un invariante trascendente a sus variaciones concretas.

Cuando reconsidera, a partir de la norma, el problema de la relación del individuo con la especie —relación lógica y vital—, Canguilhem abre la posibilidad de volcar la discusión hacia el campo político y conecta lo biológico con los problemas de la cultura. Si lo *anormal* se define como desviación respecto de ciertos caracteres específicos o genéricos, Canguilhem demuestra que lo *anómalo* es una excepción, no determinable en función de una regla definitoria, sino de un uso singular. Lo anormal y lo anómalo deben ser distinguidos como dos usos de la norma: «anormal» es un término apreciativo, devaluativo, e implica la referencia a un valor que no se cumple, mientras que «anómalo» viene del griego *anomalía*, y significa «desigualdad, aspereza», opuesto a lo liso, a lo llano, término puramente descriptivo que no incluye la idea de desorden o irregularidad, sino únicamente de «lo insólito, lo desacostumbrado». ¹⁶ Desde el ángulo de la distinción kantiana entre juicio determinante y juicio reflexivo, ¹⁷ lo

¹⁶ Canguilhem, *Le normal*. . . , págs. 81-2.

¹⁷ Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introducción, IV. El juicio es «determinante» cuando lo universal está dado, y «reflexivo» cuando sólo está dado lo particular, sin que la facultad de juzgar disponga *a priori* de un principio de juicio.

anormal es una desviación respecto de una norma o patrón elevado al rango de regla determinante, mientras que lo *anómalo* es la diferencia constituyente que se produce como caso singular a partir del cual la norma reflexiva se desprende por variación. ¹⁸ Lo anómalo surge, pues, como la excepción de una multiplicidad que él contribuye a enriquecer y a la que él transforma, del mismo modo en que el viviente transforma a la especie. Como se ve, los conceptos de individuo y especie son tributarios de una norma que fija en abstracto los atributos de la normalidad, mientras que el embrión, la larva, el individuo real, surgen como diferenciaciones actuales, creadoras, de auténticas «anomalías».

«Anormal»: a-normal, adjetivo latino carente de sustantivo, califica lo que no tiene regla o lo que contradice a la regla, mientras que «an-omalía», sustantivo griego que ha perdido su adjetivo, designa lo desigual, lo rugoso, la aspereza, la punta de desterritorialización. Lo anormal sólo puede definirse en función de caracteres, sean específicos o genéricos; pero lo anómalo es una posición o un conjunto de posiciones con respecto a una multiplicidad» (MP, pág. 298).

El animal es un anómalo. Lo cual explica el interés de Geoffroy Saint-Hilaire por una epistemología de la variación. En efecto, Geoffroy trabaja sobre una norma flotante y sobre una epistemología de las metamorfosis en sentido estricto, de donde resulta su interés por la teratología, que él funda y que su hijo Isidore Geoffroy Saint-Hilaire

¹⁸ Canguilhem, *Le normal*. . . , pág. 179.

continúa. Como es natural, Canguilhem toma esta referencia en sus trabajos sobre *Lo normal y lo patológico*.¹⁹ La teratología ofrece exactamente el mismo campo de estudios: el de una variación continua²⁰ de materiales similares. La anomalía recibe el mismo estatuto epistemológico que la diversidad sincrónica de las formas o la embriogénesis diacrónica. Pensada a partir del plano unitario de la composición orgánica, la variedad de los seres biológicos, tratase de especies o de individuos, cancela la separación entre individuo normal y anormal, aplicando el principio leibniziano de la variedad en la continuidad. La monstruosidad cesa de ser una desviación inexplicable y se convierte en una organización positiva plenamente tributaria de las leyes de la naturaleza. Al establecer los medios conceptuales para indagar en la «organización», es decir, en «el propio carácter de la monstruosidad»,²¹ Geoffroy echa las bases de la teratología científica, ahora plenamente tributaria de la biología. Prevalece aquí, como en la impugnación del fijismo de Cuvier, la tesis de la detención del desarrollo embriológico.²² En el plano epistemológico, esta tesis acerca la teratología a la embriogénesis y permite confirmar

¹⁹ *Ibid.*, pág. 82.

²⁰ Geoffroy Saint-Hilaire, *La querelle des analogues*, op. cit., pág. 253, e igualmente pág. 285.

²¹ Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, vol. 2: *Des monstruosités humaines*, París: Méquignon-Marvis, 1822, pág. 115.

²² Esta es también la tesis de Meckel; véase Canguilhem et al., «Du développement à l'évolution au XIX^e siècle», *Thalès*, págs. 10-1.

los trabajos anteriores de Meckel: la anomalía en una especie reencuentra lo que en otra es la regla.²³ Pero Geoffroy va más allá de Meckel, quien seguía siendo preformacionista: su concepción de la epigénesis le permite pensar juntas la embriogénesis y la teratología, y fundar, como dice Canguilhem, «una verdadera anatomía comparada». Debe subrayarse la importancia de la teratología, esclarecedora de la embriogénesis y la zoología:²⁴ esta epistemología de la variación contribuye a la teoría de la norma vital en Canguilhem, así como al estatuto de la variación menor en Deleuze. De hecho, su precursor es Geoffroy Saint-Hilaire. Existe una regularidad de la deformación, cuyas propiedades vienen a ser materiales y naturales.

«Efectivamente, si se la examina sin prevenciones, sin ninguna idea fisiológica preconcebida, toda monstruosidad es una obra, si no regular, hecha no obstante según las reglas (...) Hay monstruosidad, pero no por eso derogación de las leyes ordinarias; y así debe ser, si sólo han de incluirse en sus consideraciones materiales siempre similares con sus diferentes grados de superposición, y acciones siempre igualmente dependientes de las propiedades de la materia».²⁵

Al entender las variedades como combinaciones variables en un solo plano, Geoffroy no tie-

²³ Meckel, *Traité d'anatomie comparative*, 1, pág. 515, citado por Canguilhem et al., «Du développement à l'évolution au XIX^e siècle», *Thalès*, op. cit., págs. 14-5.

²⁴ Canguilhem et al., «Du développement à l'évolution au XIX^e siècle», *Thalès*, op. cit., pág. 17.

²⁵ Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, vol. 2: *Des monstruosités humaines*, op. cit., págs. 105-6.

ne la menor dificultad para reducir la variedad anormal a la variedad normal: pasa así de una teoría de lo anormal a una teoría de lo anómalo, contribuyendo a la epistemología de la norma variable que Deleuze aplica, en arte, con el concepto de menor, y a la que transforma bajo el nombre de manierismo, en tanto variación de maneras: la monstruosidad es una variación más interesante que otra por lo mismo que su singularidad más ostensible ofrece un desafío al comparatista, pero su naturaleza es igualmente normal, en el sentido de que se trata de una producción de la vida.

¿Cuál es la naturaleza de lo anómalo? No puede ser excepción, y tampoco tipo. Debe entenderse como variación, y a la vez permite precisar el modo en que se constituyen las multiplicidades. «Ni individuo ni especie, ¿qué es lo anómalo? Es un fenómeno, pero un fenómeno de borde» (MP, pág. 299). La desviación no sólo no es anormal (es, podríamos decir, normalmente *anómala*), sino que el viviente, así como no depende de un dualismo entre materia y forma, tampoco se explica en términos de escisión lógica entre individuo y especie: todo viviente es anómalo. Toda multiplicidad se produce por anomia constituyente. De modo recíproco, todo animal es una multiplicidad anómica de este orden. «Para devenir-animal (...) siempre se hace alianza con lo Anómalo» (MP, pág. 298). La anomia constituye un concepto decisivo para describir las multiplicidades: una multiplicidad no se define ni por sus elementos en extensión ni por sus caracteres en comprensión, sino por su borde anómalo (MP, pág. 299), o línea de variación, que determina su

«estabilidad temporaria y local» al mismo tiempo «que conduce las transformaciones de devenir o los pasajes de multiplicidades». Porque la multiplicidad no es una sola ni está cerrada sobre sí misma (MP, pág. 305). Toda multiplicidad es «multiplicidad de multiplicidad» (MP, pág. 47). De ahí el papel estratégico del animal, que se afirma dondequiera se trate de pensar las composiciones de multiplicidades y de sustituir la escisión abstracta del individuo normal por variaciones, pluralidades de intensidad, bandas colectivas, manadas anónimas y anómicas (MP, pág. 45).

El animal explora los bordes
de lo humano, es lo anómalo
Menor y mayor

Las relaciones entre lo normal y lo anómalo se traducen en la pareja de lo mayor y lo menor. La implicación de la norma se enriquece así con un valor de dominación, dimensión estratégica y pragmática que estaba implícita en el vocabulario de lo normal o en la discusión epistemológica sobre las relaciones del individuo y la especie. Al llevar la discusión al terreno de la cultura, Deleuze aplica esa variación anómala al estilo y a la creación literaria, y conduce la crítica de las organizaciones hacia un nuevo plano: el plano político del arte en las culturas. En Kafka. Por una literatura menor, la creación literaria es llamada «menor» en el sentido de que mina y socava las condiciones sociales de la norma mayor. Menor no es el calificativo del arte llamado menor, del arte marginal o popular por oposición al éxito ejemplar, sino de un ejercicio de minoridad, de *minoración*,

que desequilibra las normas. La creación es siempre una anomalía polémica respecto de los valores dominantes que definen una normalidad social. El arte sigue así a la vida, y el mismo proceder que lleva a privilegiar el cuerpo sin órganos sobre la organización constituida, conduce a plantear la minoración de las normas culturales como verdadera creación. En materia de creación artística, Deleuze es ante todo kantiano: las obras menores son interesantes porque no reproducen las reglas, sino que las constituyen. Como la norma sólo existe en su uso inmanente, crear es a un tiempo rechazar el estatuto dominante de la norma reificada y contribuir a la norma mediante una creación anómala. El tema de una literatura menor, en apariencia hostil a Kant y que apunta directamente a la «mayoría de la razón» de *¿Qué es la Ilustración?*, conserva en un todo la temática kantiana de la oposición entre el gusto, normal y normativo, y la anomia del genio. La obra maestra no imita (lo que significaría validar un uso mayor), sino que desorganiza el género, lo minorra, inutiliza la regla.

Se añade a esto, con Guattari, un matiz de contestación social: «Nada más grande y revolucionario que lo menor. Detestar toda literatura de amo» (*K*, pág. 48). Sin embargo, este ejercicio de zapa no debe ser confundido con una norma alternativa, como si se reivindicara para lo menor un estatuto de mayor. La minoración no se reduce a una contestación abstracta de la norma establecida: designa un proceso positivo que califica al arte bajo el aspecto de su material (materia expresiva), de su campo de recepción (cuerpo social,

Borges → literatura menor?

medio de individuación) y de su «autor» o singularidad creadora. Materia, sociedad, artista: con estos tres criterios, tenemos una filosofía del arte. La relación con el soporte define un criterio lingüístico de minoridad (en el caso de la literatura); la relación con el cuerpo social define un criterio político; por último, la relación con el autor, quien, lejos de ser un centro trascendente o un sujeto constituido, debe limitarse a un ejercicio de despersonalización, determina un criterio asubjetivo. Así pues, la minoridad es lingüística, política y estilística: las tres determinaciones se encadenan sistemáticamente.

La literatura menor se define primero por un uso menor de la lengua, el cual no concierne tanto a su estado como al uso que se hace de ella (*K*, pág. 29). La minoridad designa la transformación impuesta al alemán mayor, el *Hochdeutsch* desterritorializado en Bohemia y elevado por un escritor checo y judío a un punto de excelencia anómala que lo renueva. La minoridad designa, en consecuencia, la situación del alemán deportado a Bohemia o, más bien, la relación (porque hay que evitar la hipóstasis de uno de los términos y considerar sólo su recíproca puesta en tensión) entre un uso mayor, dominante, erigido en uso normal, y su variación intensiva, menor. El alemán desterritorializado en Bohemia, cruzado con idiomatismos yiddish y checos, remite a una situación lingüística de criollización, pensada aquí sobre un fondo de dominación política.

La discusión con Canguilhem sobre el estatuto de la norma trae aparejada una reforma epistemológica de la lingüística y una definición inten-

siva del estilo, y sitúa toda la discusión en el terreno político de una relación de fuerzas que reduce apuestas de dominación. El análisis de lo normal y lo anómalo aclara el estatuto de lo invariante en lingüística y opone a los defensores de una gramaticalidad constituida (uso normal, norma mayor), como Chomsky, a aquellos que, como Labov, consideran que la lengua no es una estructura dada sino una variación anómala. Junto con Guattari, Deleuze rechaza el postulado chomskiano según el cual «sólo se podría estudiar científicamente la lengua en las condiciones de una lengua mayor o estándar» (MP, pág. 127). No existen «constantes o universales de la lengua» que permitan definirla como «sistema homogéneo» (MP, pág. 116). Tal como lo demuestra Labov al examinar los idiolectos *black-english* de la ciudad de Nueva York, incluso circunscriptas a un grupo de locutores, un sitio y un momento determinados, estas variaciones son demasiado plurales como para dejarse resumir en un sistema unitario. Reducir estas incoherencias a un préstamo tomado de otros sistemas no identificados es «un expediente desesperado, que finalmente reduce el concepto de sistema a una ficción no pertinente».²⁶ Desde el momento en que la lingüística se convierte en sociolingüística y pasa a interesarse por el estatuto de las lenguas menores, de las variedades regionales o sociales, de las lenguas sometidas a fracturas políticas y sociales de alta complejidad —y todas lo son—, la noción

²⁶ Labov, *The Social Stratification of English in New York City*, Washington: Center for Applied Linguistics, 1966, pág. 6.

de sistema tiene que ser transformada y ha de hacerse de la variación su dimensión constitutiva. Deleuze muestra de esta forma que el postulado internalista no es adecuado para el análisis de lenguas en situación. La lingüística no puede desconocer las condiciones pragmáticas y sociales de su existencia. No existe un locutor tipo que actualice el invariante gramatical, salvo que se establezca como principio metodológico una figura de dominación, figura que es, ante todo, un marcador de poder social (el semental blanco, el mayor, el buen uso).

Al igual que en la discusión precedente acerca de la forma en Geoffroy Saint-Hilaire y de la norma en Canguilhem, lo que está en cuestión es el estatuto de la variable. O bien se la trata en modalidad trascendente, como el accidente de una constante normal que ella sirve para definir, o bien se la trata como única realidad, variación modal, *anómala*, que coloca a la norma en estado de variación continua.

«Unas veces se trata a las variables de modo que pueda extraerse de ellas ciertas constantes y ciertas relaciones constantes, y otras, a fin de colocarlas en estado de variación continua» (MP, pág. 130).

Chomsky trata la variable como aquello que permite extraer constantes e hipostasiar una gramaticalidad. Labov demuestra que las variaciones no son ni mixtas ni extrínsecas, sino que corresponden a un estado de «variación continua» de las lenguas. La discusión transforma el régimen epistemológico de la lingüística, que debe tomar en cuenta su dimensión pragmática (MP, 4ª

meseta). Pero va más allá del análisis literario y del estatuto de la lingüística, por cuanto está en juego, fundamentalmente, una transformación de la idea de sistema, que ya no debe entenderse como estructura homogénea de relación entre variables y constantes hipostasiadas, sino como un sistema abierto, en red, conectado y que presenta reglas variables, en devenir.

«¿No habrá que admitir, pues, que todo sistema se halla en variación y se define no por sus constantes y su homogeneidad, sino, al contrario, por una variabilidad caracterizada por ser inmanente, continua, y por regularse conforme una modalidad muy particular (reglas variables o facultativas)?»²⁷ (MP, pág. 119).

Antes de explorar esta noción de sistema abierto, el cual será teorizado junto con el rizoma y el agenciamiento, concluyamos refiriéndonos a la creación estilística. El hecho de que la lengua entera sea un ejercicio de minoración no implica que todo locutor sea un poeta: el logro estilístico corta con el uso ordinario sin apelar por ello a factores trascendentes o externos al hecho lingüístico. He aquí una definición intensiva del estilo como tartamudeo que continúa, en materia de las organizaciones lingüística y literaria, el trabajo de desdiferenciación emprendido por Deleuze con el cuerpo sin órganos: la creación es un «tratamiento de la lengua» (CC, págs. 93-4) que da libre curso a su potencia intensiva, informal, transfor-

²⁷ Labov, *Sociolinguistique*, 1973, traducción francesa de Alain Kihm, París: Minuit, 1976, págs. 262-5.

mando así a la literatura, sus géneros y sus códigos. Tiende a constituir en la lengua «una lengua extranjera», fórmula proustiana que jalona con insistencia la obra entera de Deleuze y sirve de exergo a su último libro sobre literatura, *Crítica y clínica*: «Los libros bellos están escritos en una especie de lengua extranjera». Este tartamudeo creador o esta lengua extranjera no deben ser confundidos con una afección que aquejaría a la palabra, sino que responden a un uso intensivo por el cual la lengua llega al límite de lo «agramatical». Se trata de una puesta en variación de la lengua en el interior de la palabra. Desde este punto de vista, «la fórmula del tartamudeo es tan aproximativa como la del bilingüismo» (S, pág. 108), y se revela engañosa si hace creer que es suficiente con escribir en una lengua extranjera o con remedar una desorganización de la lengua, como si el propósito fuera maltratar al cliché para obtener una deformación (FB-LS, pág. 85). No se trata de imponer la regla exterior de un mal uso del habla, sino de devolver la lengua a su napa de constitución variable: «tallar» en ella «un uso menor y sustraer los elementos de poder o de mayoría» (S, pág. 107). He aquí la definición intensiva del estilo: la «realidad de lo creativo» no tiene nada de «creación psicológica individual», sino que es tributaria de un «procedimiento de variación continua» al que se llega por «sobriedad», por «sustracción creadora», por «puesta en variación continua de las variables» que devuelve la lengua a su «continuo de valores y de intensidad» (MP, págs. 123-5). Las condiciones de la creación se efectúan en forma de «bloqueo»: la imposibilidad

de escribir, de escribir en alemán, de escribir de otra manera, decía Kafka, para calificar su situación de minoridad (K, pág. 29). Esta imposibilidad sella un bloqueo que es positivo porque obliga a abrir una salida que no preexistía a su puesta en tensión, al diagrama de fuerzas que dicho bloqueo instituye. **Lo creador es el bloqueo. Encontramos aquí una primera indicación de la «línea de fuga»:** ella acondiciona una salida creadora que resuelve el agenciamiento de fuerzas de un sistema (bloqueo) produciendo, como lo hemos visto con Simondon, una «disparidad» [*disparition*], una diferenciación innovadora. La línea de fuga «hace huir» al sistema: desprende un fluir intensivo que resuelve el bloqueo creando una dimensión que no le preexistía. La línea de fuga presupone, pues, el bloqueo: reintroduce lo virtual en el sistema, y lo crea como dimensión positiva. De ahí que el estilo sea descripto siempre como una línea de fuga que implica igualmente un devenir-animal. Kafka impone un manierismo yiddish al alemán de Goethe y un idiomatismo checo que tuerce el idioma alemán, no en el sentido redundante del manierismo barroco de Meyrink, sino en el de una pobreza, una sequedad, una «sobriedad intensa». También aquí, la creación es sustractiva: el estilo le resta a la lengua sus condiciones de equilibrio convenidas, para intentar un nuevo agenciamiento.

La minoridad, concepto polémico y de reivindicación de los excluidos, debe ser apreciada ahora como inseparable de la mayoría. En 1978, retomando el concepto de literatura menor a propósito de Carmelo Bene, luego en el artículo «Filo-

sofía y minoridad»,²⁸ y dos años más tarde con Guattari en *Mil mesetas*, Deleuze explica el estatuto de lo mayor: la mayoría es sólo un arquetipo abstracto; no es una cantidad ni una superioridad numérica, sino un patrón de medida, una variable elevada a la posición de constante. Desprendidos ambos como «subsistemas» de la relación constituyente que los produce, lo mayoritario, «sistema homogéneo y constante», **no tiene más existencia que lo minoritario. Sólo los devenires minoritarios son reales.**

«No hay devenir mayoritario, mayoría no es nunca un devenir. No hay más devenir que el minoritario (...) Hay una figura universal de la conciencia minoritaria como devenir de todo el mundo, y sólo este devenir es creación (...) Sólo la variación continua constituye el devenir minoritario de todo el mundo, opuestamente al hecho mayoritario de Nadic» (MP, pág. 134).

Lo mayor es situado en una posición de dominación por el proceso de minoración que produce al mismo tiempo lo menor. La única cosa real es el proceso de minoración y, en última instancia, lo mayor es una creación, una posición de lo menor. Esto no puede sorprender al lector familiarizado con Lacan. Lo mayor es creado por el proceso de minoración que eleva a un «significante» a una posición de dominación. Pero lo que existe no es lo mayor, sino el proceso de admiración que eleva a la posición de mayor. La literatura deberá cuidarse, pues, de pretenderse menor, por una deformación moralizadora que reivindique para sí la postura heroica.

²⁸ Deleuze, «Philosophie et minorité», en *Critique*, n° 34, febrero de 1978, págs. 154-5.

EL ANIMAL NOS MUESTRA
NUESTRA MINORIDAD

El criterio lingüístico y estilístico de lo menor determina los criterios políticos y asubjetivos de la creación artística: «En ella todo es político», «en ella todo adquiere un valor colectivo» (K, págs. 30-1). A partir de sus trabajos con Guattari, Deleuze aporta un acento nuevo a su crítica de la subjetividad personal: lo asubjetivo no es solamente preindividual, es social —político y colectivo—. Para alcanzar este uso intensivo de la lengua es preciso tratarla como una variación que no depende de la metáfora y de lo imaginario privado, sino de una metamorfosis real. Porque la metáfora piensa el transporte del sentido según la repartición entre sentido propio (normal) y sentido figurado. Pero Deleuze rechaza esta repartición preconcebida que cristaliza un uso mayor: el sentido propio. Con la propiedad y la asignación del sentido a una determinación preestablecida, cae el sentido figurado, sin que por ello la literatura se prive del transporte del sentido. Pero este transporte es una transformación, una metamorfosis. En oposición a las interpretaciones convenidas de la figura, estas metamorfosis del sentido no dependen ni de una identificación imaginaria ni de una correspondencia de relación. Cuando describe la metamorfosis de Gregor Samsa en animal, Kafka explora un devenir real que afecta a las entidades de que trata la literatura, así como ella afecta al estilo. El devenir-animal pasa a ser «el objeto por excelencia del cuento», y «no tiene nada de metafórico. Ningún simbolismo, ninguna alegoría» (K, pág. 65), y tampoco de identificación, como si Kafka describiera un «mundo burocrático de las hormigas», un «Castillo de las termitas» (K,

pág. 69). Se trata, más bien, de una «invención técnica» por la que se hace posible describir una «secuencia de estados intensivos» que afecta a la vez a los objetos literarios y a su materia expresiva. «No hay ya designación de algo según un sentido propio, ni asignación de metáforas según un sentido figurado»: se trata de alcanzar una «secuencia de estados intensivos», «un circuito de intensidades» (K, pág. 39). La metáfora, que supone el transporte del vocablo de una zona del sentido propio hacia un sentido figurado, es sustituida en Deleuze y Guattari por la variación anómala del sentido. «Ya no hay sentido propio ni sentido figurado, sino distribución de estados en el abanico del vocablo» (K, pág. 40). El vocablo formado gramaticalmente padece la misma minoración que el organismo adulto o el sujeto constituido: se abre a un «uso intensivo asignificante» (K, pág. 41) y cesa de ser atribuido a un sujeto de enunciación o a un sujeto de enunciado. No es que Kafka haga hablar a los animales «como» si fueran hombres, ni que oponga un sujeto de enunciación que sería «como» un abejorro a un «sujeto de enunciado que sigue siendo un hombre», sino que entre el polo humano y el polo animal se produce una zona continua de variación que afecta al material de la lengua, que «hace vibrar secuencias, abr[e] el vocablo a (...) un uso intensivo asignificante de la lengua» (K, pág. 41). Esta variación que afecta a la semántica y a la sintaxis experimenta un proceso de minoración, una *desterritorialización* conexas al devenir menor de la lengua. La puesta en variación de la lengua es un devenir-intenso, y se aplica tanto a su plano sintáctico o morfológico como

al plano semántico. El elogio de lo *agramatical* y de la creación sintáctica se acompaña de una gramática de lo intensivo, de un devenir-intenso que toca a la escritura, y esto es lo que Deleuze y Guattari llaman devenir-animal.

«La imagen es ese recorrido mismo, se ha vuelto devenir: devenir-perro del hombre y devenir-hombre del perro, devenir-mono o coleóptero del hombre, y a la inversa» (K, pág. 40).

«Devenir animal es precisamente hacer el movimiento, trazar la línea de fuga, alcanzar un continuo de intensidades que ya no valen sino por sí mismas, encontrar un mundo de intensidades puras, donde todas las formas se deshacen, todas las significaciones también, significantes y significados, en provecho de una materia no formada (. . .) Los animales de Kafka jamás remiten a una mitología ni a arquetipos; corresponden solamente a gradientes franqueados, a zonas de intensidades liberadas en las que los contenidos se dispensan de sus formas» (K, pág. 24).

En el silbido del devenir-rata, en la tos del devenir-mono, en el «chillido doloroso que arrastra la voz y altera la resonancia de las palabras» del devenir-insecto (K, pág. 24), la voz se desterritorializa de tal forma que el devenir-animal consiste en buscar una salida. *La metamorfosis* de Kafka refiere justamente este devenir-animal, este devenir-cucaracha de Gregor Samsa; ni juego de palabras ni semejanza entre el comportamiento del animal y el del hombre, ni fantasma personal, ni estructura simbólica, sino devenir real: «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» (K, pág. 40).

El devenir-animal deviene así una condición de ejercicio real del arte —primero para la literatura, en 1975; luego para la pintura de Bacon, en 1981, y para el cine en 1983—, porque el animal y el humano se ubican en la cultura en situación de tensión polar, y porque explorar los devenires humanos es seguir sus «líneas de fuga» o de minoración intensiva. El arte recibe la función de explorar los devenires-animales de la cultura, es decir, el límite intensivo de lo humano. Como retratista, Francis Bacon sabe «hacer surgir la cabeza bajo el rostro», hacer pasar el cuerpo por «deformaciones» que reencuentran «los rasgos animales de la cabeza» (FB-LS, pág. 27).

«En lugar de correspondencias formales, lo que la pintura de Bacon constituye es una zona de indiscernibilidad, de indecidibilidad, entre el hombre y el animal. El hombre deviene animal, pero no lo hace sin que el animal al mismo tiempo devenga espíritu (. . .) No es nunca combinación de formas, sino más bien el hecho común: el hecho común del hombre y del animal» (FB-LS, pág. 28).

El animal es el hombre desterritorializado, o más bien la zona de desterritorialización del hombre, su devenir intensivo.

«Todo en el animal es metamorfosis, y la metamorfosis es en un mismo circuito devenir-hombre del animal y devenir-animal del hombre; pues la metamorfosis es como la conjunción de dos desterritorializaciones, la que el hombre impone al animal forzándolo a huir o sometándolo, pero también la que el animal propone al

El ANIMAL ES LO ANIMAL,
ES EL DEVENIR ANIMAL DEL
HOMBRE; SE PROPONE UN LÍNEA
DE FUGA

EL ANIMAL EN BÚSCA DE UNA FUGA QUE LE PERMITA DEVENIR ANIMAL (DELEUZE Y GUATTARI)

El animal es el humano
del hombre → posibilidad

hombre al indicarle salidas o medios de fuga en los que este jamás habría pensado (. . .)» (K, pág. 64).

Así pues, el devenir-animal del artista es conexas al devenir-humano real del animal. Pero para comprender esta relación es preciso considerar de frente la teoría de la captura. Si todo animal tiene su anómalo, el animal es lo anómalo del hombre.

Devenir-animal

Al *outsider*, «entidad que rebasa por el borde» (MP, págs. 299, 305) de lo anómalo, responde ahora el *outlandish*, la territorialidad en devenir (CC, pág. 93), la desterritorialización, concepto que viene de Félix Guattari (D, cap. III). Esto traslada el examen de los devenires-intensivos a su medio de actualización. Con los movimientos de territorialización, que comprenden líneas de fuerza centrífugas («territorialización») y excéntricas («desterritorialización»), la física de intensidades se hace etología del territorio. Los complejos de individuación deben ser estudiados en su «agenciamiento» espacio-temporal. La territorialización, lo mismo que la multiplicidad y la diferenciación, comprende también su cara intensiva y su tendencia a la organización: estos dos movimientos conexos son inseparables. Como Deleuze, Guattari privilegia la desterritorialización intensiva. Con este nuevo agenciamiento de la obra iniciado al producirse el encuentro con Guattari (en 1969; y las obras de este período, es decir, el *Antiedipo* en 1972, *Kafka* en 1975 y *Mil mesetas* en 1980, son coescritas todas con Guattari), se pasa del retrato del artista en tanto marginal (márgenes sexuales, psíquicos) al retrato del artista en tanto animal, que implica una desterritorialización de

lo humano, del mismo modo en que lo anómalo implicaba una nueva teoría de la singularidad, por los bordes, por variación anómala.

Empero, no por ello se trata de *semejarse* al animal, sino de pensar al animal como un devenir anómalo del humano.

«Quién no ha conocido la violencia de estas secuencias animales que lo arrancan de la humanidad aunque sólo sea por un instante, y le hacen rascar su pan como un roedor o le dan los ojos amarillos de un felino» (MP, pág. 294).

Esto va llevando a Deleuze hacia una mutación profunda de la mimesis como mimetismo, simbiosis animal y vegetal, mutación que lo conduce a la teoría del devenir, devenir-animal, devenir-mujer, devenir-menor. Siempre se deviene en un proceso de minoración. La teoría del devenir-animal transforma el estatuto del arte, que debe ser pensado como producción, experimentación, mimetismo real y no-semejanza imaginaria o estructural. El concepto de captura desecha las teorías de la interpretación —hermenéutica del sentido, semejanza imaginaria— y también todo lo que sea lectura significativa o estructural. El sentido no está cerrado, sino conectado: es sistema abierto.

Avispa y orquídea: la captura

El tema de la captura viene de Proust, quien, en *Sodoma y Gomorra*,¹ compara la parada de seducción homosexual entre Jupien y Charlus con la simbiosis del insecto y las flores. Deleuze presta mucho interés a esta física de la homosexualidad proustiana, lo cual confirma el estatuto de exploración de los márgenes otorgado a la literatura. En 1972, durante el coloquio sobre *Proust y la nueva crítica*, Deleuze menciona por vez primera el «ejemplo famoso» de la simbiosis «abejorro-orquídea» como caso de «comunicación aberrante», pero también como principio «transversal» (término que toma de Guattari) de análisis literario, que modifica las interpretaciones habituales.

El motivo se centra de entrada en los planos de la vida, del arte y de la crítica de las organizaciones sociales; en esta última, la sexualidad implica una normalización social de la reproducción biológica, así como el arte plantea la cuestión de la reproducción de las formas.

«Pienso que puede ser llamada transversal una dimensión que no es ni horizontal ni vertical, suponiendo, claro está, que se trate de un plano (. . .) Ahora bien, la comunicación efectuada según una dimensión no comprendida en las dimensiones de lo que se comunica, puede ser llamada **comunicación aberrante**. Ejemplo famoso de este tipo de comunicación: el abejorro y la orquídea» (ID, págs. 37-8).

¹ Proust, *À la recherche du temps perdu*, op. cit., t. 3, «Sodome et Gomorrhe», I, pág. 601 y sig.

La serie animal (avispa, abejorro) asegura la reproducción de la serie vegetal (orquídea). Tenemos aquí un caso de «simbiosis» animal acompañada de «mimetismo». En etología, el término simbiosis designa *alianzas* entre linajes biológicos heterogéneos: el líquen, formado por un alga y un hongo, o la alianza entre orquídeas e insectos, debido a que la orquídea, intraespecíficamente estéril, sólo puede reproducirse por intermedio de insectos que hagan las veces de reproductores externos. La vida propone aquí un modelo de *alianza heterogénea* que, al instaurar una comunicación entre series disyuntas, impugna el modelo de reproducción biológica de lo semejante por lo semejante, así como el carácter cerrado de la especie. Lo que otorga tanta riqueza al caso de la avispa y la orquídea, dando también razón del constante uso por Deleuze de este ejemplo, desde *Proust* hasta *Mil mesetas*, es el hecho de que la «simbiosis» biológica ofrece un modelo vital de reproducción no intraespecífico, acompañado de un caso de «mimetismo» en el sentido corriente («semejanza», camuflaje, indiscernibilidad entre un animal y su medio, o entre dos linajes distintos). La orquídea tiende una trampa a la avispa y la integra como fertilizador dentro de su sistema reproductor, presentándole una imagen de avispa que atrae al insecto, el cual, gracias a este ardid, poliniza las flores. El mimetismo plantea el problema de la reproducción junto con el de la imitación, razón por la cual la filosofía de la vida le presta una atención extrema, de Schelling a Merleau-Ponty y Ruyer. Deleuze se apoya en la eto-

logía (de Uexküll a Lorenz)² para transformar la teoría del arte y sustituir por el devenir la imitación o la correspondencia de relaciones.

«Es sabido que la orquídea presenta, dibujada en su flor, la imagen del insecto con sus antenas, imagen que el insecto viene a fecundar asegurando así la fecundación de la flor hembra por la flor macho: para indicar este tipo de cruzamiento, de convergencia entre la evolución de la orquídea y del insecto, un biólogo contemporáneo llegó a hablar de *evolución paralela*, que es exactamente lo que yo entiendo por *comunicación aberrante*» (RF, pág. 38).

Ese biólogo es Rémy Chauvin,³ de cuya sugerencia Deleuze se sirve con energía tanto más llamativa cuanto que se había tratado de un comentario formulado con enorme prudencia.⁴ En 1975,

² Además de Chauvin, Deleuze se apoya principalmente en Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* (Berlín, 1921), traducción francesa de Philippe Muller, París: Denoël, 1965; Portmann, *La forme animale* (Basilea, 2ª ed., 1960), traducción francesa de Georges Remy, París: Payot, 1961; Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, París: Flammarion, 1958; Lorenz, *L'agression. Une histoire naturelle du mal* (1963, Verlag, Dr G. Borotha-Schöler), traducción francesa de Vilma Fritsch, París: Flammarion, «Nouvelle Bibliothèque scientifique», 1969.

³ Rémy Chauvin, «Récents progrès éthologiques sur le comportement sexuel des animaux», en Max Aron, Robert Courrier y Étienne Wolff (eds.), *Entretiens sur la sexualité*, Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 10-17 de julio de 1965, París: Plon, 1969, págs. 200-33.

⁴ «Por este hecho singular [la simbiosis entre flores e insectos], no me aventuraría a darles una explicación tomada de la teoría de la evolución. En este caso habría que suponer

Deleuze sustituye el «abejorro» de Proust por la avispa, en razón de que las orquídeas son fertilizadas por las moscas, las avispas o los abejones. El abejorro de Proust le viene de maravillas a Charlus, barón barrigón y viril,⁵ pero pertenece al sistema de reproducción del trébol rojo. En *Erewhon*, Samuel Butler aplica la simbiosis abejorro-trébol rojo para demostrar que las máquinas son tributarias de lo vital y que se reproducen por mediación del humano, reproductor externo, sugerencia que contribuye al concepto de «máquina deseante».⁶ La simbiosis, «boda contra natura», «alianza» heterogénea, recoge la disparidad [*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).

La improbable simbiosis entre abejorro y orquídea le sirve a Proust de protocolo de investiga-

una evolución paralela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro, y uno de los cuales —al menos la Orquídea— no parece poder vivir sin el otro, o al menos perpetuarse» (Chauvin, *ibid.*, pág. 205).

⁵ Chauvin, art. citado, pág. 204.

⁶ *Œ*, cap. IV, y Butler, *Erewhon* (1872), traducción francesa de Valéry Larbaud, París: Gallimard, 1920, reed. «L'imaginaire», 1981.

ción para los fenómenos concretos de la sexualidad, como variación respecto de la norma. El análisis proustiano de una sexualidad indiferente a la división de sexos indica para la literatura una función de análisis de las marginalidades sexuales, función menos militante (plantear que la transgresión vale más que la normalidad) que factual, sintomatológica. Una etología de la cultura que opera en el plano de las fuerzas, hechos y procesos, y no en el de las prescripciones y roles. No se trata de evaluar el deseo, sino de explorar sus flujos reales.

Deleuze habla, empero, de una comunicación «aberrante», pero la aberración no califica moralmente a la homosexualidad. Conciérne a la heterogeneidad biológica de la simbiosis, que desemboca en una teoría de la comunicación disyunta y contigua. No se trata de oponer un comercio sexual a la norma moral, sino de interesarse en un encuentro que pone en resonancia series separadas. Esta comunicación es literalmente aberrante respecto de una teoría de la reproducción centrada en el concepto de especie y de linaje biológico: es, pues, aberrante respecto de nuestras concepciones de la reproducción, ya que introduce un actor extrínseco en el proceso de reproducción. Por último, la aberración es una fuerza positiva: es un ejemplo de comunicación disyunta, por resonancia forzada, que retoma la disparidad [*disparation*] simondiana, pasando de una física de la intensidad diferencial a una etología de los signos vitales. Implica, como lo veremos con el concepto de rizoma, una lógica de la conexión heterogénea.

La función experimental de una literatura como *afectología*, sumada a la etología de los procesos vitales, permite reformar la teoría de la sexualidad. La simbiosis saca a la sexualidad del ámbito de las relaciones entre deseo y ley —inoperante tratándose de las relaciones entre avispa y orquídeas...— y la sitúa en el terreno positivo de la operación vital. Al liberar a la homosexualidad de su relación con una ley supuestamente homogénea, la teoría de la transversalidad sexual prepara el acercamiento entre Proust y una posición esquizoide que corresponderá a la tercera versión de *Proust*, en 1976. En consonancia con la definición lacaniana de la psicosis como indiferencia al orden de la ley y a lo simbólico, Deleuze articula la «inocencia» vegetal y la perversión sexual con un estado en el que la ley no está dada de manera unitaria en tanto aquello que determina *a priori* los flujos de deseo, sino como una consecuencia de la relación entre deseo y producción social. La ley es un efecto normativo producido por los movimientos de dominación que afectan a los devenires menores, a los procesos de minoración reales. La inocencia como determinación etológica del deseo frente a la ley es caracterizada, pues, en los años 1972-1976, como «locura», como posición psicoide, anomalía de borde. Esta etapa está claramente indicada en el *Antiedipo*, que representa un jalón teórico entre la segunda y la tercera versión de *Proust*: «Es la obra esquizoide por excelencia: se diría que la culpa, las declaraciones de culpa están allí sólo en broma (...) Por eso, al tema aparente de la culpa se le entrelaza en Proust otro muy distinto que lo niega, el

de la ingenuidad vegetal en la compartimentación de los sexos, allí donde (...) se revela la inocencia de la locura, locura probada de Charlus o locura supuesta de Albertine» (*ACE*, pág. 51). El paso por la etología y por el dominio vegetal, menos familiar, menos centrado que el animal, sostiene, pues, una concepción de la sexualidad que, en el valor «normal» y normativo de la heterosexualidad, y más ampliamente de la reproducción, constituye un instrumento de dominación social. Tal como lo hemos visto con referencia a los tensores de lo menor y lo mayor, o de lo normal y lo anómalo, tampoco se trata de valorizar la homosexualidad reivindicando para ella una postura mayor. También aquí se desemboca en una teoría de la «transexualidad» con n sexos, un devenir-menor que desborda tanto a la homosexualidad como a la heterosexualidad. Así, pues, el encuentro de la avispa y la orquídea aporta la solución teórica al problema que formulaba Deleuze en 1968: «El problema comparado de la sexualidad animal y de la sexualidad humana consiste en averiguar de qué modo la sexualidad cesa de ser una función y rompe su atadura con la reproducción» (*DR*, pág. 322).

Se pasa, entonces, de la heterosexualidad estadística «mayor» (roles sociales y primado de la genitalidad normal) y de la homosexualidad real, global, «personal» y «menor» (*ACE*, pág. 82), a una verdadera «transexualidad» elemental. El análisis revela en este punto el aporte de Guattari, quien se aboca a una crítica política del estatuto de la sexualidad en psicoanálisis, formalizada por él y Deleuze en el *Antiedipo*. La sexualidad

pone en acción la relación del deseo con la ley y el modelo social de la familia. **La sexualidad conyugal, modelo social, es calificada por Guattari de «molar», estratificada, normativa, segunda. A las formas «molares» (normas mayores, organizaciones constituidas), el autor opone las fuerzas «moleculares» (devenires menores, fuerzas reales).** El recurso a la etología asegura el paso de lo molar (forma social) a lo molecular (fuerza vital). De lo cual no se ha de concluir que la homosexualidad, fenómeno menor, sea de entrada molecular. La apología de la homosexualidad permanecería apresada en la seducción del modelo mayor; de hecho, es objeto de una misma puesta en forma social normativa (AÉ, pág. 82). Hay que pasar del reparto estadístico o molar de roles sociales a una novísima concepción de la sexualidad, que adopta el tema vegetal de la «inocencia de las flores» para abrir el conjunto molar «hombre», «mujer», a «comunicaciones transversales», a «conexiones de objetos parciales y de flujos».

De modo que la teoría de la homosexualidad pasa de la escisión de los sexos y roles a una teoría completamente nueva de la transexualidad: al suprimir el modelo familiar edípico, se suprime tanto la posibilidad de una definición perversa de la sexualidad como la relación constituyente entre deseo y ley: se pasa de las disyunciones totalizantes a las conexiones parciales. He aquí una definición de la sexualidad con n sexos: se alcanza un régimen de la sexualidad en el que «las conexiones son siempre parciales y no personales, las conjunciones, nómadas y polívocas, incluyendo las disyunciones, donde la homosexualidad y

la heterosexualidad ya no pueden distinguirse» (AÉ, págs. 380-1). Más allá de las «tierras familiares edípicas de la neurosis», de las «tierras artificiales de la perversión, de las tierras asilares de la psicosis», se alcanza un «mundo de comunicaciones transversales» (AÉ, pág. 380), «como el que encontramos en la dispersión del sexo no humano (el trébol y el abejorro)» (AÉ, pág. 386).

«La parte macho de un hombre puede comunicarse con la parte hembra de una mujer, pero también con la parte macho de una mujer o con la parte hembra de otro hombre, o incluso con la parte macho del otro hombre, etc. Aquí cesa toda culpa» (AÉ, pág. 82).

Se tiende así un puente entre la crítica de la edipización forzada del rebelde en el *Antiedipo* y el tema de una sexualidad no conyugal que rige el análisis del «casamiento contra natura» entre la avispa y la orquídea. La etología animal culmina en la crítica de la estructura social familiar. El encuentro de la avispa y la orquídea ofrece un antídoto para el modelo social de una conyugalidad normativa, al mostrar que la posición de una invariante normal no responde a necesidad teórica alguna, solamente al imperativo práctico de una operación de dominación y codificación social.

De suerte que la captura es, fundamentalmente, un «encuentro» que Deleuze teoriza, sobre todo en *Diálogos*, como encuentro extraconyugal, como alianza disyunta y no como conyugalidad fusional e institucional. «Un encuentro es quizá la misma cosa que un devenir o un casamiento (. . .) Un casamiento, y no parejas ni conyugalidad» (D, págs. 13-5), un «casamiento contra natura» (D, pág. 24).

Asimismo, Kafka es presentado como el Célibe (y no el esposo o el hijo), refractario al orden familiar y que compone con lo social una relación de encuentro heterogéneo. La aberración califica, pues, la anomia constitutiva de lo vital.

«Es como los híbridos, estériles ellos mismos, nacidos de una unión sexual que no se reproducirá pero que recomienza cada vez, ganando el correspondiente terreno. Las participaciones, los casamientos contra natura, son la verdadera Naturaleza que atraviesa los reinos» (MP, pág. 295).

La captura, proceso por el que convergen los términos de dos o más series heterogéneas, adquiere entonces la extensión de una nueva lógica. «La avispa Y la orquídea»: se trata de un devenir que señala un «efecto», algo que sucede entre ambos «como bajo una diferencia de potencial», modelo disparitivo [*disparatif*] de la producción de un efecto que califica el doble devenir de la avispa y de la orquídea, que no es «un devenir común a las dos, ya que no tienen nada que ver la una con la otra, sino que está entre las dos (...) bloque de devenir, evolución a-paralela»: la captura implica este encuentro (captura de código) en forma de doble evolución, que no fusiona, sino que constituye un «bloque asimétrico» (D, pág. 13). No sólo «los fenómenos de doble captura» determinan el primado de la conjunción Y sobre la cópula atributiva ES (D, pág. 16), pasando de la identidad del ser a la lógica de la conexión heterogénea y del devenir múltiple, sino que la captura, que calificaba a la producción de un efecto estético —de ahí la definición general del arte como «captura de fuerzas» (FB-LS, pág. 57)—, pasa a ser, en *Mil*

mesetas, el operador concreto de todo «agenciamiento», y sirve para pensar una síntesis heterogénea, una «síntesis de inconexos [*disparates*]» que define los devenires por sus modos de vecindad indiscernible. Califica así la manera en que un agenciamiento crea una «zona de vecindad» entre varios elementos heterogéneos, tomados juntos en un «bloque de devenir» que los transforma sin identificarlos.

¿En qué consiste este «bloque de devenir»? El bloque es primero un «bloqueo» que echa el cerrojo a una «composición de identidades» y pone en comunicación por lo menos dos agenciamientos. Es una doble captura que determina un devenir paralelo, pero no idéntico, para cada uno de los términos, devenir-avispa para la orquídea y devenir-orquídea para la avispa, sin que los términos presentes se fusionen en un devenir común. El trabajo crítico modelado sobre el mimetismo animal y el empleo de la sugerencia de Rémy Chauvin, muy determinado, permiten configurar el encadenado teórico siguiente. La conexión entre dos series disyuntas, se trate de linajes biológicos, culturales o mixtos, es deudora de la simbiosis animal; esto, siempre y cuando se distinga la simbiosis de una participación, material o imaginaria (identificación), o de una correspondencia de relaciones, y se la conciba, junto con Geoffroy Saint-Hilaire, como un devenir molecular. El encuentro prepara este tipo de colisión entre series distintas que se conectan: y esta conexión no es final, pero tampoco es producida por una trascendencia exterior que la determine. Es asunto de encuentro, de «sorteo», «mixto de aleatorio y de

pendiente» (*F*, págs. 92, 125; *Pli*, pág. 155), no supeditado a necesidad exterior alguna, pero que provoca empíricamente una necesidad extrínseca y capta a las dos entidades en un devenir mixto nacido en la coerción, y que el acontecimiento de la captura determina en forma empírica (como lo repite Deleuze a partir de sus estudios sobre Proust). Así, pues, la simbiosis equivale a la relación de composición entre multiplicidades que cambian de naturaleza dividiéndose (*MP*, pág. 315): «Cada multiplicidad es simbiótica» (*MP*, pág. 306).

La lógica conectiva permite postular entonces la captura entre dos series o hecceidades, multiplicidades distintas, como un encuentro molecular que Deleuze teoriza bajo el nombre de «vecindad» y al que califica con los términos, aparentemente antitéticos, de «indiscernible» y «distinto» («zona de indiscernibilidad»), retomando el concepto de síntesis «disyuntiva». Hay que concebir al mismo tiempo la vecindad como una zona de indeterminación objetiva (*MP*, pág. 335), donde cada uno de los términos se ve arrastrado en un devenir, llevado a diferenciarse él mismo. Esta vecindad es indiscernible en el plano molecular, como lo mostró el concepto de modulación, porque se actualiza en el nivel de las fuerzas. Sin embargo, de acuerdo con la teoría de las multiplicidades, no implica un devenir unitario común, sino un devenir múltiple y, por lo menos, doble.

«Devenir no es nunca imitar, ni obrar como, ni ajustarse a un modelo (. . .) No hay un término del que se parta, ni uno al que se llegue o al que se deba llegar. Tampoco dos términos que se intercambian (. . .) Pues a me-

da que alguien deviene, lo que deviene cambia tanto como él mismo. Los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, sino de doble captura, de evolución no paralela, de casamientos entre dos reinos (. . .) La avispa y la orquídea dan el ejemplo» (*D*, pág. 8).

La transformación que afecta a cada uno de los términos es, por lo tanto, solidaria pero permanece disyunta, contigüidad esencial de la cual da cuenta la expresión «doble devenir». La síntesis permanece disyunta y los devenires contiguos subsisten sin fusión ni totalización, ni unificación de heterogéneos. A esta noción de «bloque» de devenir (elaborada a partir de *Kafka*) responde un modo de expansión que es al mismo tiempo un modo de consolidación. Como lo indica el matiz arquitectónico del «bloque», Deleuze orienta su lógica del fluido y del flujo hacia la atención a lo «consolidado», atención a la consistencia. Los términos en simbiosis permanecen heterogéneos pero se afectan de un devenir disyunto, aunque conexo e indiscernible, consistiendo y formando «bloque» como lo hacen la avispa y la orquídea, el hombre y el animal, el virus y su albergador. Siguen siendo, no obstante, contiguos, distintos e indiscernibles.

«La orquídea parece formar una imagen de la avispa, pero de hecho hay un devenir-avispa de la orquídea, un devenir-orquídea de la avispa, una doble captura por cuanto “lo que ‘cada una’ deviene no cambia menos que ‘el que’ deviene (. . .) Un solo y mismo devenir, un solo bloque de devenir” o, como dice Rémy Chauvin, una “evolución a-paralela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro (. . .) Los dos forman un solo devenir, un solo bloque (. . .)”» (*D*, págs. 8-9).

Como la multiplicidad no es una sino múltiple, toda entidad constituida (por ejemplo, «una» avispa, «un» pintor chino, «un» pez) comprende sus líneas molares, moleculares y de fuga, sus movimientos de territorialización y desterritorialización, sus sístoles y diástoles vitales. De modo que el pintor chino puede desarrollar un devenir-pez, Kafka un devenir-animal, sin que haya identificación, empatía ni devenir común, sino captura heterogénea y bloque en devenir. El devenir-animal reemplaza así a la identificación y toma el encuentro «por el medio», por nudos y umbrales, echando brotes por «ruptura asignificante». El análisis de la captura no se acantona, pues, en el plano estático del encuentro entre dos multiplicidades tomadas como totalidades individuadas («una» avispa, «una» orquídea), sino que opera en todos los niveles y grados de la individuación.

Rizoma y agenciamiento

En 1976, Deleuze y Guattari llaman «rizoma» a esta conexión entre heterogéneos: «La avispa y la orquídea forman rizoma, en tanto heterogéneas». La captura de la avispa y de la orquídea deviene así un concepto metodológico clave, con el cual se pasa de aquella lógica del sentido que Deleuze elaboraba hasta 1969 con criterio monódico, a esta teoría de las multiplicidades, que implica también, para el pensamiento y para la escritura, el modo *polifónico* propio del encuentro con Guattari. El concepto de «rizoma» no sólo

ejemplifica los problemas metodológicos de la captura, sino que, al formalizarla, pone en ejercicio la singular práctica de una escritura de a dos. Esta conexión de heterogéneos se produce primeramente en el acontecimiento del encuentro entre Deleuze y Guattari, descrito siempre por Deleuze como irrupción de una práctica transversal, como «captura»: «historias de devenires, casamientos contra natura, evolución a-paralela, bilingüismo y robo de pensamientos, esto es lo que tuve con Félix» (*D*, pág. 24).

La creación de pensamiento ya no es el acto de un sujeto noético, sino una pragmática, un agenciamiento impersonal que modula «entre» los sujetos y conecta el pensamiento con otros regímenes de signos, del mismo modo en que implica un régimen múltiple de composición del texto, es decir, un estatuto colectivo e impersonal para el autor. «El trabajo de a dos no fue nunca uniformización, sino más bien proliferación, acumulación de bifurcaciones, rizoma» (*RF*, págs. 220, 60). Se trata de una verdadera lógica múltiple de la escritura que el encuentro con Guattari permite primero a Deleuze asumir como un hecho y cuya apuesta inmediata es la teorización. El primer artículo conjunto versa ya sobre la síntesis disyuntiva,⁷ que prepara la síntesis de la captura entre series heterogéneas.

El rizoma traduce la diferencia entre mayor y menor en el dominio de la botánica. El modelo mayor del árbol cartesiano, dicotómico, que pro-

⁷ Deleuze y Guattari, «La synthèse disjonctive», en *L'Arc*, n° 43, Klossowski, 1970, págs. 54-62.

cede por raíces pivotantes, por disyunción, ofrece la versión estática de un sistema centrado, jerarquizado, estratificado, «molar». La arborescencia del rizoma ofrece, por el contrario, un modelo de sistema acentrado, itinerante, no jerarquizado, de entradas múltiples. El concepto es presentado en *Kafka* en concurrencia con el de la madriguera, pues ambos muestran buenas afinidades con un sistema de red y recogen la definición de la multiplicidad: pluralidad que no es ni divisible ni indivisible, sino «dividual», que al dividirse cambia de naturaleza. El árbol figura un modelo antropocentrado, centralizador, totalizante, mientras que el rizoma o la madriguera proponen figuras de multiplicidades que marchan «en manada», en grupos, en bandas. A la unidad del árbol se le opone la red múltiple, a la explicación históricamente sumergida hacia la raíz (origen, genealogía, fundamento) responde la dispersión geográfica en superficie del rizoma, su «antigenealogía», sus «regiones de intensidad», sus «mesetas», para recoger aquella expresión de Bateson⁸ que dio su título a *Mil mesetas*. La arborescencia jerarquizada, centrada, enraizada en el suelo por un solo punto, da paso al modelo del rizoma, nómada, en superficie, irradiante, sin centro ni trascendencia.

«Llamamos meseta a toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales que forman y expanden un rizoma» (*MP*, pág. 33).

⁸ Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, Nueva York, 1972, 2 vols., traducción francesa de F. Drosso et al., París: Le Seuil, 1977, 1980, t. 1, pág. 126.

El rizoma describe, pues, un modelo de multiplicidad acentrada, de sistema abierto, en red. Partiendo del agenciamiento formado por la avispa y la orquídea, desemboca en una verdadera teoría de los sistemas y designa una lógica de multiplicidades reales. Deleuze y Guattari indican sus «características aproximadas», que se resumen en seis principios, de los cuales los dos primeros y los dos últimos forman pares (*MP*, pág. 13). «1º y 2º Principio de conexión y heterogeneidad». Hay conexión, ligazón unificante, pero esta conexión se ve inmediatamente pluralizada por el principio conexo de heterogeneidad: se trata de una captura heterogénea. Este principio de conexión y heterogeneidad se aplica a los regímenes semióticos de la cultura (lenguaje, ciencia, filosofía, arte); de manera más global, califica a una semiótica vital que transforma el orden de los signos: el código, que Deleuze y Guattari toman de Ruyer y Markov,⁹ sirve para pensar los fenómenos de orden en el campo fisicoquímico, quimicobiológico y neurobiológico. Lo cultural ya no aparece como un dominio escindido, sino que corresponde plenamente a lo vital según el proyecto constante de la filosofía deleuziana. Es un encadenamiento no determinado ni fortuito, sino «semi-aleatorio» (*ACE*, págs. 46-7, 343-4), que se emparenta con una tirada que Deleuze entiende como un echar los dados (el eterno retorno de *Nietz-*

⁹ Véase, al respecto, el esencial cap. VIII: «Formations ouvertes et jargons markoviens», de Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, París: Flammarion, 1958. Su argumentación está resumida (*ACE*, pág. 340); sobre todo, *ACE*, pág. 344, n. 11.

sche, la 3ª síntesis del tiempo acronológico de *Diferencia y repetición*), un «mixto de aleatorio y dependiente», modelo para el devenir como «emisión de singularidad» (*F*, pág. 92). Esto permite pensar el orden sin alinearlo en una continuidad (sucesión causal o final) ni tampoco sucumbir al caos. El código markoviano opera entre eslabones heterogéneos e introduce su orden aleatorio, «a medio camino entre orden y desorden» (*ACE*, pág. 395), a través de regiones inconexas: la heterogeneidad se corresponde, pues, sistemáticamente con la conexión; lo heterogéneo es la conexión, y la heterogeneidad afecta a los modos de codificación tanto como a los elementos semióticos enlazados.

Con esta teoría del código emancipada del estructuralismo y del significante, tenemos el soporte teórico de la definición del *rizoma*, que se caracteriza por la conexión de «eslabones semióticos de toda naturaleza». Estos eslabones son, en efecto, semióticos, tienen valor de signos, pero no pertenecen a un orden unitario de significaciones; de ahí la pluralidad de los regímenes de signos, conexión transversal entre signos y estados de cosa, codificaciones «naturales», enunciados discursivos (*MP*, 5º).

«En un rizoma, por el contrario, un rasgo no remite necesariamente a otro lingüístico: en él, eslabones semióticos de toda naturaleza se conectan con modos de codificación muy diversos, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc., poniendo en juego no sólo regímenes de signos diferentes, sino también estatutos de estados de cosa» (*MP*, pág. 13).

Derivan de esto, de manera sistemática, los siguientes cuatro principios. La conexión heterogénea es una multiplicidad sustantiva (principio 3º): un agenciamiento no reducido a la unidad, sino que «prolifera» por crecimiento de sus dimensiones; que no es ni indivisible ni divisible, sino dividual y plural. «Un agenciamiento es precisamente ese crecimiento de las dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones» (*MP*, pág. 15). El agenciamiento es, por lo tanto, una multiplicidad sustantiva que se transforma a su vez.

La multiplicidad es plural y variable, fluctuante, de donde resulta el 4º principio de «ruptura asignificante». El rizoma no tiene articulaciones predefinidas, no reclama un buen dialéctico, funciona por cortes asignificantes según la mezcla de azar («tirada») y de encadenamientos semi-aleatorios de una cadena de Markov. La conexión y la heterogeneidad del rizoma implican, por consiguiente, la coexistencia de líneas de diferente naturaleza tanto en lo real como en el pensamiento, y los dualismos de los movimientos de diferenciación (organización, individuación, estratificación) y de diferenciación [*differentiation*] (intensidad, variación, líneas de fuga) permiten considerar de una manera nueva los dualismos de lo normal y lo anómalo, de las organizaciones y desorganizaciones, de lo mayor y lo menor. Estos dualismos brindan una descripción binaria de una teoría en devenir. Es preciso no reificar a los tensores, como si el devenir se efectuase entre lo menor y lo mayor; por el contrario, la distinción

pone en juego una vibración actual de lo virtual en lo actual, un proceso de devenir que, al «agenciarse», produce lo mayor, lo estratificado y al mismo tiempo lo intenso: sólo es real el devenir menor. Los brotes individuantes son, a su vez, multiplicidades complejas que conectan paquetes de líneas. El concepto de rizoma es un buen introducción al de agenciamiento porque insiste, pedagógicamente, en la multiplicidad como paquete de líneas.

Estos paquetes de líneas hacen posible la definición cinética del agenciamiento en términos de líneas de fuerzas, que Deleuze y Guattari reducen a tres en el *Antiedipo* y en *Mil mesetas*. Estas tres líneas principales son la de organización llamada «molar», la «molecular» y la «línea de fuga»; estas últimas tienden a la desorganización. Reaparece aquí la doble valencia o vibración de lo virtual y lo actual con que ya nos habíamos encontrado en la diferenciación orgánica: la diferenciación molar se actualiza al diferenciarse y se individúa al estratificarse (línea molar). La diferenciación es impulsada, pues, por una tendencia a la organización, «fenómeno muy importante, inevitable, benéfico en ciertos aspectos, lamentable en muchos otros: la estratificación» (MP, pág. 54). Los estratos «forman materias», producen nudos de fuerzas preferenciales y «aprimamiento de intensidades», «fijan singularidades»; en síntesis, asignan un orden, hecho de movimiento de territorialización y codificación.

«Tradicional y sumariamente se distinguen, pues, tres grandes estratos: fisicoquímico, orgánico, antropomórfico (o "aloplástico")» (MP, pág. 627).

La diferenciación molecular se remonta de las organizaciones estratificadas del orden social, gramatical y orgánico hacia los movimientos de desdiferenciación intensa, y pasa del individuo diferenciado actual hacia sus líneas de diferenciación [*différentiation*] virtual (del agenciamiento al diagrama, del individuo a la Idea, del presente al devenir, de lo actual a lo virtual); la línea de fuga, que evitaremos imaginar siempre benéfica, explora un movimiento intensivo iniciado en las diferenciaciones constituidas (individuos, cuerpos) y que avanza hacia los movimientos de diferenciación [*différentiation*] (intensidad), lo cual hace que se la pueda confundir con la línea de desterritorialización molecular. Pero no es así. Lo que importa no es la oposición de lo molar y lo molecular, sino la interpretación de lo molar y de la línea de fuga, asegurada por la línea de desterritorialización molecular.

Resumamos esta tabla de categorías del devenir. Tres líneas se entrecruzan y componen, en su conexión heterogénea, en su multiplicidad sustantiva, a todos los cuerpos. La línea «dura» corresponde a las formaciones molares, procede por sobrecodificación generalizada y estratifica. La línea «relativamente flexible» de códigos y territorialidades «entrelazadas», inmanente a las líneas molares, pasa siempre a través de ellas como «el tejido molecular en el que se sumerge este agenciamiento». Por lo tanto, la línea molecular no es anterior a los movimientos de estratificación, sino siempre contemporánea de ellos: esta línea apunta de lo actual hacia lo virtual y señala todas las bolsas de devenir implicadas también por los

segmentos estratificados. La línea de fuga prolonga las potencias virtuales que obran molecularmente en el tejido actual de las líneas molares (MP, pág. 291). *Mil mesetas levanta, pues, el mapa etológico de un territorio afectado por movimientos de territorialización (crear el territorio, entrar en el territorio, primer momento del rítonelo) y de desterritorialización.* Una lógica de fuerzas que modulan un *spatium* intensivo reemplaza a la física de las diferenciaciones de *Diferencia y repetición*: se trata de una etología del territorio que transpone la doble articulación de los movimientos de estratificación y desestratificación, y compone la escansión molar del devenir (orden orgánico de los cuerpos, orden significativo del inconsciente, orden social del sujeto). Sobre cada uno de estos estratos, el cuerpo sin órgano señala la línea de fuga y de desterritorialización que desborda el organismo, el significante, la subjetivación. Este cuerpo señala el plano de fuga de la organización, no preexistente, sino construido y relativo a ella.

«Consideremos los tres grandes estratos en relación con nosotros, es decir, los que nos tienen más directamente atados: el organismo, la significancia y la subjetivación. La superficie de organismo, el ángulo de significancia y de interpretación, el punto de subjetivación o de sujetamiento» (MP, pág. 197).

Los principios 5° y 6° del rizoma llevan la lección al plano epistemológico. También aquí se trata de un principio doble, «principio de cartografía y de calcomanía». El mapa, abierto y conectable, pragmático por implicar ejes de circula-

ción, es mejor concepto que el calco, el cual supone relaciones de fuerza establecidas, de las que sólo se mostrarían los contornos, y que se sitúa en el nivel de las formas y de los sujetos formados. Los procesos reales son de tipo «mapa», y no de tipo «calco»: «la orquídea no reproduce el calco de la avispa: forma con la avispa un mapa en el interior del rizoma» (MP, pág. 20).

Para resumir, la simbiosis actúa por «captura de código» y esto equivale, según los principios de la lógica rizomática de 1976, a obrar por conexión y heterogeneidad (1° y 2°), multiplicidad positiva (3°) que se agencia por ruptura asignificante (4°), y que es preciso tratar epistemológicamente en la modalidad del mapa y no del calco (5° y 6°), es decir, como apropiación activa, pragmática, productora de un agenciamiento nuevo, aunque provisorio y fluctuante. La captura determina así el devenir como agenciamiento simbiótico.

El cuerpo sin órganos

Ahora podemos precisar el concepto de «cuerpo sin órganos». No se trata de cortar el cuerpo en pedazos despojándolo de sus órganos vitales, sino de transformar el pensamiento del cuerpo. *El concepto de cuerpo sin órganos cumple dos funciones conexas: tratar los modos de individuación corporal antes de su organización centrada, sin incurrir en la hipóstasis de un centro organizador unificante y 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. Esta reforma de la concepción del cuerpo pasa por una crítica de la noción de organismo y, a través de ella, del poder reservado al centro y al reparto jerárquico de funciones. Dicha reforma alcanza también a la jerarquía de los cuerpos según sus modos de mando y organización: centro espiritual, alma noética, sensitiva, motriz o vegetativa (Aristóteles), que implica la división y el reparto jerárquico de los planos espiritual y corporal, humano y animal, animado e inanimado, donde la forma orgánica rige e informa la diversidad material. El órgano es asiento de un modelo unitario y jerarquizado del cuerpo autocentrado, «lugar somático» de una tesis sobre «la unidad y la centralización jerárquica de las diferentes partes del cuerpo».¹⁰ Desde la Antigüedad, se trate de embriogénesis o de filogénesis, la organología es el lugar teórico de una concepción del cuerpo, cuya totalidad no puede ser reducida a la pura suma de órganos: tanto la cuestión de la precedencia del todo sobre sus partes como la de la unidad del órgano reproducen, en su nivel, las apuestas de la lógica de multiplicidades, esto es, unidad, totalidad, soberanía, generalidad. Así, pues, la organología es una apuesta para Deleuze, quien, siguiendo a Simondon, concibe la unidad del cuerpo como individuación por diferencia intensiva sobre un campo preindivi-

¹⁰ Véase Canguilhem *et al.*, *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, París: PUF, 1962, reed. 1985, pág. 9.

dual de singularidades. Ni el cuerpo orgánico ni la unidad del sujeto pueden ser postulados como previos al proceso de individualización. Si el sujeto, como el cuerpo, son multiplicidades constituidas por individuación, y no individuos preformados por un principio trascendente (conciencia, sujeto trascendental o plano orgánico), se debe calificar entonces al cuerpo de «sin órganos», y considerar al órgano como derivado y posterior al proceso de diferenciación orgánica, del mismo modo en que la especie lo es al individuo y el individuo a su proceso de individuación.

El arte acondiciona el primer acceso al cuerpo sin órganos. Con la poesía, el trabajo sobre la sintaxis intensa y el proferimiento vehemente se abre el acceso a una realidad corporal más viva que la de los cuerpos organizados. «Más allá del organismo, pero también como límite del cuerpo vivido, está lo que Artaud descubrió y nombró: el cuerpo sin órganos» (*FB-LS*, pág. 47). En efecto, en el poema de Artaud «Para terminar con el juicio de Dios» puede leerse:

«El cuerpo es el cuerpo / Está solo / Y no tiene necesidad de órganos / El cuerpo no es nunca un organismo / Los organismos son los enemigos del cuerpo».¹¹

«El 28 de noviembre de 1947, Artaud declara la guerra a los órganos: *Para terminar con el jui-*

¹¹ Artaud, «Pour en finir avec le jugement de Dieu», en 84, n° 5-6, 1948, pág. 101; *Œuvres complètes*, t. XI. Deleuze consagra a este poema numerosos análisis, con Guattari o sin él; por ejemplo, *ACE*, pág. 15; *FB-LS*, pág. 33; *MP*, pág. 196; *CC*, cap. XV.

cio de Dios, “pues maníatenme si quieren, pero no hay nada más inútil que un órgano” (MP, pág. 186); y el acontecimiento da su título a la sexta de las *Mil mesetas*. Hacer emerger una imagen del cuerpo que altere las figuras de la organización centrada (el cerebro, centro del sistema nervioso; el corazón, centro de la circulación sanguínea) corresponde a una experimentación poética que Deleuze vincula a la esquizofrenia, entendida como experiencia de un cuerpo no domesticado por la conciencia social y dóxica. Desde la *Lógica del sentido* hasta el *Antiedipo*, de 1972, la esquizofrenia sirve de catalizador para el devenir anómalo.

«No hay boca / No hay lengua / No hay dientes / No hay laringe / No hay vientre / No hay ano / Yo reconstruiré al hombre que soy». ¹²

Los órganos y, a decir verdad, la noción de organismo, más que los órganos, son los enemigos del cuerpo, no en el sentido de que estaría recomendado prescindir de ellos, sino por vehiculizar esa imagen del cuerpo orgánico que Artaud impugna: el conjunto reglado de órganos constituyentes, sujetos a un principio de unidad corporal. No se trata entonces de arrojar los propios órganos a todos los vientos, sino de dejar de remitirse a ellos en forma de una jerarquía piramidal donde el órgano mayor, el cerebro, regula y controla el resto del cuerpo.

El cuerpo sin órganos no es un cuerpo desprovisto de órganos, sino un cuerpo con órganos in-

determinados, un cuerpo en vías de diferenciación, que «se opone, no a los órganos, sino a esa organización de los órganos que llamamos organismo» (MP, pág. 197). Para retomar las categorías de *Diferencia y repetición*, el cuerpo sin órganos designa ese plano virtual de la *diferenciación* [*différentiation*] intensa, virtual, mientras que el organismo es pensado por Deleuze como la forma que estratifica al cuerpo en una organización corporal determinada, en una determinación orgánica que capta la vida y, en este sentido, la aprisiona. El cuerpo sin órganos permite, pues, pensar la corporeidad y la morfogénesis de los cuerpos sin vincularlos a un principio unificante exterior, alma, unidad de un organismo, situándose en el nivel de la materia misma, «flujo hilético», plano material no informado todavía, «materia intensa y no formada, no estratificada» (MP, pág. 189). La experiencia poética de Artaud se aúna a la cinemática del huevo. El concepto de «cuerpo sin órganos» se forja en los estudios que Deleuze consagra a la epistemología de la biología, a Etienne Geoffroy Saint-Hilaire y a la embriogénesis, que ocupan un lugar relevante en la síntesis asimétrica de lo sensible de *Diferencia y repetición*. El hecho de que la primera mención del «cuerpo sin órganos» aparezca en *Lógica del sentido*, en el contexto de la relación entre pensamiento y corporeidad, literatura y locura, pone de manifiesto el papel rector que cumple la filosofía del arte y la intrincación de las artes y la vida. La noción de cuerpo sin órganos se enriquece, entonces, con la crítica política de las organizaciones y de las líneas de estratificación que Deleuze elabora en conjunto

¹² Artaud, «Pour en finir avec le jugement de Dieu», *op. cit.*

con Guattari. El paso por la crítica de las organizaciones confirma la amplitud social y política que proporciona a Deleuze su encuentro con este último.

Guattari reflexiona, en efecto, sobre las relaciones entre deseo y poder desde una óptica terapéutica, teórica y militante. Es él quien impulsa a Deleuze a abandonar el psicoanálisis proponiendo el concepto de «máquina deseante», que proviene de un análisis lacaniano repensado a partir de Marx. El deseo es siempre relativo a lo social y no debe nada a una dimensión privada, personal, individual, que podríamos expulsar hacia la superestructura de las mentalidades y de las representaciones inconscientes o concebir como una energía libidinal que irrigaría las estratificaciones sociales. Si hay deseo, pertenece al régimen de la producción, al plano material de las relaciones efectivas de producción social. Porque el deseo, en Guattari, no es el flujo hilético mismo, sino, en conformidad con las tesis de Lacan, el agenciamiento de este flujo por codificación y corte: el deseo es una producción social, y el sujeto se produce como resto de esta operación. Por lo tanto, el deseo está construido, es segundo, es resultado. Lejos de inyectar un deseo angélico en el proceso histórico (como lo hacía Marcuse), el colectivo social produce, a la inversa, un deseo que nunca es «natural». No hay, pues, espontaneísmo alguno, sino un constructivismo del deseo. La «máquina deseante» da cuenta de esta operación de codificación por la cual se construye el deseo. Guattari le afecta la función típicamente lacaniana de «operación de desprendimiento de un

significante como diferenciador»,¹³ es decir, de corte y codificación. En lugar de entender esta codificación a la manera de Lacan, o sea, como estructura simbólica por inscripción del significante, Guattari la piensa, con Marx, como producción social, como máquina que corta y codifica. Guattari da a esta operación de codificación una existencia social a través de Leroi-Gourhan y Mumford, quien inaugura el término «máquina social»,¹⁴ y extrae de esto una teoría funcionalista por codificación semi-aleatoria, asignificante, en lugar de atenerse, como Lacan, a una estructura simbólica.

La máquina opone a la estructura su carácter vitalista, maquinico e histórico: no es estructural ni autorregulada, sino empírica, abierta, «enchufada» al exterior,¹⁵ y refuta cualquier concepción puramente mental y privada de lo inconsciente. Por consiguiente, se evitará concebir la máquina como una totalidad así como hipostasiar su función de corte. La máquina se halla siempre conectada y bajo la dependencia de los elementos heterogéneos que ella corta y de su propia tempora-

¹³ Guattari, «Machine et structure» (1969), *Change*, n° 12, octubre de 1972, págs. 49-59, reed. en Guattari, *Psychanalyse et transversalité. Essai d'analyse institutionnelle*, París: Maspero, 1972, págs. 240-8. Esta formulación articula el «significante» lacaniano y el «diferenciante» de *Lógica del sentido*.

¹⁴ Lewis Mumford, «La première mégamachine», en *Dio-gène*, n° 55, julio-septiembre de 1966, Gallimard, págs. 3-20. Deleuze y Guattari citan igualmente su obra clásica, *La cité à travers l'histoire*, 1961, traducción francesa de Guy y Gérard Durand, París: Le Seuil, 1964.

¹⁵ Guattari, «Machine et structure», art. citado, pág. 50.

lidad, siempre abierta a los elementos exteriores que ella pone en conexión; está dotada de historicidad,¹⁶ y ella misma es susceptible de valer como flujo para una nueva síntesis disyuntiva. La máquina actúa como corte respecto de aquello con lo que se conecta, y vale ella misma como flujo para las relaciones de fuerzas en las que está inserta: máquina y flujo son relativos, pues, a la acción de corte y codificación. «Toda máquina es máquina de máquina» (ACE, pág. 44). El corte, que en Lacan correspondía al significante, resulta ahora de una codificación maquinal, asignificante, concebida sobre el modelo de las cadenas de Markov, y colectiva. La máquina tiene, pues, tres funciones principales que le permiten aplicarse al deseo: es corte de flujo, es codificación, es social (y no individual, ni subjetiva en el sentido de una subjetividad personal, sino colectiva, y en este sentido es inmediatamente política).

Guattari estaba listo para acoger el cuerpo sin órganos¹⁷ y la individuación simondiana intensiva de *Diferencia y repetición* y de *Lógica del sentido*, toda vez que practicaba el mismo criterio de desubjetivación en el terreno marxiano y lacaniano. A la oposición deleuziana entre intensidades y cualidades, entre cuerpo sin órganos e individua-

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Sobre la abreviatura CsO: esta nueva notación confirma la presencia de Guattari y su formación lacaniana: es Lacan quien gusta de abreviar sus demostraciones en forma casi algebraica. Guattari aprecia este modo expositivo que él emplea a discreción en los trabajos que escribe solo (por ejemplo, Guattari, *Cartographies schizoanalytiques*, París: Galilée, 1989, pág. 104).

ción orgánica, conciencia dóxica y pensamiento intenso, Guattari responde con la oposición entre «máquinas» reales de las «fuerzas productivas» y «estructuras antiproduktivas»,¹⁸ que viene de la distinción entre el plano de la producción material y el plano superestructural de las representaciones en Marx. Guattari efectúa un doble desplazamiento: a la estructura simbólica le opone la máquina de producción real, y entre las realidades sociales distingue las realidades productivas (máquinas) de las producidas (estructuras). Después, califica a las estructuras de opresivas y asigna a los resultados producidos un valor «antiproduktivo». La realidad libidinal del deseo lo clasifica entre las fuerzas productivas, mientras que la familia, forma social ligada históricamente a la propiedad, es no sólo un residuo antiproduktivo, sino además una estructura calificada de opresiva: no se contenta con poner en forma el deseo, sino que lo sujeta a una forma de dominación social. Guattari transforma así el psicoanálisis lacaniano con Marx, y endosa al cuerpo sin órganos esta nueva apuesta. Efectúa al mismo tiempo una crítica de los conceptos de ley y de significante en Lacan: el significante tiene una inscripción histórica determinada y es tributario de las formaciones despóticas. Su papel de marcador de poder —consideración por completo ausente en los trabajos de Lacan— polarizará de ahí en más todas las objeciones y regirá las elaboraciones críticas respecto del psicoanálisis (ACE; D, III). La subjetividad no es individual, sino social, aperso-

¹⁸ Guattari, «Machine et structure», art. citado.

nal. Una constante del pensamiento de Guattari, y que le viene de Lacan, es la idea de que el sujeto es producido como «al lado» de la máquina, como su resto heterogéneo. «Sobre la superficie de inscripción [social] se deja localizar algo que es del orden de un *sujeto*», producido como «al costado de las máquinas deseantes» (AÆ, págs. 22-3), definido por «la parte que ocupa en el producto», por los «estados que consume». Para Guattari, lo mismo que para Deleuze, el sujeto no es, pues, más que un resultado, un centro individual inestable, producido cuando operan las síntesis sociales del *Antiedipo*, que recogen las síntesis temporales de *Diferencia y repetición*. El sujeto recibe esta doble determinación de ser producido como efecto de la máquina (escoria, calor, energía disipada), pero que además revela la existencia de fuerzas de dominación social y muestra ser producto de la represión. «Sólo hay sujeto fijo por represión» (AÆ, pág. 34).

No debe confundirse el cuerpo sin órganos, producido por la síntesis productiva, con las máquinas deseantes que codifican el flujo hilético. Entre máquinas deseantes y cuerpos sin órganos «se eleva un conflicto aparente», puesto que opone a los flujos «ligados, conectados y recortados» de las máquinas «su fluido amorfo e indiferenciado» (AÆ, pág. 15). Sirve al mismo tiempo «de superficie de registro» para todo «proceso de producción del deseo, hasta el punto de que las máquinas deseantes parecen emanar de él» (AÆ, pág. 17). Sin embargo, no deberá considerárselo anterior a ellas. Tampoco él está dado, sino «construido» (MP, pág. 195), producido por una síntesis

muy diferente de la síntesis de *Diferencia y repetición* que analizábamos al principio. «El CsO no está “antes” del organismo; es adyacente a él, y no cesa de hacerse» (MP, pág. 202), como lo virtual no es anterior sino contemporáneo de la actualización.

«Las máquinas deseantes nos hacen un organismo; pero en el seno de esta producción, en su producción misma, el cuerpo sufre por estar así organizado, por no tener una organización distinta o ninguna organización en absoluto. “No hay boca. No hay lengua. No hay dientes (. . .) Antonin Artaud lo descubrió donde estaba, sin forma ni figura (. . .) El cuerpo sin órganos es lo improductivo; y sin embargo es producido en su lugar y hora en la síntesis conectiva, como la identidad del producir y lo producido”» (AÆ, pág. 14).

El cuerpo sin órganos no es, por lo tanto, un equivalente del inconsciente ni de la libido. No es deseo amorfo ni origen del deseo, sino «plano de consistencia» de este. Se aprecia así el trabajo por el cual la determinación de la materia intensiva como virtualidad de la experiencia real (que Deleuze elaboraba basándose en las anticipaciones kantianas de la percepción y en la diferencia simondiana de potencial) se transforma a través de Lacan y Marx y pasa de la filosofía de la naturaleza a la filosofía de la cultura. Es verdad que la materia intensa valía en teoría por todas las individuaciones, pero esta es la primera vez que Deleuze la articula con individuaciones sociales determinadas. El cuerpo sin órganos califica ahora un plano de la materia no formada posterior a la operación maquina, en tanto ella es el determinable sobre el cual operan las máquinas sociales;

además, lo mismo que la materia aristotélica, ella es el límite inferior de todas las determinaciones (pero, a diferencia de aquella, no les preexiste). Hay, entonces, «cuerpo sin órganos» en todos los niveles de la determinación, se trate del sujeto individual (cuerpo sin órganos de Antonin Artaud) o de un estado sociohistórico de determinación del cuerpo social (cuerpo sin órganos del capitalismo) (ACE, pág. 16).

«El CsO está hecho de tal manera que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades (. . .) El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. El CsO no es el espacio ni está en el espacio; es materia que ocupará el espacio en tal o cual grado —en el grado que corresponda a las intensidades producidas—. Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0, pero en este cero no hay nada negativo, no hay intensidades negativas ni contrarias» (MP, pág. 189).

El cuerpo sin órganos ya no es el punto de disparidad [*disparation*] entre el pensamiento y el cuerpo, sino producto, y no producción; es el «aditamento» improductivo de la organización, no anterior o subyacente, sino exterior y correlativo a ella, la cara intensa de las organizaciones. Es, pues, desterritorializante y concierne de preferencia a la línea de fuga; como esta, puede «invertirse en línea de muerte» (D, pág. 171), en «catástrofe» (FB-LS, pág. 99), si no es puesto en ejercicio con la «curiosa modestia» y la «prudencia del experimentador» (D, pág. 167; MP, 4ª). No es, por lo tanto, benéfico *a priori*, o sólo lo es en la medida en que remite toda organización estratificada a

su cara intensa, o a su plano de consistencia intensa. La intensidad nunca es negativa, pero la desestratificación puede ser peligrosa. «Deshacer el organismo nunca ha sido matarse», sino abrir el cuerpo a conexiones nuevas: «Hay que conservar del organismo lo suficiente como para que vuelva a formarse en cada amanecer» (MP, págs. 198-9).

«Pues el CsO no cesa de oscilar entre las superficies que lo estratifican y el plano que lo libera. Libérelolo con un gesto por demás violento, haga saltar los estratos sin prudencia, y se habrá dado muerte a usted mismo (. . .) arrastrado en una catástrofe en lugar de trazar el plano» (MP, pág. 199).

En este punto, el cuerpo sin órganos sirve para precisar la noción de agenciamiento, que habíamos formalizado a propósito del rizoma. Todo agenciamiento comporta sus brotes territorializantes (organizaciones estratificadas, normas mayores) y sus «puntas de desterritorialización». El cuerpo sin órganos designa la napa informal y los amagos de líneas de fuga que animan a las organizaciones en cada uno de los estratos: material, orgánico, significante, subjetivo y social.

«(. . .) [L]a constitución de un campo de inmanencia o de un «cuerpo sin órganos» (. . .) se define solamente por zonas de intensidad, umbrales, gradientes, flujos. Este cuerpo es tanto biológico como colectivo y político; sobre él se hacen y deshacen los agenciamientos, él carga las puntas de desterritorialización de los agenciamientos o las líneas de fuga. El varía (el cuerpo sin órganos del feudalismo no es el mismo que el del capitalismo). Si lo llamo cuerpo sin órganos es porque se opone a todos los

estratos de organización, a la del organismo pero también a las organizaciones de poder» (RF, pág. 119).

La máquina coincide con el agenciamiento maquínico, puesto que ella indica la operación de codificación que pone en forma un material, y la codificación, con una captura de fuerza que transforma el material (cualquiera) haciéndolo entrar en un agenciamiento (cualquiera). Y este dispositivo es válido en todas las escalas, puesto que no califica individuos, sino materias y fuerzas, y actúa, por lo tanto, de modo indiferente para todos los cuerpos, cristal o membrana, capitalismo mundial, relación amorosa, avispa y orquídea. Esto explica por qué el arte, en el curso de este período, recibe como función principal la de explorar los devenires maquínicos del cuerpo sin órganos. «Puede pensarse que Bacon coincide con Artaud en muchos puntos» porque «no cesó de pintar cuerpos sin órganos, el hecho intensivo del cuerpo» (FB-LS, pág. 48).

Con los conceptos de cuerpo sin órganos y de máquina deseante, la distinción naturaleza-artificio pierde toda pertinencia. El funcionamiento maquinal sustenta la comunicación de lo vital a lo social. La técnica no sólo se amplía hacia lo social, sino que se extiende a los procedimientos de la vida (codificación). La técnica es dos veces porosa: a los agenciamientos sociales que la difunden por el cuerpo social, y a las codificaciones y flujos vitales que la vuelven indiscernible de los mecanismos vitales. La extensión de lo maquínico a lo social exige ampliarlo simultáneamente a lo vital, pues maquinal es el propio vitalismo.

Pero, recíprocamente, sólo haciendo abstracción de la historicidad, de la existencia real de las máquinas técnicas, el mundo de la técnica puede ser considerado como un dominio humano cerrado, como un «imperio dentro de un imperio», como un bolsillo cultural dentro de la naturaleza. En *El libro de las máquinas*, Butler mostraba que para oponer máquina a vida se requiere no plantear la cuestión de la reproducción de la máquina, que hace estallar la tesis abstracta de su unidad estructural. La máquina no existe sola. Supone cabalmente un agente externo que la fabrica, la mantiene, la repara, la utiliza. Butler se sirve entonces de la simbiosis del trébol rojo y del abejorro para demostrar la indistinción real de lo mecánico y lo vital.¹⁹ El agente reproductor exterior es el hombre, y el linaje tecnológico debe ser entendido sobre el fondo de un vitalismo maquinal y de una *engineering* molecular (ACE, págs. 338-9). El trébol rojo, como la orquídea, interceptan al insecto al «llevar en su flor la imagen y el olor de la avispa hembra»; ahora bien, esta simbiosis *mimética* no puede ser explicada en términos de semejanza, lo cual supondría la intervención de una finalidad exterior, sino que debe entenderse como una «captura de código» actuando por fragmento: una parte de la orquídea integra en su sistema un fragmento del código de la avispa, «captando en su propio código un fragmento de código de otra máquina», lo que constituye la definición del «fe-

¹⁹ Butler, *Erewhon* (1872), *op. cit.*, «Le livre des machines», caps. XXIV y XXV, págs. 250-1.

nómeno de plusvalía de código» (ACE, pág. 339). Por eso, la codificación molecular se explica en términos de «captura», por la cual el código genético de la orquídea «saca» el motivo de la avispa. La definición de la captura como doble devenir se aplica aquí para pensar, no una identidad del hombre y la máquina, sino un «agenciamiento», un doble devenir que transforma la materia domesticada así como había contribuido a transformar las especies animales y vegetales incorporadas al agenciamiento humano (domesticación neolítica, agricultura y cría de ganado).

«En este punto de dispersión de las dos tesis [vitalista y mecanicista], se vuelve indiferente decir que las máquinas son órganos o los órganos máquinas. Las dos definiciones se equivalen entre sí: el hombre como «animal-vertebro-maquinado» o como «parásito afidio de las máquinas» (...) Una vez deshecha la unidad estructural de la máquina, una vez depuesta la unidad personal y específica del viviente, aparece un lazo directo entre la máquina y el deseo (...) la máquina es deseante, y el deseo, maquinado» (ACE, pág. 339).

Por esto mismo, la hominización del hombre debe ser pensada como una captura hombre-animal, y tienen que ser analizados caso por caso los diferentes agenciamientos mediante los cuales las culturas componen con los animales agenciamientos maquinicos siempre diferenciados. El análisis de la captura se aplica aquí a la historia de la humanidad, a condición de entender la cultura no tanto como una «salida» de la animalidad y una liberación, sino como una desterritorialización y un doble devenir. Deleuze toma de Leroi-

Gourhan²⁰ la concepción biológica de la técnica como exteriorización de los órganos motores, posteriormente neuroperceptivos y simbólicos, de los humanos.

Puede decirse, entonces, que el hombre es un *animal desterritorializado*: 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 (D, págs. 161-2). Las culturas componen con los animales diferentes agenciamientos que forman un «bloque de devenir» en el que el animal (doméstico o salvaje) se transforma no menos que el hombre en esta doble captura. Las culturas implican, de este modo, simbiosis hombre-animal en las que el animal pasa a ser una pieza del agenciamiento social.

«El agenciamiento feudalismo comprende entre sus elementos «caballo-estribo-lanza». La posición natural del jinete, la manera natural de llevar la lanza, dependen de una nueva simbiosis hombre-animal que hace del estribo la cosa más natural del mundo, y del caballo, la cosa más artificial» (D, pág. 117).

²⁰ El hombre como «animal-vertebro-maquinado» es una alusión a Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, 2 vols., Paris: Albin Michel, 1964, 1965.

He aquí una participación en la que hombre y caballo, cultura y naturaleza, intercambian sus propiedades. El caballo se vuelve no menos «artefacto adquirido» que el jinete, naturalmente centauro, agenciado al caballo por la pieza «estribo»: transformación de los «órganos» «para que sus elementos liberados puedan entrar en nuevas relaciones de las que emanan el devenir-animal y la circulación de afectos en el interior del agenciamiento maquínico» (MP, pág. 317).

«Por ejemplo, feudalismo es un agenciamiento que pone en juego nuevas relaciones con el animal (el caballo), con la tierra, con la desterritorialización (la carrera del jinete, la Cruzada), con las mujeres (el amor caballeresco). . . Agenciamientos completamente locos, pero siempre históricamente asignables. Yo diría, por mi cuenta, que el deseo circula en este agenciamiento heterogéneo, en esta especie de "simbiosis": el deseo forma unidad con un agenciamiento determinado, un cofuncionamiento» (RF, pág. 114).

Humano y animales entran en agenciamientos variables, desde el niño-lobo hasta el Hombre de los Lobos del que habla Freud.²¹ Mientras que el psicoanálisis refiere el devenir-lobo a una identificación imaginaria con el personaje del padre, Deleuze y Guattari insisten en la metamorfosis real, «línea de fuga», «devenir-lobo, devenir-inhumano de intensidades desterritorializadas», «pupulación, lupulación» (MP, pág. 45). Las relacio-

²¹ Freud, *Cinq psychanalyses*, traducción francesa de Marie Bonaparte y R. Loewenstein, París: PUF, 1936; 2ª ed., 1966.

nes entre hombres y animales en las culturas deben ser entendidas como interacciones reales, en la modalidad de la simbiosis y la captura.

«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 transmite fuerzas "adquiridas". Inversión, participación contra natura» (MP, pág. 317).

La problemática del agenciamiento desdibuja entonces la cuestión del deseo. Ni figurativo ni estructural, ni imaginario ni simbólico, ni significado ni significativo, sino abierto y conectado, *maquinado*, «hecho de diferentes líneas que se entrecruzan, se conjugan o se impiden, y que constituyen tal o cual agenciamiento en un plano de inmanencia» (D, pág. 117), el deseo ya no tiene ninguna especificidad. Para aprehenderlo, «es preciso describir el agenciamiento en el que determinado deseo deviene posible, se moviliza o se enuncia» (D, pág. 116). «Debimos renunciar entonces a la bella expresión de Félix, "máquinas deseantes"», reconoce Deleuze, porque el deseo no es «natural» y porque este término puede hacer pensar que la sexualidad cumple «el papel de una infraestructura en los agenciamientos de deseo». En 1977, Deleuze indica que la problemática del deseo es demasiado susceptible de contrasentidos teóricos, y que sólo debe tenerse en cuenta el agenciamiento que lo construye. El deseo no es una naturaleza, y la sexualidad, que no puede ser considerada como «una energía capaz de transformación, o bien de neutralización y sublimación» (D, pág. 121), revela ser una «abstracción mal funda-

da». ²² La máquina deseante cede el paso a la hecceidad.

«La sexualidad sólo puede ser pensada como un flujo más que entra en conjunción con otros flujos, que emite partículas que entran a su vez bajo tal o cual relación de velocidad y lentitud en la *vecindad* de ciertas otras partículas. Ningún agenciamiento puede ser calificado según un flujo exclusivo (...) La cuestión de la sexualidad es: con qué otros entra en vecindad para formar tal o cual hecceidad, tales o cuales relaciones de movimiento y reposo» (D, pág. 121).

Hecceidades

La hecceidad retoma la cuestión de la individuación y la trata en la modalidad del agenciamiento, de la multiplicidad intensiva, y no de la unidad separada. Así, la hecceidad es «un modo de individuación», «muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia» (MP, pág. 318). Su elaboración de 1977 a 1981 supone la del cuerpo sin órganos, que ella desplaza enteramente hacia este nuevo plano. Esta «ética», o etología de las relaciones intensas, incita a Deleuze a retomar su lectura de la teoría del modo finito en Spinoza, y la pequeña física de la *Ética* (II, 13) que propone, en efecto, una teoría modal del individuo como composición de partes intensivas. ²³

²² Deleuze, en Arnauld Villani, *La guêpe et l'orchidée*, París: Belin, 1999, pág. 129.

²³ Después de *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), Deleuze vuelve en *Spinoza. Philosophie pratique* (1981) al examen de Spinoza, *Ética*, II, 13.

«Usted no definirá un cuerpo (o un alma) por su forma ni por sus órganos o funciones; y tampoco lo definirá como una sustancia o un sujeto» (SPP, pág. 166).

¿Cómo definirlo, pues? Por sus modos: «Concretamente, un modo es una relación compleja de velocidad y lentitud» (SPE, pág. 135). De manera que ser espinozista es «definir un animal o un hombre no por su forma, órganos y funciones, y tampoco como un sujeto [sino] por los afectos de los que es capaz». Retomando los análisis del cuerpo sin órganos, la hecceidad no puede ser definida por su forma (universal trascendente exterior), ni por su composición intrínseca (sus órganos) o por su medio (las funciones que ejerce), sino solamente por su «composición» material, sus relaciones de fuerzas. «Una cosa, un animal, una persona, no se definen más que por movimientos y reposos, velocidades y lentitudes (*longitud*), y por afectos, intensidades (*latitud*)» (D, pág. 112). La hecceidad en Deleuze permite, pues, una «etología de los afectos» y una física de la potencia que define un plano de composición inmanente y no trascendente. Con ella se pasa del tema de la organización al de la composición, y de ese modo deja de imponerse en el primer plano el valor táctico del concepto de cuerpo sin órganos. Este concepto desaparece después de 1981, al mismo tiempo que la cuestión del desarrollo y de la diferenciación que él había contribuido a regular. Nos situamos ahora en el plano estricto de una etología de las fuerzas que componen movimientos y reposos, velocidades o lentitudes (MP, pág. 312). Más que de explorar la cara intensiva de los cuer-

pos y de oponer lo molecular a lo molar, se trata de describir los agenciamientos reales de movimientos y afectos.

«Las hecceidades son meramente grados de potencia que se componen, a los que corresponden un poder de afectar y de ser afectado, afectos activos o pasivos, intensidades» (*D*, pág. 111).

El cuerpo no se define por su unidad final ni por su forma o sus órganos, sino por la relación concreta y variable que él instituye entre sus materiales constituyentes, y esto es válido para todos los individuos corporales, orgánicos o culturales. De ahí la definición del individuo como «lo que no cesa de dividirse cambiando de naturaleza» (*DR*, pág. 331), *dividual*, variación modal intensiva, forma fluctuante relativa. Esta relatividad y esta indeterminación de ningún modo significan un inacabamiento: se trata cabalmente de individuaciones enteras y completas, de una «plena potencia positiva del individuo como tal» (*DR*, pág. 332); sólo esa plena potencia es una individuación operante, un acto, y no un ser. La cartografía geográfica de los modos reemplaza, entonces, a la génesis histórica de los individuos (*MP*, pág. 318).

Deleuze aplica ahora a la hecceidad (término que viene de Duns Scott y de Simondon) las nociones «medievales y geográficas» de «longitud» y «latitud», para distinguir dos planos: el de la composición de partes (longitud) y el de la variación de potencia (latitud). Todo individuo consiste en una relación (fluctuante) entre una extensión de partes (longitud) y una intensión de potencia (la-

titud) (*D*, pág. 112, n. 1; *MP*, págs. 310-9; *SPP*, pág. 171).

Estas coordenadas permiten considerar el cuerpo individuado como resultado de un diagrama de fuerzas ejercidas efectivamente sobre él. El individuo se compone de una infinidad de partes extensivas que le pertenecen bajo una relación característica. La singularidad de esta relación determina una individualidad corporal, como múltiple, como estado de fuerzas, «movimiento y reposo», dice Spinoza,²⁴ lo que Deleuze llama «velocidades y lentitudes». Esta relación actualiza una composición de movimientos que difieren por sus velocidades y sus lentitudes, puesto que el reposo no es ausencia de movimiento, sino lentitud relativa a una cierta velocidad. Todos los cuerpos expresan variaciones cuantitativas y móviles de relaciones. Pero, en segundo lugar, esta relación existente, esta cinética que compone una individualidad, expresa también un grado de potencia. En su lectura de Spinoza, Deleuze retoma la distinción entre dos individuaciones «muy diferentes»: la existencia como conjunto divisible de partes *extensivas* (la longitud), y la esencia como parte *intensiva* (la latitud). Determinado cuerpo existe componiendo una relación de relaciones que es preciso entender, materialmente, como el conjunto fluctuante de partículas materiales que pertenecen a un cuerpo bajo tal o cual relación característica (longitud); a su vez, esta relación conoce cierta fluctuación, cierta «latitud», al expresar un grado de potencia que no es siempre cons-

²⁴ Spinoza, *Ética*, II, 13.

tante, sino que fluctúa entre el nacimiento y la muerte (*SPP*, pág. 111). La longitud concierne, pues, al estado de fuerzas, y la latitud, a la intensidad de su potencia. Mientras que la longitud es extensiva, extrínseca y cinética, la latitud es intrínseca y dinámica: ella evalúa el paso de un grado de potencia a otro, ciñe el estado cinético de las fuerzas mediante un vector temporal que marca las variaciones intensivas, las fluctuaciones de potencia dentro de cierto umbral, el de la individuación provisoria. La latitud expresa, pues, el umbral de variación intrínseca de potencia que resulta de las modificaciones extrínsecas o de los encuentros hechos por el cuerpo (en Spinoza, por ejemplo, la teoría del mal como mala relación). La relación entre la longitud, que es relación de velocidad y lentitud, y la latitud, que es poder de afectar y de ser afectado, constituye entonces una reinterpretación de la distinción espinozista entre *affectio* (afección) y *affectus* (afecto). La *affectio* (longitud) concierne a los encuentros que padece un cuerpo en determinado instante puntual, las composiciones de movimientos por los que es afectado (afección): el efecto del sol, por ejemplo, que sólo conocemos por las ideas que tenemos de él, y que puede quemarnos o calentarnos, endurecer la arcilla, fundir la cera. Pero «la afección no es solamente el efecto instantáneo de un cuerpo sobre el mío; tiene también un efecto sobre mi propia duración, placer o dolor, alegría o tristeza» (*CC*, pág. 173). El *affectus* (latitud) concierne a las variaciones de potencia implicadas por el paso de un estado a otro.

«Son pasajes, devenires, ascensos y caídas, variaciones continuas de potencia que van de un estado a otro: se los llamará *affectos*, estrictamente hablando, y ya no afección» (*CC*, pág. 173).

La hecceidad se compone, pues, de relaciones de fuerza (afección o longitud) y de afectos de potencia (afectos o latitud). Sirve para pensar una individualidad «perfecta», pero no vinculada a la unidad de una forma ni a la identidad de un sustrato. Su carácter local y provisorio, su indeterminación, no son un defecto de actualidad ni una menor existencia, toda vez que es concebida como un acto, y no como un ser (según lo indicaba el análisis de la larva y el huevo). En segundo lugar, tomando en cuenta un modo de individuación «que no se confunde con el de una cosa o un sujeto» (*MP*, pág. 318, n. 24), la hecceidad sale del marco de una doctrina de la subjetividad y la objetividad, o impide considerarlas como átomos sustanciales, unidades subsistentes o umbrales ontológicos. La realidad ontológica no está constituida por seres unificados, ya se los entienda como formas sintéticas (sujetos) o como objetos durables. Una cualidad, una variación atmosférica, un flujo, son también individuos. «Un grado de calor, una intensidad de blanco, son perfectas individualidades» (*MP*, pág. 319). Es posible analizar «cosas» y «sujetos», individuos orgánicos, pero esto no significa que estén mejor individuados que los acontecimientos lábiles («las cinco de la tarde»), las cualidades inatribuibles, los grados evanescentes. La hecceidad hace caducar la distinción tajante entre lo material, lo vital, lo técnico, lo cultural, que, sin ser reductibles unos a otros,

poseen el mismo estatuto de individuo, circulan a través de diferentes estados y pasan unos a otros como lo reclama la «semiótica mixta» del rizoma.

«Un cuerpo puede ser cualquier cosa, puede ser un animal, puede ser un cuerpo sonoro, puede ser un alma o una idea, puede ser un corpus lingüístico, puede ser un cuerpo social, una colectividad» (*SPP*, pág. 171).

En tercer lugar, una individuación como «las cinco de la tarde» no se distingue de los individuos que la filosofía considera de ordinario (una cosa, una persona, una sociedad) por su consistencia ontológica, sino por su modo lógico de existencia. Se evitará, pues, definirla como lo inverso de lo permanente y lo necesario, calificándola de fugaz o accidental. Estas determinaciones permanecen en el marco de la atribución sustancial y confunden la hecceidad con un sujeto menos «completo», modo de atribución que Deleuze impugna al postular la individuación por hecceidad. La hecceidad no es un modo de devenir más rápido de los seres, sino una transformación lógica que determina a los individuos como devenires, no como formas, como actos, no como seres y, por ende, como entidades que no pueden obrar en tanto soportes de atribución. No se confundirá, pues, la hecceidad con una determinación temporal del tipo de lo «fugaz» o de lo evanescente, opuestos a lo duradero, ni con un menor grado de ser, así como tampoco se le asignará el estatuto lógico del accidente, y ni siquiera una escala determinada. Todas estas oposiciones corresponden al plano de trascendencia, que separa la esencia del accidente, lo necesario de lo contingente, lo

eterno del devenir. Oponer la hecceidad al sujeto como lo indeterminado a lo formado, lo fugaz a lo duradero, lo accidental a lo sustancial, es mantenerse en el plano de trascendencia, «como si hubiera, por un lado, sujetos formados del tipo cosas o personas y, por el otro, coordinadas espaciales temporales del tipo hecceidad» (*MP*, pág. 320). La hecceidad, pues, «no es en absoluto una individualidad por el instante, que se opondría a la de las permanencias o duraciones» (*MP*, pág. 319). No recorta una clase de seres, sino que capta devenires en acto. Por eso concierne tanto a una hora del día («las cinco de la tarde»), a un «grado de calor», a una «intensidad de blanco», como a un animal, un sujeto, un cuerpo social, un concepto, un cuadro, una obra, un estilo.

«No es el instante, no es la brevedad, lo que distingue a este tipo de individuación. Una hecceidad puede durar tanto tiempo e incluso más que el que se necesita para el desarrollo de una forma y para la evolución de un sujeto» (*D*, pág. 111).

¿Qué distingue, entonces, a la hecceidad de los sujetos clásicos? ¿Se trata de invalidar la teoría clásica de los sujetos y las formas y descalificarlos, o bien de incluirlos como formas secundarias y derivadas pero no desprovistas de actualidad?

En una primera etapa, es como si la hecceidad se extendiera a modos que la teoría clásica no había soñado con integrar en su análisis, al impugnar el estatuto del sujeto clásico, como si la hecceidad fuera la «única» individuación verdadera. Al plantear que «existe cierto tipo de individuación que no se resume en un sujeto (Yo [*Moi*])

ni tampoco en la combinación de una forma y una materia», Deleuze invalida las formas-sujetos: «Un paisaje, un acontecimiento, una hora del día, una vida o un fragmento de vida. . . proceden de otra manera» (RF, pág. 144). Una hora, un grado, no sólo no son sujetos en el sentido clásico, sino que además tienen una constitución distinta.

«En síntesis, entre las formas sustanciales y los sujetos determinados, *entre los dos*, no hay solamente todo un ejercicio de transportes locales (. . .) sino además un juego natural de hecceidades, grados, intensidades, acontecimientos, accidentes, que componen *individuaciones totalmente distintas* de las correspondientes a los sujetos bien formados que las reciben» (MP, pág. 310).

Ahora bien, suponiendo que las hecceidades opongán a los «sujetos bien formados» sus individuaciones «totalmente diferentes», ¿cómo proceden estas? Dificultad redoblada por el hecho de que la individuación específica de las hecceidades está vinculada, con todo, a los «sujetos bien formados», es decir, a los sujetos clásicos que «las reciben». Si Deleuze opone las hecceidades a los «sujetos bien formados» como si respondieran a un modo de individuación diferente, lo hace de una manera polémica que tiene la virtud estratégica de reivindicar para ellas ese modo de «actualidad perfecta», ese estatuto de entidades «perfectamente» singularizadas. La oposición tiene tan sólo un valor pedagógico y táctico, y no puede sustentarse más que en esta forma polémica provisoria, pues choca con la siguiente objeción: si los sujetos son «totalmente diferentes» de las heccei-

dades, ¿de dónde provienen? Porque si son ficciones, entonces retornan a la hecceidad y no pueden ser tenidos por «individuaciones totalmente diferentes». Sólo difieren en el plano de su estatuto lógico, de modo que los sujetos y las formas de la teoría clásica resultan ser hecceidades «perfectamente singulares», cosa que la teoría clásica no había advertido. La polémica atañe, pues, al paso de una lógica de la trascendencia que entiende al sujeto como unidad previa, Yo [*Je*] universal o yo [*moi*] individual, a una lógica de la immanencia que articula singularidad con relaciones de fuerzas.

Se impone, en consecuencia, una segunda lectura. No se trata tanto de repudiar las categorías de la objetividad y la subjetividad que estructuran gramaticalmente nuestra experiencia cotidiana, sino de transformar su estatuto lógico. La hecceidad no concierne a una individualidad, a una subjetividad o a una corporeidad diferentes, sino a una teoría diferente del individuo, del sujeto, del cuerpo o de la cosa. «Pueden recibir el nombre de hecceidades esas individuaciones que ya no constituyen personas o “Yoes” [*Moi*]. Surge entonces esta pregunta: ¿no somos, pues, estas hecceidades mucho más que “yoes” [*moi*]?» (RF, pág. 328). Individuos, cosas, sujetos, organismos, órganos y cuerpos pueden ser perfectamente objeto de examen, aunque no sean primeros ni tengan ningún privilegio frente a acontecimientos que estamos menos habituados a considerar. Tal como sucede con la teoría del cuerpo sin órganos, que no implica privarse cada cual de sus órganos propios, la hecceidad no comporta la disolución

del sujeto ni el desvanecimiento de las cosas, sino un cambio en su estatuto lógico, una rectificación epistemológica de su modo de existencia real. Los sujetos, las personas, las cosas, los órganos, se componen realmente por hecceidad, longitud y latitud, coordenadas espacio-temporales y variación de potencia. Pero la hecceidad no es atribuible a los sujetos, cosas, individuos constituidos, que son, por el contrario, resultados de ella. De igual modo, y tal como se ha visto para el cuerpo sin órganos, la hecceidad no es un plano de composición al que los sujetos y las cosas deberían ser atribuidos, en el sentido de la anterioridad de un fundamento. Debe evitarse este dualismo sumario que opone los sujetos formados, las cosas identificables, a sus coordenadas espacio-temporales, a su cartografía intensiva, dualismo que conserva la forma-sujeto modificando sólo sus predicados.

«En efecto, habría que evitar una conciliación demasiado simple, como si hubiera por un lado sujetos formados del tipo cosas o personas, y por el otro, coordenadas espacio-temporales del tipo hecceidades» (MP, pág. 320).

De hecho, la hecceidad sirve precisamente para salir del dualismo entre formas y sujetos y multiplicidades intensas, y este es el motivo por el que reemplaza a la teoría del cuerpo sin órganos. Es, sin duda, el problema del dualismo el que implica semejante transformación del sistema. La hecceidad cierra el proceso iniciado por la síntesis pasiva de *Diferencia y repetición*: del cuerpo sin órganos a los devenires-animales, el pensa-

miento de Deleuze podía parecer animado por la preferencia otorgada a la disolución de los cuerpos, a la desorganización orgánica, psíquica y social. De modo que los dualismos aparecían multiplicándose por todas partes, dividiendo organización molar y devenir molecular, multiplicidad por suma de partes y multiplicidades intensivas, organización y desorganización, vertiente estratificada y líneas de fuga. Ahora bien, el plano de inmanencia contiene todas estas dimensiones, de modo que en él encontramos efectivamente los movimientos intensivos y las tendencias a la organización. El argumento es el siguiente: no hay ningún dualismo entre plano de trascendencia y plano de inmanencia, como no lo hay entre hecceidad y sujeto. Estas distinciones no admiten la reintroducción de dualismo alguno, puesto que no son dos tipos de cosas lo que oponemos, sino dos maneras de considerarlas.

«No hablamos, pues, de un dualismo entre dos clases de "cosas", sino de una multiplicidad de dimensiones, líneas y direcciones en el interior de un agenciamiento» (D, pág. 160).

Existe en los hechos una tendencia a la organización, a la estratificación, a la forma, y este es el plano en el que se apoya el pensamiento de la trascendencia cuando privilegia las formas y los sujetos. En realidad, «el plano de organización no cesa de trabajar sobre el plano de consistencia» inmanente, y, «a la inversa, el plano de consistencia no cesa de desprenderse del plano de organización» (MP, pág. 330). El pensamiento de la trascendencia, en cambio, se apoya exclusivamente en el pla-

no de la organización para postular el desarrollo de la Forma y la educación de los Sujetos según una lógica de la trascendencia. Y es esta la lógica a la que Deleuze se opone.

«De igual modo, no hay dualismo entre los dos planos, el de organización trascendente y el de consistencia inmanente: el segundo plano no cesa de arrancar a las formas y los sujetos del primero partículas entre las cuales sólo hay relaciones de velocidad y lentitud, y, asimismo, el plano de trascendencia se eleva sobre el de inmanencia, trabajando en él para bloquear los movimientos, fijar los afectos, organizar formas y sujetos» (D, pág. 160).

En esta línea, «ser espinozista» es definir «algo» no de un modo trascendente, atribuyendo accidentes a una forma, sustancia o sujeto, sino situándose en el plano de la heceidad, composición de relaciones y llenado de afectos. «Los cuerpos más simples», como los llama Spinoza, no tienen «ni número ni forma o figura» y «van siempre por infinidad». «Sólo tienen una forma los cuerpos compuestos, a los que los cuerpos simples pertenecen en tal o cual aspecto» (SPP, pág. 171, n. 4). El cuerpo se define ahora por su latitud y su longitud, nuevas coordenadas de una «cartografía» que trazan el «diagrama» del cuerpo. Un mapa étológico de los afectos sustituye a la determinación genérica y específica de los animales. Y este mapa debe concebirse literalmente como un establecimiento de coordenadas que determinan una circulación de afectos, una mixtura de pasajes, de líneas, una red extrínseca, por los que se expresan las conexiones exteriores de un cuerpo

(con las cuales este cuerpo se compone), previo a ser una evaluación intrínseca que mida la potencia de la que es capaz. Cada individuo es el producto de gran número de relaciones moleculares (longitud), y cada una de esas relaciones goza «de cierta latitud», de una variación de grado que expresa «lo que puede un cuerpo», los afectos de que es capaz (SPP, pág. 49). He aquí la definición modal del cuerpo, que hace posible una Etología.

«En el plano de consistencia, un cuerpo se define solamente por una longitud y una latitud, es decir, por el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo determinadas relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de que ese cuerpo es capaz, bajo tal o cual poder o grado de potencia (latitud). Nada más que afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales. Es mérito de Spinoza el haber despejado estas dos dimensiones del Cuerpo, definiendo el plano de Naturaleza como longitud y latitud puras. Latitud y longitud son los dos elementos de una cartografía» (MP, pág. 318).

Deleuze quiere situarse, pues, en el plano de una cartografía de fuerzas, bajo esas dos dimensiones, extensivas e intensivas. El cuerpo es esa mixtura variable que integra una infinidad de partes extrínsecas bajo una composición de relaciones —mientras ese cuerpo dure—: la naturaleza es un cuerpo sin órganos o un plano de composición porque siempre hay relaciones que se componen, incluso aunque no se trate siempre de esa relación característica que compone *mi* cuerpo (SPP, pág. 47, y Spinoza, *Ética*, IV, 39). Este cuerpo es sin duda variable y temporario, pero no

deja de actualizar fuerzas sobre un plano de composición que no es eterno, sino inmanente y, por lo tanto, según la fórmula «MONISMO = PLURALISMO», subsistente, si es que tiene sentido emplear esta expresión para un plano de multiplicidad cuya única unidad es la de la totalidad de sus variaciones.

La hecceidad exige, entonces, distinguir entre estos dos planos del pensamiento: el de una filosofía materialista de la inmanencia que Deleuze reivindica como la única apta para pensar el «plano de inmanencia o de consistencia», y el «plano trascendente o teológico» de las filosofías de la sustancia y del sujeto (*D*, págs. 110-1; *SPP*, pág. 172; *MP*, pág. 325; *CC*, XV). Sólo la teoría de la hecceidad establece una diferencia entre filosofía de la trascendencia y filosofía de la inmanencia. Mientras que el plano de trascendencia refiere la individuación a formas sustanciales o a sujetos, el plano de inmanencia o de consistencia «no conoce (...) sujetos, sino más bien lo que llamamos "hecceidades"» (*D*, pág. 111).

«Ya no hay formas, sino solamente relaciones de velocidad entre partículas ínfimas de una materia no formada. Ya no hay sujetos, sino solamente estados afectivos individuantes de la fuerza anónima» (*SPP*, pág. 172).

La hecceidad no sustancial incluye, pues, una teoría de su composición; esta última no constituye una unidad elemental mejor que la de los sujetos, pero sustituye los granos sustanciales de estos por un procedimiento de composición de fuerzas y afectos, de longitudes y latitudes, que da

cuenta de su formación. Por lo tanto, no cabe distinguir entre hecceidades y sujetos; a lo sumo, entre los modos de composición de las primeras, que son siempre hecceidades de hecceidades, de la misma manera en que la máquina del *Antiedipo* era siempre «máquina de máquina», según la teoría clásica del individuo que encontramos en Spinoza y Leibniz. Es así como «un grado, una intensidad, es un individuo, *Hecceidad*, que se compone con otros grados, con otras intensidades, para formar otro individuo» (*MP*, pág. 310). La hecceidad, que responde a la actualización intensa del devenir, debe ser tratada como producción de una multiplicidad en su agenciamiento; y su recorte, que es variable y provisorio, depende de la perspectiva y de la escala según la cual se lo actualiza. Ella no es intensiva sin ser relativa a la perspectiva que la individúa.

«Las hecceidades son meramente grados de potencia que se componen, a los que corresponden un poder de afectar y de ser afectado, afectos activos o pasivos, intensidades» (*D*, pág. 111).

De este modo, todo agenciamiento es una hecceidad definida por una longitud y una latitud, por velocidades y afectos; además, la hecceidad no define al agenciamiento como un «conjunto individuado» sin tener también en cuenta sus potencialidades. «Todo el agenciamiento en su conjunto individuado resulta ser una hecceidad». El lobo, el caballo o el niño devienen acontecimientos en agenciamientos completos que comprenden una hora, una estación del año, una calle, el conjunto de sus coordenadas espacio-temporales

más singulares, perfectamente definidas pero fluctuantes, y susceptibles también de nuevas combinaciones en función de las capturas o devenires que los afectan (un lobo y un niño, el pequeño Hans y el caballo) (MP, pág. 321).

«Como máximo, distinguiremos entre las hecceidades de agenciamientos (un cuerpo constituido sólo como longitud y latitud) y las hecceidades de inter-agenciamientos, que marcan asimismo las potencialidades de devenir en el interior de cada agenciamiento (el medio donde se cruzan longitudes y latitudes). Pero unas y otras son estrictamente inseparables» (MP, pág. 321).

Del devenir-animal a la etología de los afectos

La teoría de la hecceidad permite describir los cuerpos y los agenciamientos como composición de cuerpos: se pasa del devenir-animal al devenir-molecular, y la descripción espinozista de los modos de individuación es adecuada para todos los agenciamientos. La composición de relaciones y el grado de potencia modal acondicionan una entrada positiva para tratar los devenires-moleculares que componen a humanos y animales, un acceso positivo que transforma el dualismo binario de la organización y la desorganización, de la territorialización y la desterritorialización. Tal como sucedía con la oposición entre mayor y menor, tensores polares de una misma realidad, la hecceidad permite pasar de una formulación dualista a un monismo pluralista. Las «puntas de territorialización» (estratos, organización, suje-

to. . .) y las líneas de fuga (cuerpo sin órganos, vecindad molecular, captura. . .) oscilan juntos como la cara virtual de lo actual (líneas de fuga) y el empuje individuante de la actualización (organización sobre los estratos): dos tensores de un mismo movimiento vital que incluyen su fase intensa (virtual) y su estratificación actual.

Con la hecceidad, el devenir-animal da paso a una etología de los afectos. Esto permite concluir en cuanto a los devenires-animales, cuya función metodológica es insistir sobre el borde intenso de las multiplicidades. El animal desempeñaba un papel polémico en la exploración del límite no humano de la antropología, investigación que no salía así del marco de un sistema hombre-animal. Ya cuando la noción aparece por primera vez, en *Kafka*, Deleuze y Guattari alertan contra una concepción demasiado «molar» del animal: «¿No están los animales demasiado formados todavía, demasiado territorializados, no son demasiado significantes?» (K, pág. 28). El animal es una potencia de desterritorialización, no una forma de existencia dada. «No se debe atribuir una importancia exclusiva a los devenires-animales» (MP, pág. 306). Esto conduciría a ordenar las multiplicidades con arreglo a una serie evolutiva que postularía «una especie de orden lógico en esta hilada, estos pasajes o estas transformaciones» (MP, pág. 306), como si se tratara de volver a bajar la escala evolutiva privilegiando la involución pero conservando las jerarquías de la materia, del organismo y de lo humano. El devenir-animal sirve pedagógicamente para poner de relieve el modo en que las multiplicidades se componen realmen-

te por hecceidades. Cada multiplicidad es «simbiótica» y mezcla todos los devenires (humanos, animales, moleculares). No hay, pues, un orden de regresión del hombre al animal, sino que todos los devenires son, en efecto, simbióticos y moleculares. Desde este punto de vista, el devenir-animal es «un caso entre otros» (MP, pág. 333), porque todos los devenires indican estas composiciones de relaciones y variaciones de intensidad. Esto permite precisar el valor estratégico del concepto de animal. Solamente desde un punto de vista antropológico se necesita insistir sobre los devenires-animales. El devenir-animal indica, en realidad, que todos los devenires son menores, anómalos, moleculares, y en este plano las entidades «hombre», «animal», se vuelven indiscernibles. «Sólo se deviene-animal si (...) se emiten corpúsculos que entran en la relación de movimiento y reposo de las partículas animales» (MP, pág. 336). La hecceidad expone mejor que la involución la manera en que el devenir-animal suscita una proximidad de relación y una variación de afectos, sin que sea cuestión de devenir «como» el animal.

«La palabra “como” es de aquellas que cambian singularmente de sentido y función en cuanto se las refiere a hecceidades, en cuanto se hace de ellas expresiones de devenires, y no de estados significados ni de relaciones significantes» (MP, pág. 336).

Devenir-animal no significa en ningún caso preferir al animal, imitarlo o volverse como él, sino entrar en su zona de vecindad molecular y hacer variar de ese modo su propia relación de ve-

locidades y lentitudes, su propia intensidad de potencia. La manera en que el hombre tiene que vérselas con el animal, tanto en los agenciamientos efectivos de las culturas como en los devenires individuales, es tributaria de estas hecceidades compuestas, heteróclitas, más fluctuantes y variables que las organizaciones definidas. «No imitar al perro, sino componer su organismo con otra cosa» (MP, pág. 335).

«No busquen en esto la semejanza o la analogía con el animal, ya que se trata del devenir-animal en acto, de la producción del animal molecular» (MP, pág. 337).

Cada devenir-animal comportaba esa playa intensa, esa captura de afectos, esa desterritorialización que reterritorializa una nueva hecceidad y que es preciso considerar estrictamente en términos de relaciones de velocidad y lentitud, de poderes de afectar y de ser afectado. Todos los devenires, que componen nuevas hecceidades, son moleculares.

«Lo importante es concebir la vida, cada individualidad de la vida, no como una forma o un desarrollo de forma, sino como una relación compleja entre velocidades diferenciales, entre ralentización y aceleración de partículas» (SPP, pág. 165).

Situarse así en el plano de una etología de los afectos implica renovar por completo las discusiones anteriores sobre la unidad animal y orgánica y sobre la lógica de las multiplicidades. El plano de la etología permite detallar otros tantos modos de relación con el animal que se compo-

nen, efectivamente, de hecceidades variables, pero determinables en cada caso. La hecceidad expone con una potencia teórica incrementada la lógica del rizoma, sin tener ya necesidad de insistir sobre el carácter anómalo de la heterogeneidad. Definir concretamente «un hombre o un animal» es «definirlo por los afectos de los que es capaz», «hacer la lista de sus afectos». «Capacidad de afectos, con un umbral máximo y un umbral mínimo, es una noción corriente en Spinoza» (SPP, pág. 166). En consecuencia, es posible situar los modos culturales, en particular el arte, y asimismo los modos vitales, en el mismo plano de las afecciones y los afectos, de las longitudes y latitudes que componen las hecceidades. «Las afecciones varían según las cadenas de asociación entre los cuerpos (el sol endurece la arcilla y funde la cerra, el caballo no es el mismo para el guerrero que para el campesino)» (CC, pág. 174). Si se define una hecceidad, como lo hace Spinoza, por sus afecciones (longitud) y sus afectos (latitud), se advierte que hay más diferencia entre un caballo de carrera 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» (SPP, pág. 167). Esto es lo que Deleuze llama «etología»: el estudio de esos afectos. La asombrosa potencia de un cuerpo, en la que Deleuze insiste siempre cuando habla de Spinoza, se debe a la diversidad infinita de relaciones que es capaz de componer, de las que en cada caso trata de levantar el mapa haciendo la lista de sus afectos. «No sabemos nada 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, sea para destruirlo o ser destruido por él, sea para intercambiar con él acciones y pasiones, sea para componer con él un cuerpo más potente» (MP, pág. 314).

El agenciamiento individuado debe comprender una lista semejante de los afectos, y es aquí donde la *Ética* de Spinoza se encuentra con la etología animal. «Mucho tiempo después de Spinoza, biólogos y naturalistas intentarán describir mundos animales definidos por los afectos y los poderes de afectar o de ser afectado» (SPP, pág. 167). Todo viviente desarrolla en su proceso de individuación un «mundo asociado» que corresponde al mapa de sus afectos y afecciones. Por ejemplo, Uexküll, quien deja un «retrato» conmovedor de la garrapata, caracterizada por la pobreza y la sistematicidad de su mundo: asida a la punta de su rama, puede esperar hasta dieciocho años que se presente bajo ella el mamífero cuyo olor desencadena su zambullida en el vacío. Con un poco de suerte, aterriza en un pelaje al que atraviesa hasta la zona de piel desnuda a la que puede horadar para bombear la sangre caliente que alimenta sus huevos. No le queda más que morir. «En el mundo gigantesco que rodea a la garrapata, tres estimulantes brillan como señales luminosas en las tinieblas y le sirven de postes indicadores que la conducirán a la meta sin desfallecer».²⁵ El cuerpo de la garrapata, con sus receptores y sus efectores, desarrolla un mundo completo, aunque

²⁵ Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., pág. 26.

reducido a tres señales perceptivas que desencadenan su reacción motriz: la excitación química por el ácido butírico contenido en los folículos sebáceos de los mamíferos, que determina el aflojamiento de las patas y la caída sobre el mamífero; la excitación mecánica por los pelos, que determina el movimiento exploratorio hasta que la garrapata alcance una zona de piel lampiña; la excitación térmica de la piel ricamente irrigada, que determina la perforación. En el mundo exterior, la garrapata aísla tres estímulos, pero su mundo, aunque pobre, es también complejo y completo: percepción olfativa del ácido butírico, percepción táctil de la piel desnuda y cálida del mamífero y del lugar óptimo para perforarla, hundirse hasta la cabeza en el tejido cutáneo, aspirar sangre, «después de lo cual no le queda más que caer al suelo, depositar sus huevos y morir»²⁶ (*SPP*, pág. 166; *Pli*, pág. 122). El «inolvidable mundo asociado de la garrapata» (*MP*, pág. 67) se compone, por lo tanto, de tres afectos: lo mismo que Geoffroy Saint-Hilaire, Uexküll es espinozista (*SPP*, pág. 170). «Estos estudios, que definen los cuerpos, animales u hombres por los afectos de que son capaces, fundaron lo que hoy es llamado *etología*» (*SPP*, págs. 167-8).

«Spinoza no cesa de sorprenderse ante el cuerpo. No se sorprende de tener un cuerpo, sino de lo que el cuerpo puede. Los cuerpos no se definen por su género o su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en

²⁶ Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., pág. 19.

pasión como en acción. No se define a un animal mientras no se haya hecho la lista de sus afectos. En este sentido, hay más diferencia entre un caballo de carrera y un caballo de labor que entre un caballo de labor y un buey. Un lejano sucesor de Spinoza dirá: observen a la garrapata, admiren a este animal, ella se define por tres afectos, eso es todo aquello de lo que es capaz en función de las relaciones que la componen: ¡un mundo tripolar, y eso es todo! (...) ¡Qué potencia, sin embargo!» (*D*, págs. 74-5).

Desde este punto de vista, la etología animal permite aprehender el medio asociado al animal como una creación de códigos y territorios no menos creadora de formas —«morfogenética»— que el organismo, de modo que «el animal entero es sólo una especie de media proporcional entre su casa y su alma, y [que] nadie puede decir dónde termina la casa y dónde empieza el animal».²⁷ Medio y animal componen así una hecicidad definida por sus composiciones de relaciones y sus afectos, que recortan en el medio un territorio expresivo. La garrapata es sensible a afecciones o transformaciones de relación que actúan como señales dentro de su sistema, de suerte que ahora se puede analizar la manera en que los afectos y perceptos vitales son directamente señaléticos o semióticos. El arte debe ser entendido rigurosamente como una circulación de afectos y perceptos sobre este plano. Es preciso aprehender la relación expresiva en el nivel de esta etología, y el arte aparece así como fenómeno vital, como fenómeno de territorialización. Deleuze propone de

²⁷ Butler, *La vie et l'habitude*, op. cit., pág. 103.

este modo una «bio-estética» original (MP, pág. 622, n. 33). 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 teoría del animal conduce así a una filosofía del arte, porque se trata de explicar de qué modo, en el plano de las fuerzas, las cualidades se vuelven expresivas.

«Porque los animales no solamente tienen colores y sonidos, sino que no esperan al pintor o al músico para hacer con ellos una pintura, una música, es decir, para entrar en devenires-colores o en devenires-sonidos determinados (...) mediante componentes de desterritorialización. La etología está lo bastante avanzada como para haber abordado este campo» (MP, pág. 376).

La etología —en este caso, la etología animal de Uexküll, de Portmann, la de Lorenz y la de Chauvin— permite definir la semiótica sin recurrir a regímenes de signos humanos. La teoría del sentido (semiótica) se desprende, pues, de toda referencia a la lingüística (semántica): en el nivel de las señales materiales, las circulaciones de afecciones y de afectos disponen de modos creadores (lo que Uexküll llama «mundos animales») que seleccionan o producen señales (percep-

tos) y respuestas motrices, variaciones de potencia (afectos). El problema de la apariencia animal depende estrictamente de esta semiótica, sea comportamental (postural) o genética (las estrías de una conchilla, la pigmentación de las plumas o de las alas de mariposas). Portmann muestra que hay una verdadera comunicación de motivos y adornos que distinguen a los órganos «profundos» indiferenciados (un corazón es prácticamente indistinguible) de los órganos de superficie, animados en el nivel vital por una verdadera estética del adorno que implica también una parada, en el doble sentido de señalización ornamental y de defensa. Konrad Lorenz retoma el debate con *La agresión*, pero combina su análisis del pareo y los rituales animales con consideraciones sociopolíticas inquietantes, que son consecuencia de importar directamente de lo político a lo vital conceptos de dominación y jerarquía que lo conducen a hacer del fenómeno de territorialización una consecuencia de la agresión. Y Deleuze y Guattari objetan esto severamente. Sin embargo, el material informativo de estos análisis es más que valioso a la hora de elaborar una filosofía del arte sobre nuevas bases.

«La “etología” [es] un dominio molar privilegiado para mostrar de qué modo los componentes más diversos, bioquímicos, comportamentales, perceptivos [etc.] pueden cristalizar en agenciamientos que no respetan ni la distinción de órdenes ni la jerarquía de formas. Lo que mantiene unidos a todos los componentes son las *transversales*, y la transversal misma es sólo un componente que toma a su cargo el vector especializado de desterritorialización» (MP, págs. 414-5).

El arte corresponde ahora a una afectología, pues el afecto implica una señalética y una capacidad expresiva que modulan materiales y cualidades llevados, por su capacidad territorial, de lo funcional a lo expresivo. Tienen aquí cabida los análisis de la captura entre la avispa y la orquídea, consideradas ahora como una composición territorial en la que, según los análisis precedentes, materias desterritorializadas sirven para territorializar nuevos agenciamientos.

Ritornelos

Como se ve, el arte no es la expresión de lo vital en general, sino de una territorialización que marca el umbral de la habitación en el seno del viviente. La síntesis activa de la habitación prolonga aquí la síntesis pasiva del hábito e indica el umbral animal del arte. Mientras que todo viviente «contrae» las fuerzas de que se alimenta, el animal que «agencia un territorio» pasa del hábito, contemplación material y contracción pasiva, a la habitación activa y expresiva. Se trata de una constitución activa del medio en territorio, que implica para el cuerpo animal, tanto como para su medio asociado, una señalética y una expresividad motriz particular. Esta territorialización expresiva es lo que Deleuze llama, siguiendo a Guattari, ritornelo: «Llamamos ritornelo a todo conjunto de materias de expresión que traza un territorio y que se desarrolla en motivos territoriales (...) (hay ritornelos motores, gestuales, ópticos, etc.)» (MP, pág. 397).

La expresión viene de Guattari. Lacan emplea circunstancialmente el término para nombrar las repeticiones e invenciones semánticas psicóticas, pero Guattari lo enlaza al trabajo de Deligny sobre las líneas de andadura de los autistas, que alimentan su propia concepción de la cartografía (cuya importancia para la teoría del rizoma ya hemos señalado). Cobra, pues, un sentido deambulatorio y espacio-temporal que permite una génesis del cuerpo en su espacio de circulación. Con la hecceidad, el ritornelo cartografía los componentes expresivos (afectos y perceptos) que hacen posible recordar un «en-casa» en los medios caóticos no diferenciados. El ritornelo cumple, pues, una función territorializante, socializante y subjetivante, y realiza estas funciones a través del ritmo, que codifica y vuelve expresivos los movimientos de territorialización y desterritorialización, siempre solidarios y simultáneos.

De suerte que el ritornelo contiene una descripción de la subjetivación dirigida a crear un «centro frágil e incierto», un en-casa, un mundo habitado que refuerza las síntesis pasivas del hábito. Del hábito a la habitación, se pasa del caos al territorio. La territorialización es, por lo tanto, un fenómeno dinámico, que no preexiste y que interviene en el nivel de la vida y del «mundo animal» (Uexküll). El ritornelo, aplicado primero a la canción cantada por un niño en la oscuridad, indica el modo expresivo de esta territorialización subjetivante que se acciona no bien un viviente agencia materias expresivas a su alrededor.

«Ahora, por el contrario, uno está en casa. Pero el en-casa no preexiste: fue preciso trazar un círculo alrededor

del centro frágil e incierto, organizar un espacio limitado» (MP, pág. 383).

El ritornelo, psicopolítico en un primer momento (la fundación política del centro – el surco fundador), se extiende de inmediato de la psicología infantil y del ámbito musical (donde se lo teoriza primero) a una teoría general del arte. A lo largo de una página magistral de *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari resumen las adquisiciones de la noción y el trabajo de *Mil mesetas* (QPh?, pág. 174), e indican que dicha noción se extiende exclusivamente, de ahí en más, a la óptica de la constitución de las materias expresivas en el nivel de la relación entre sensación y expresividad de la materia. Territorializante, el ritornelo explora el modo de constitución espacio-temporal de un bloque de devenir. Es expresión rítmica (una invención, y no una medida) en el nivel postural, antes de despejar una expresividad territorial («afiches» y «firmas» territoriales) que da lugar al sentido visual tanto como al auditivo y concierne, en realidad, a todos los sentidos. Así como el ritmo capta los colores tanto como el sonido, el ritornelo se aplica a todas las artes; de modo más global, a todos los fenómenos vitales de territorialización.

¿Cómo asegura el ritornelo el tránsito del medio al territorio? Por un encadenamiento de signos que codifican materias y relaciones territoriales. Cada medio es un «bloque de espacio-tiempo» formado por repeticiones y se establece, por lo menos, sobre cuatro medios distintos que componen su hecceidad: medio exterior de los materia-

les, medio interior de su constitución, medio intermediario de su membrana o límite, medio anexo de fuentes de energía y de cadenas de acciones-percepciones (MP, pág. 384). Como la máquina, que es máquina de máquina según la teoría de la multiplicidad, del agenciamiento y de la hecceidad, el medio es siempre medio de medio. No es una «noción unitaria». Un medio «sirve de base a otro o, por el contrario, se establece sobre otro, se disipa o se constituye en el otro» (MP, pág. 384). Los medios se liberan así del «caos». El ritmo es el pasaje de un medio a otro, ni medida ni cadencia, sino pasaje «crítico» entre dos medios que «se anuda al pasaje de un medio en otro», «Hecceidad». El ritmo, al componer el medio en «territorio», constituye una «respuesta» del medio al caos. Cualidades expresivas, seleccionadas o producidas, forman un agenciamiento de signos que «marcan el territorio». De este modo, las cualidades sensoriales, visibles y auditivas, se reorganizan en una modalidad expresiva. Los colores y adornos, los marcados olfativos, las exposiciones de órganos, «porta-colores expresivos y ritmados», sirven para marcar «los límites del territorio» (MP, pág. 387). Este «devenir-expresivo del ritmo» asegura el pasaje de las funciones orgánicas (sexualidad, procreación, alimentación, relaciones intra e interespecíficas) a las expresiones territoriales (MP, pág. 397). O sea, los parcos que implican, por ejemplo, un estado signalético del color, que remite a estados hormonales pero que adquiere un valor de «afiche» y de «firma», y despeja una potencia signalética intraespecífica, por la cual se hace posible considerar el territorio

como «expresividad del ritmo» (MP, pág. 387). La expresividad es asegurada por una desterritorialización de las cualidades, que son a su vez efectos o signos, efecto de un cuerpo sobre otro en el espacio-tiempo (relaciones de fuerzas, perceptos, afectaciones), o efecto de una afección sobre una duración (afectos) (CC, pág. 175). El territorio forma, pues, un centro, que es segundo y producido por retorno: en la constitución del territorio, los actos de salida son tan determinantes como los actos de apropiación, y el ritornelo comprende estas idas y venidas. La apropiación de un «centro» no es sino el resultado de esta combinación de posturas, pero no obstante consolida la individuación de un viviente en medio de su mundo. El territorio no preexiste a estas codificaciones de materias ni a estos procesos de territorialización.

«El territorio no es primero con relación a la marca cualitativa; la marca es la que hace el territorio» (MP, pág. 388).

El ritmo indica la composición de materias expresivas en encadenamientos complejos de tipo «postura y canto», «canto y color», perceptos y afectos, que componen materiales moleculares en posturas signalécticas elaboradas (QPh?, pág. 175). 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» (MP, págs. 386-8).

«El *Scenopoietes dentirostris*, pájaro de los bosques lluviosos de Australia, hace caer del árbol las hojas que cortó cada mañana, las da vuelta para que su cara interna más pálida contraste con la tierra, se construye así una escena como un *ready made*, y canta justo por encima, sobre una liana o una rama, un canto complejo compuesto de sus propias notas y de las de otros pájaros que él imita en los intervalos, al tiempo que descubre la raíz amarilla de plumas bajo su pico: es un artista completo» (QPh?, pág. 174; MP, pág. 415).

Al calificar al *Scenopoietes dentirostris* de «artista completo», Deleuze insiste sobre la afinidad existente entre estos juegos animales y las instalaciones contemporáneas; y esta proximidad del artista con el animal territorial implica, asimismo, la unidad del *land art*, del *body art*, con los procedimientos más antiguos de la cultura, sean llamativos (una piedra erigida, menhir, una roca tallada) o regulares (la traza de un sendero, un campo cercado). En Deleuze, el arte es *geo-grafía*, transformación territorial y expresiva. Se trata solamente de describir el agenciamiento que preside la constitución del territorio por «ritornelo», por composición de hecceidades de materiales tomadas juntas para consolidar un «en-casa». La expresividad del ritmo es, sin duda, condición de la apropiación.

«Hay territorio en cuanto hay expresividad del ritmo» (MP, pág. 387).

¿De qué modo implica el territorio esta emergencia de cualidades? No en el sentido de que el acto territorial produciría arte, como si el arte fuera un «acto de propiedad vital», un marcado de

propiedad. En Deleuze, «lo expresivo es primero respecto de lo posesivo» (MP, pág. 389). Tampoco debe pensarse que los materiales o las cualidades sensibles son portadores por sí mismos de esa capacidad expresiva que ellos toman por la habitación. Los conceptos de agenciamiento por hecicidad y de territorialización indican la respuesta. El agenciamiento coordina territorio y expresividad del material y determina a ambos como resultados conexos. Ningún territorio está dado ni preexiste a esta escenografía expresiva. En sí misma, ninguna cualidad tiene el poder de transformar tal o cual materia en afiche, firma o estilo. Los pájaros, los peces, los vivientes territoriales, se vuelven visibles por un juego de posturas, por un manierismo del gesto, de la actitud, castañeteo de pico, inclinación del cuello, alteraciones hormonales de los colores, preparación de nidos que configuran toda «una ópera maquinica» (MP, pág. 408). El ritornelo, presentado al principio como un manierismo de la voz (la cancioncilla, la repetición del canto), es deudor de esta maquinaria corporal repetitiva y estereotipada que produce al territorio como personaje rítmico (MP, págs. 393, 403). Deleuze conecta entonces el manierismo de las danzas barrocas (zarabanda, *bourrée*,* gavota) con las estereotipias esquizofrénicas o los rituales animales (danza de las grullas comunes) en el sentido de que estas marcas crean territorio, no por medida (como si el territorio preexistiera a su acto) sino por ritmo (MP, pág. 393). De modo que, contrariamente a los análisis etológicos de

* Danza típica de Auvernia, región de Francia. (N. de la T.)

CREACIÓN DE TERRITORIO X RITMO
EL TERRITORIO NO ES ANTERIOR A
UNA POSTURA EN ESCENA

K. Lorenz, por ejemplo, el territorio no preexiste a esta puesta en escena y no tiene otra consistencia que la semiótica.

El territorio no es, en consecuencia, un espacio ya dado, un lugar, sino un acto de relación, la de una «distancia crítica entre dos seres de la misma especie» que sirve para «marcar sus distancias» (MP, pág. 393). A la inversa de la hipótesis de Lorenz, que impone a la noción de territorio una serie de postulados políticos inadmisibles, el territorio implica «la emergencia de cualidades sensibles puras, *sensibilia* que cesan de ser únicamente funcionales para convertirse en rasgos de expresión» (QPh?, pág. 174). Por eso el territorio no es un lugar, sino un acto que arranca del caos del medio a fuerzas que él condensa y hace visibles (MP, pág. 396). En esta captura de fuerzas consiste la comunidad de las artes.

El territorio no preexiste, pues, al ritornelo; es el ritornelo el que arranca una territorialidad al medio amorfo constituido por movimientos de territorialización y desterritorialización (las entradas y salidas del territorio y los procesos de reconocimiento que son objeto de descripciones especializadas por parte de los etólogos). De modo que el medio no territorializado es una abstracción que carece de existencia para cualquier viviente, cada uno de los cuales se aloja, por el contrario, en un mundo expresivo. Deleuze, que inscribe el arte entre las operaciones de la vida, señala de todas formas los umbrales que determinan la habitación en el seno de lo viviente y distingue, entre los ritornelos animales, el umbral humano de la conservación o la consolida-

ción cultural del arte, que pasa de la expresividad corporal a la obra, de la escenografía animal a la eternidad relativa de la cultura.

In fine, Deleuze reintroduce diferencias de grado que integran en series los mundos animales, los territorios y las obras. Todos los vivientes componen mundos animales rigurosos y diferenciados: el mundo de la garrapata, el retrato de mosca que la araña es capaz de tejer en su tela (*Uexküll*), constituyen mundos animales fascinantes, pero sin apropiación expresiva. El ejemplo de la garrapata, en el que Deleuze suele insistir para presentar su etología, indica este umbral por la negativa. La garrapata es un animal completo, pero no hace arte porque no modula con el medio un agenciamiento territorial consistente. Hay que distinguir entre la completitud del universo sensorio-perceptivo del viviente, incluso en un nivel muy rudimentario, y la señalética que se desprende cuando el territorio adquiere un espesor, una concreción particular, alrededor del viviente. Y esto implica un umbral, justamente el del animal que talla un territorio. El arte no está ligado, pues, a la vida, sino a la habitación.

El arte es una territorialización expresiva. Hay que distinguir esta territorialización de una apropiación originaria, de un acto de propiedad (marcar el centro, fundar la ciudad), o de una exploración del cuerpo propio (la *carne* de la hipótesis fenomenológica), y el hombre no habita el mundo de un modo que lo separe de los otros animales. Pero el arte es una habitación expresiva de la que resulta la apropiación, y si esta habitación desprende modos señaléticos y apariencias

muy complejas en todo sitio donde haya territorio, los modos de territorialización humanos componen hecceidades que sólo por abstracción es posible identificar con las señaléticas animales. Recíprocamente, lo que se acaba de negar a la apropiación se le niega también a la cualidad sola. «De ningún modo militamos por una estética de cualidades»: la «cualidad pura» no existe (*MP*, pág. 376). La especificidad humana del arte tampoco reside en sus materiales, perceptos y afectos, sonidos, colores, posturas, palabras y todas las variantes de composición de que estos son susceptibles y cuya lista no está cerrada: varía con los agenciamientos maquínicos de las culturas. Para una teoría «funcionalista», lo que existe es la función de territorialización, es decir, el agenciamiento que, gracias al devenir-expresivo de los materiales, es productor del territorio.

El arte se debe, pues, a ese «factor T»: y el territorio revela ser «efecto del arte», en el sentido de que territorializarse es desterritorializar materias y cualidades en un devenir-expresivo sin el cual el territorio no podría desprenderse del medio (*MP*, pág. 388). La cualidad sólo cobra consistencia gracias a la función de territorialización, que comprende los movimientos de desterritorialización y reterritorialización, formando ambas un «bloque» de devenir del que la garrapata carece. La hecceidad del material no comprende en sí afectos determinados al margen del agenciamiento que los transforma en marcas y afiches, como tampoco existiría en sí una tendencia a la apropiación con valor de señalética estética. Lo que existe es la «captura» territorializante de las

materias de expresión, que toma («prende») las materias disponibles para volverlas expresivas. Así pues, la cualidad es «apropiativa», pasaje del medio al territorio: en ambos casos se pasa del comportamiento animal, o de una estética de cualidades en sí, al agenciamiento territorial (MP, pág. 410).

«Se debe considerar la cualidad en el devenir que la capta, y no el devenir en cualidades intrínsecas que tendrían valor de arquetipos» (MP, pág. 376).

Alcanzado este nivel del análisis, se hace posible definir los modos de composición propios del arte humano. La operación del arte humano hace consistir el material, retomando la modulación simondiana y su análisis del material que comporta sus hecceidades. «Se presenta aquí como una relación directa *material-fuerzas*. El material es una materia molecularizada y que, en este carácter, debe «captar» fuerzas» (MP, pág. 422). El material tiene tres «atributos principales»: una materia-flujo molecularizada, vinculada con fuerzas «a captar», y que se define por esa operación «de consistencia» territorializante donde las puntas de desterritorialización (apertura del sistema) son tan determinantes como las fuerzas de cierre y de centro (MP, págs. 426 y 414-5).

De modo que, tal como se puede constatar, la posición festivamente iconoclasta de Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, que hace del animal el «único artista verdadero», no es incompatible con la preservación de un umbral determinado para el arte. Pero este umbral no se sitúa allí donde ge-

neralmente se lo coloca y tampoco requiere conciencia ni idealidad. El arte humano desarrolla y pone en forma potencias expresivas ya presentes en el ser vivo, única posición consecuente para un empirista. «En este aspecto, el arte no cesará de ser visitado por lo animal» (QPh?, pág. 175).

Esta tensión hacia la animalidad ya no significa renegación polémica de una espiritualidad de la cultura ni debe ser reducida a motivo satírico o provocación. En *Mil mesetas*, la relación vital con el territorio está tan acentuada que el arte es presentado incluso, de manera crítica, como «lo propio del animal».

«No sólo el arte no espera al hombre para empezar, sino que cabe preguntarse si aparece alguna vez en el hombre de manera no tardía y artificial» (MP, pág. 394).

Once años después, la formulación se relativiza mucho.

«El arte comienza tal vez con el animal, al menos con el animal que talla un territorio y hace una casa (ambos son correlativos e incluso se confunden a veces en lo que se llama un hábitat)» (QPh?, pág. 174).

El paso del hábito al hábitat y la insistencia en el valor constructivo de la puesta en forma expresiva del territorio dominan la última filosofía del arte como afecto y percepto en *¿Qué es la filosofía?* El arte desprende bloques de sensación que son tomados no del afecto de la carne —como pretendía la fenomenología del arte— sino del territorio. Ahora bien, el bloque de sensación no tiene nunca un solo término: modula un monumento

con el territorio, captando de este último las fuerzas necesarias para producir un bloque que dure. La manera en que el percepto se conserva implica la conservación de un afecto. El arte animal, ¿se conserva? Esto es muy dudoso, ese arte actúa. Lo que se conserva es el percepto. Así, pues, sólo en el interior de la cultura, determinada en *Mil mesetas* como *aloplástica*, adquiere el arte territorial una consistencia extrínseca, exterior. El percepto contiene un germen de afecto, y por otra parte el afecto es llevado al nivel de un percepto, «abrazo de las fuerzas como perceptos y de los devenires como afectos» (*QPh?*, pág. 173). El percepto recoge la relación de fuerzas actual de la hecicidad (su «longitud», que Deleuze llama también «imagen» en sus obras sobre el cine), y el afecto, su variación de potencia (su «latitud»). Ni percepto ni afecto son sentimientos subjetivos, recuerdos, y tampoco vivencia personalizada. Son *sensibilia*, capaces de desprenderse de su soporte corporal, de consistir en esta modalidad impersonal. Si el arte conmueve, es justamente a causa de esta improbable emancipación de una sensación respecto de su portador, de una sensación llevada a una intensidad tal que subsiste sola y adquiere una protosubjetividad en el afecto del material. De aquí deriva la clara distinción que Deleuze efectúa entre sensación y bloque de sensación. Perceptos y afectos no son cualidades porque las experimente el sujeto que las padece, sino que estas cualidades como tales pueden desprenderse relativamente de él y consistir, provisoriamente, en un material exterior. «Los perceptos no son ya percepciones, son independientes de un estado de

quienes los experimentan; los afectos no son ya sentimientos o afecciones» (*QPh?*, pág. 154). Así, pues, el arte no conserva la sensación; mejor dicho, en la medida en que la conserva, la transforma en afectos y perceptos, en bloque de sensación. Lo que dura es no obstante cierta cosa, pero esta «cosa que dura», como decía Descartes, es independiente de su modelo, de su recepción y asimismo de su creador: ella adquiere en el medio de la cultura su relativa independencia, y esto en la medida en que se realiza en el afecto de un material relativamente duradero.

«La cosa [que dura] se ha hecho desde el comienzo independiente de su "modelo" (. . .) Y no es menos independiente del espectador o del oyente actuales, que no hacen más que experimentarla después, y si tienen la fuerza para ello. ¿Y el creador, entonces? Ella es independiente del creador, por la autopoiesis de lo creado que se conserva en sí. Lo que se conserva, la cosa o la obra de arte, es un bloque de sensaciones, es decir, un compuesto de perceptos y afectos» (*QPh?*, pág. 174).

Deleuze vuelve así a la autoconsistencia de la sensación con independencia de un soporte perceptivo, considerando la posibilidad de percepciones sin sujeto percipiente, afecciones sin sujeto afectado, es decir, una protosubjetividad en el nivel del afecto y del percepto. El efecto del arte equivale a prestar consistencia independiente a las afecciones mientras dure el material que las conserva, equivale a plantearlas en esa dimensión material que les da una duración y una existencia independiente del creador, del receptor, de la acción vital de la que sin embargo proceden.

«El muchacho sonreirá sobre la tela mientras esta dure. La sangre late bajo la piel de ese rostro de mujer, y el viento agita una rama, un grupo de hombres se apresta a partir (. . .) La muchacha conserva la pose que tenía hace cinco mil años, gesto que ya no depende de quien lo hizo. El aire conserva la agitación, el soplo y la luz que tenía cierto día del año pasado, y no depende ya de aquel que lo respiraba esa mañana» (*QPh?*, pág. 154).

Como se ve, el arte conserva la hecceidad en su singularidad espacio-temporal más aguda: tales son su mérito y su potencia. La función monumental del arte es que el compuesto de sensaciones se revele independiente de su portador. El monumento es el acto por el cual el compuesto de sensaciones se conserva y «sostiene solo». Debe su relativa persistencia a la hecceidad del material, que en sí mismo, mientras dure su compuesto de relaciones de fuerzas, porta sus propias variaciones de potencia, sus afectos. Perceptos y afectos consisten durante todo el tiempo que duran sus materiales, y existen duraciones muy variables según las artes y las maneras. Aun perfectamente fugitivas, esta duración y esta consistencia están enteras (danza, teatro), y la virtud monumental del arte no se reduce a su capacidad de producir objetos subsistentes, sino que concierne también a los acontecimientos más imperceptibles, como se ha visto con respecto a la hecceidad. Sólo que, en cada caso y con medios diferentes, perceptos y afectos pasan al material. Desde este punto de vista, es posible reintroducir la idea de una semejanza, aclarando no obstante que esta se debe a una captura, a un devenir, del material

que compone, con sus medios propios, esa hecceidad desterritorializada (la sonrisa sobre la tela).

«Si [las hecceidades del arte] se asemejan a algo, es con una semejanza producida por sus propios medios, y la sonrisa sobre la tela está hecha solamente de colores, trazos, sombra y luz. Si la semejanza puede poblar la obra de arte es porque la sensación se vincula sólo a su material: ella es el percepto o el afecto del material mismo, la sonrisa de óleo, el gesto de tierra cocida, el impulso de metal, lo recogido de la piedra romana y lo clevado de la piedra gótica» (*QPh?*, pág. 156).

Así, pues, el material no es sino la condición de hecho, el vehículo, de un compuesto de sensaciones que adquiere en esta transposición una duración fulgurante, y ello aun revelando ser tan variable en términos de cronología histórica: de la pirámide egipcia a la improvisación fugaz. Esto no significa que la hecceidad de arte sea independiente de su medio histórico, al que debe sus códigos y materias, sus estatutos y apuestas; sólo que no se reduce a su medio de individuación socio-histórica. Tal como se ha visto con la literatura menor, el arte arranca a las percepciones, sensaciones, opiniones y maneras corrientes esa capacidad inédita, una *variedad* de sensación, una «variedad estética» (*QPh?*, pág. 194). La sensación es el criterio del arte: «La sensación es lo que está pintado» (*FB-LS*, pág. 40). Hay arte cuando la sensación es llevada a la consistencia de un bloque de sensación que subsiste en un material cualquiera (sonoro, visual, lingüístico).

Esta existencia de la sensación en el material adquiere una consistencia que no es eterna ni pa-

sensación sin sintiente

sajera, sino *internal* o insistente.²⁸ Deleuze reencuentra así el clásico tema del arte como duración, pero al término de un recorrido original que impide ahora confundir la duración con una propiedad espiritual de la conciencia humana. Ella resulta de un agenciamiento territorial de la cultura que asegura a la expresividad de lo vital una duración equivalente a la consistencia de su material y a la existencia de agenciamientos que reactivan sus capacidades expresivas.

La consistencia del material y el trabajo del estilo aseguran al arte esta función de conservación. Hay que ver en la teoría de la habitación, prolongación del ritornelo, la real conquista de los años ochenta, que conduce directamente a la teoría del arte como afectos y perceptos propia de los noventa. Con ella, la arquitectura pasa a ser la primera de las artes. «El arte comienza no con la carne, sino con la casa; por eso la arquitectura es la primera de las artes» (*QPh?*, pág. 177). Con su virtud constructiva, la puesta en forma, la consolidación de las sensaciones en afectos y perceptos, el pasaje de lo sentido, de la carne al marco, prevalecen ahora sobre los valores de deformación. Deleuze pasa de lo fluido, de lo gaseoso, a lo sólido. La etología y el ritornelo han servido, pues, de postas para asentar la crítica de la sensación referida a un sujeto —como en la hipótesis fenomenológica— sobre una potencia de conservación y construcción asubjetivas. El anclaje vital desemboca en el «constructivismo» de *¿Qué es la fi-*

²⁸ Deleuze toma a menudo en esta acepción lo *internal* desarrollado por Péguy (*Péguy, Clio*, París: Gallimard, «NRF», 1932).

losofía? La carne es demasiado blanda, y la filosofía del arte debe dar cuenta del plano de composición que permite estabilizar la carne (y su *pathos*) en una «forma enmarcante» (*QPh?*, pág. 180). Esta forma «enmarcante» y territorializante rebasa a la carne íntima en provecho de una virtud socializante siempre colectiva. El borde animal del arte ya no es definitorio para la argumentación, pero esto no hace perder validez a los análisis anteriores. Los afectos son, sin duda, «devenires no humanos del hombre», como los perceptos son «paisajes no humanos de la naturaleza», y se trata por cierto de contemplación contrayente. «No se está en el mundo, se deviene con el mundo, se deviene contemplándolo (...) Devenires animal, vegetal, molecular, devenir cero» (*QPh?*, pág. 160). Pero sólo el trabajo del estilo, «sintaxis de un escritor, modos y ritmos de un músico, trazos y colores de un pintor», permite «elevarse de las percepciones vividas al percepto, de las afecciones vividas al afecto» (*QPh?*, pág. 160). Las figuras estéticas no tienen «nada que ver con la retórica. Son sensaciones» (*QPh?*, pág. 167). El arte «levanta monumentos con sus sensaciones» (*QPh?*, pág. 187). Por eso, Deleuze pone tanto esmero en analizar la literatura y luego las artes no discursivas, y propone una semiótica de la pintura (*Bacon*, en 1981), luego del cine (*La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo*, en 1983 y 1985) y, por último, del barroco (*El pliegue*, en 1988), antes de volver sobre el arte, con Guattari, como modo de creación del pensamiento (*¿Qué es la filosofía?*, cap. 7).

Conclusión

El animal plantea el problema de un plano vital inmanente. Como concepto, tiene un papel rector en la elaboración de los fenómenos de diferenciación intensa, y vale, primeramente, por su función polémica. Al abrir formas y sujetos a los procesos materiales que los componen, inscribe tal función polémica en las discusiones epistemológicas relativas a la forma, la norma y la entidad constituida. **En ningún caso el animal es considerado como el otro del hombre, sino como su borde intensivo.** Permite así una exploración del límite o del afuera que no se contenta con afirmar su extrañeza, sino que se muestra capaz de sustentar análisis de detalle. Allí donde existe lo intensivo, el concepto afirma su rol estratégico: tanto para la historia de la evolución humana (los fenómenos de hominización) como para los códigos mediante los cuales las diferentes culturas nombran ellas mismas sus diferencias constitutivas, y asimismo para los modos de subjetivación colectivos más regulares o más notables, o para la capacidad de las culturas de inventar modos semióticos de territorialización.

Entendido como anómalo, el animal deviene un concepto sociológico y sirve para marcar los fenómenos de poder que afectan a los cuerpos so-

ciales, así como permite no alinear los devenires sociales según una línea evolutiva que iría de lo menos diferenciado a lo más diferenciado: las sociedades llamadas primitivas, en las cuales la relación con el animal está expuesta directamente a fin de marcar las estructuraciones sociales (clanes, ritos), no mantienen con la animalidad una relación de proximidad mayor que las culturas urbanizadas, que la integran como una pieza del aparato de producción. Todo cuanto de lo social está en posición anómala requiere un devenir-animal (MP, pág. 302), y esto en razón de que los devenires-animales se elaboran «como borde de las instituciones reconocidas, más secretas aún por ser extrínsecas; en suma, anómicas» (MP, pág. 303).

El animal entra en las composiciones del arte por su condición de anómalo: devenir-araña de Proust, devenir-animal de Kafka, devenir-balle-
na de Ahab, el animal sirve de laboratorio de experimentación para los fenómenos de subjetivación, y adquiere un valor político, crítico y clínico al descubrir, de manera patética y visionaria, el carácter intolerable de los modos sociales existentes: siempre se crea «ante los animales que mueren» y «para un pueblo futuro» (FB-LS, pág. 31; IT, pág. 30; CC, pág. 12). Lejos se está de una relación «sentimental y doméstica» (MP, pág. 299) con el animal, incluso salvaje. Puede establecerse entonces una tipología de las relaciones concretas que nuestra cultura mantiene con los animales: animales familiares, edipizados, incorporados a la familia, animales domésticos que valen como agenciamiento técnico, animales sal-

vajes que valen como fantasmas de una naturaleza intacta. Se puede observar, asimismo, la diversidad de relaciones que mantenemos con la representación del animal: en psicoanálisis, en las mitologías y en los modos del arte. Por todas partes, el animal hace pasar vida, una vida inmanente, «una poderosa vida orgánica». Por eso, el arte mantiene una relación privilegiada con los devenires-animales, que sirven de repertorio y de reservorios intensivos de posturas vitales. En literatura y pintura, en música, danza o cine, para todas las artes, la expresividad es cuestión de intensidad y no depende primero de los géneros y códigos constituidos, sino de la capacidad para captar las fuerzas inéditas de lo vital.

Así, pues, el animal es un operador determinante en la filosofía de Deleuze.

«La araña y su tela, el piojo y el cráneo, la garrapata y un segmento de piel de mamífero: he aquí bestias filosóficas, y no el pájaro de Minerva» (D, pág. 75).

Su papel, bien delimitado, está también circunscripto. La etología, que el animal sirve para conformar con el análisis de la anomia vital, de los devenires-animales y de los fenómenos de captura, vuelve finalmente inútil su aporte táctico, pero esta circunstancia no cuestiona en absoluto la validez de los análisis anteriores. Simplemente, mientras que *Mil mesetas* (1980) insiste en cada caso sobre las modalidades animales, *¿Qué es la filosofía?* (1991) se centra directamente en el análisis de los tres modos principales del pensamiento humano (filosofía, ciencia, arte) y se

sitúa desde ahora «más allá» de la antropología dualista. Es así como la propia distinción entre animal y hombre deja de ser pertinente. Operador privilegiado para los análisis de la intensidad, cuyas fuerzas, obrantes en las formas estabilizadas, él hace perceptibles, el animal permite abordar los fenómenos involutivos, larvas y embriones, y pensar el arte como acceso directo a las fuerzas intensivas (cuerpo sin órganos). Las multiplicidades, la captura y luego la teoría de la hecicidad, en la década de 1980, teorizan los modos de estabilización, consolidación y conservación de las culturas, y se aplican con similar buena fortuna al análisis de las fuerzas intensivas y de las composiciones de formas en devenir.

F I L O S O F I A

Deleuze

Del animal al arte

Anne

Sauvagnargues

Amorrortu/*editores*



F I L O S O F I A

Anne Sauvagnargues Deleuze



Estudiosa de historia del arte y de estética, la autora recorre con minucia el hilo que, circulando por buena parte de la obra de Deleuze, urde su apretada red conceptual en torno a la concepción de lo humano como devenir-animal. Idea nuclear que, para configurarse, necesita forjar categorías inéditas en el pensamiento —algunas de las cuales Deleuze elaboró en colaboración con Guattari—, como las de anómalo, mayor y menor, agenciamiento, rizoma, hociquidades, captura, ritrnelo. Como trasfondo, desde la epistemología biológica, Geoffroy Saint-Hilaire y Simondon. Desde la filosofía, Spinoza, Bergson. Desde la literatura, Kafka, su Josefina la rata cantora y también aquel bicho innominado que ha dejado de ser hombre para perder también la condición de animal. Como recuerda la autora, «Deleuze no se interesa en el animal en tanto especie dominada o en tanto viviente menor frente a esa especie dominante mayor que sería el hombre. Se interesa en él como fenómeno anómalo, como 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».

ANNE SAUVAGNARGUES es maîtresse de conférences en philosophie, en la Escuela Normal Superior de Lyon. Especialista en historia del arte y estética y autora de numerosos trabajos sobre Deleuze.

ISBN 950-518-367-4



9 789505 183678

Cuñetas Ltd. Diseño A.

Amorrortu/editores