

## **La frontera como espejo. Una propuesta de subversión de la relación humano/animal en torno a Agamben, Derrida y Deleuze**

**The border as a mirror. A proposal for the  
subversion of the human/animal relation-  
ship around Agamben, Derrida and Deleuze**

**Guillermo Rodríguez Alonso**

*Universidad de Santiago de Compostela,  
España*

[guillermo.r.alonso.usc@gmail.com](mailto:guillermo.r.alonso.usc@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-1849-0672>

Cómo citar este artículo:

RODRÍGUEZ ALONSO, G. (2020). "La frontera como espejo. Una propuesta de subversión de la relación humano/animal en torno a Agamben, Derrida y Deleuze", *Pangeas. Revista Interdisciplinar de Ecocrítica*, 2, pp. 47-60.  
<https://doi.org/10.14198/pangeas2020.2.04>

### **RESUMEN**

El presente artículo es una reflexión filosófica sobre las fronteras entre el Hombre y el Animal a la luz de la obra de tres filósofos contemporáneos: Giorgio Agamben, Jacques Derrida y Gilles Deleuze. En primer lugar, trataremos de definir el "humanismo metafísico" y sus dispositivos de producción de lo humano, especialmente en torno a aquello que Agamben denomina "Máquina Antropológica", artilugio que definiremos como un "juego de espejos". A continuación, trataremos de presentar dos posibles vías de escape de esta maquinaria y del antropocentrismo que comporta. La primera

correrá a cargo de algunas propuestas de Jacques Derrida, en torno a la deconstrucción del sujeto humanista y de la relación con la alteridad animal. La segunda nos conducirá a la noción "devenir-animal" de Deleuze y Guattari. Ambas ideas nos permitirán subvertir la metafísica antropocéntrica que ha legitimado buena parte de la violencia contra la alteridad.

**Palabras clave:** animal; antropocentrismo; Agamben; Derrida; Deleuze; Humanismo

### **ABSTRACT**

The present article offers a philosophical approach to the borders between Man and Animal, based on the work of three contemporary philosophers: Giorgio Agamben, Jacques Derrida and Gilles Deleuze. First, we attempt to define "meta-physical humanism" and the devices it uses to produce what is called human. Special attention will be given to what Agamben has termed the "anthropological machine", a device that we will define as a "mirror machine". Then, we will present two possible escape routes of this machinery and the anthropocentrism that it entails. The first route stems from an analysis of several proposals by Jacques Derrida on the deconstruction of the humanist subject and our relationship with animal otherness. The second will lead us to the notion of "becoming-animal" by Deleuze and Guattari. Both ideas will allow us to subvert the anthropocentric metaphysics that has legitimized a large part of the violence against otherness.

**Keywords:** animal; anthropocentrism; Agamben; Derrida; Deleuze; humanism.



Este trabajo se publica bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0):  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es> ES

*Lo que está fuera lo percibimos tan sólo  
por el rostro del animal.*

Rainer Maria Rilke. Octava elegía del  
Duino.

Quizá no ha habido frontera más constitutiva para la humanidad que la establecida con el resto de animales. Esta misma frontera, que distingue lo humano por aquí, lo animal por allá, ha sido, de hecho, la condición de posibilidad misma de la designación de la especie *Homo*. Esta línea divisoria, a veces delgada, a veces tan profunda, terminaría siendo el dispositivo de producción mismo de lo humano. Sin embargo, esta frontera no ha sido siempre tan determinante y abisal como lo es hoy en día, o como lo fue especialmente a lo largo de la época Moderna. Por otro lado, en el siglo xx hemos asistido a lo que se ha dado en llamar “crisis del humanismo”, reflejado especialmente en ese texto ya icónico de Heidegger *Carta sobre el humanismo* (publicado en 1947), en el que se explicita la profunda relación entre el humanismo y la metafísica, pues “todo humanismo se funda en una metafísica o se convierte a sí mismo en fundamento de una metafísica” (Heidegger, 2000:12). Esta relación, según la cual una determinada idea de hombre alojada en términos ontológicos es fundamento esencial para la construcción de una metafísica, de un mundo, será la que denominaremos como “humanismo metafísico”, el edificio conceptual que queremos deconstruir y, eventualmente, derribar, en tanto y cuanto lo consideramos el marco filosófico que precipita toda la violencia que se ejerce en contra de aquello que consideramos “lo animal”. Este edificio metafísico humanista se basa en el privilegio ontológico de lo humano en el mundo, su centralidad, como una realidad separada del resto. Un antropocentrismo que considera al sujeto humano como punto de partida y finalidad de toda filosofía, de toda consideración moral y de toda ciencia.

Para atacar el núcleo de este edificio metafísico debemos acudir al problema de las fronteras y los límites entre lo humano y lo animal. Es en este punto donde se juega todo. Sin embargo, no es objeto de este estudio el determinar cuáles son exactamente las divisiones onto-epistemológicas o biológicas que se han dado a lo largo de la historia en torno al ser humano y el resto de seres, lo cual ocuparía no un artículo sino varios libros. Pese a todo, para nuestro objetivo será necesario hacer un pequeño resumen, muy simplificado, de las distintas mutaciones, movimientos, trazados y des-trazados que dicha línea ha sufrido en el decurso de la filosofía occidental. La premisa de la que partimos es la ya mentada según la cual será en la Modernidad cuando esta línea fronteriza se haga prácticamente infranqueable, desde el punto de vista ontológico. Será también punto de partida una aseveración con profundas implicaciones éticas y que nos obligará en todo caso a posicionarnos: esta frontera insalvable, que desde ya asociaremos a buena parte de la tradición filosófica occidental, será un postulado metafísico que habrá auspiciado, en lo sucesivo, toda la violencia que se ha ejercido contra los animales y, casi en la misma medida, contra los propios humanos.

### 1. La frontera como espejo

Ser humano es reconocerse como tal. Pero para ello es necesaria toda una maquinaria onto-epistemológica de designación, definición y diferenciación. Un artefacto metafísico que ha posibilitado la emergencia de una especie, el *Homo*, dotado a su vez de una radical diferencia con respecto al resto de entes. Pero para que este reconocimiento de lo humano por lo humano pueda darse ha sido necesaria una contraposición, un juego de espejos; el hombre se reconoce cuando se enfrenta a un radical otro: el animal. Será ante el espejo de lo animal que el hombre

encuentra su propia esencia, como si de una teología negativa medieval se tratase (no puedo decir lo que el humano sea si no es mediante la afirmación de lo que el animal no es). Es mediante la denegación de facultades en el animal que el hombre se encuentra con su propia especificidad, como en las disertaciones de Descartes: el animal no habla, el animal no razona, el animal no tiene consciencia de sí, facultades todas específicas del hombre. En el culmen paradigmático de lo que podemos llamar “antropología negativa” (que se encuentra en la afirmación de la diferencia y la denegación para con lo animal). Es así que Martin Heidegger podrá llegar a decir que el animal, en rigor, no experimenta una existencia, meramente vive, puesto que no tiene ninguna relación con el ser de las cosas; no se relaciona con éstas en cuanto tal, sino siempre por medio de un entramado de instintos, estímulos y reflejos. Vive, según el alemán, en un aturdimiento (Heidegger, 2007).

El hombre se reconoce al verse reflejado en los ojos del animal al que deniega facultades que se reserva para sí. Es únicamente en la imagen reflejada, devuelta a través de la animalidad, que el ser del hombre es capaz de constituirse como tal. Este mecanismo es fundamentalmente moderno –y debe mucho a René Descartes– puesto que en la antigüedad las fronteras entre lo humano y lo no-humano se hallaban mucho más difusas. En concreto, tanto en las filosofías naturales de Aristóteles como de Platón podemos encontrar una continuidad ontológica entre animales y hombres. Será únicamente a partir de ciertas interpretaciones de la filosofía cristiana y del fuerte antropocentrismo surgido en el Renacimiento humanista que podamos hablar de una radical diferencia ontológica entre humano y animal.

Hasta aquí con respecto a las fronteras “externas”. Pero también esta delimitación fronteriza se juega dentro de la especie. No

siempre las fronteras “internas” de lo humano han estado tan delimitadas de un modo tan tajante como ahora. No hace tanto que los individuos humanos de raza negra eran considerados más cercanos a los simios. El taxónomo por excelencia, Carl Linneo, en algunas ediciones de su *Systema Naturae* (1767), hace referencia a los *homo antropomorpha*, es decir, seres antropomórficos como el sátiro, las sirenas, el troglodita, el hombre lobo, etc. Buena parte de la ciencia natural del siglo XIX se caracteriza por una búsqueda de parámetros (craniometría, frenología, anatomía comparada, etc.) que pudieran jerarquizar diferentes razas humanas en base a un determinismo biológico (Gould, 1981). De este modo se expresan los no tan lejanos estudios realizados por el famoso criminólogo Cesare Lombroso (1835-1909) mediante los cuales se trataba de identificar potenciales criminales en base a sus rasgos faciales simiescos o bestiales. Como vemos, delimitar en todo caso las fronteras, límites y vecindades entre lo animal y lo humano no sólo ha servido como herramienta de dominación de lo animal, sino de lo animal en el hombre y del ser humano mismo. El primer paso para forjar una filosofía y una ciencia que despeje estas violencias pasa por subvertir el carácter metafísico de estas mismas fronteras entre lo humano y lo animal, eje de la peor violencia contra todo lo que se alejase de la norma humanista, el hombre vitruviano, medida del cosmos: varón, europeo, blanco, sin deformidades, etc.

Comenzaremos con un breve repaso de algunos de los trazados de estas fronteras a lo largo de la historia. Gilbert Simondon, filósofo francés no muy conocido, dictó un breve curso en 1967 en el que analiza de forma sucinta estas variaciones (Simondon, 2008). Según el profesor francés, en la Antigüedad se distinguen, en relación a las diferencias entre el hombre y el resto de seres, las doctrinas preplatónicas y las

platónicas, ambas de tipo ético. Para los presocráticos no habría una diferencia esencial entre alma humana, vegetal o animal. Se trataría de una continuidad ontológica que, en todo caso, distinguiría a los seres cualitativa y cuantitativamente, no por una diferencia de naturaleza o esencia. Sería Sócrates el primero en fundar un “humanismo” *avant la lettre*, una distinción radical entre los vegetales, animales y el hombre; en términos de Simondon: “una doctrina según la cual el hombre es una realidad no comparable a ninguna otra en la naturaleza” (Simondon, 2008: 32). En Platón se da otro paso, situando al ser humano por encima del resto de seres. Es más, para Platón, tal y como se lee en el *Timeo*, el hombre sería modelo de perfección a partir del cual derivarían, por degradación, el resto de animales; una suerte de evolución inversa. A su vez, en el interior del hombre se daría una tripartición en tres principios asociados a los tres aspectos de la naturaleza: *noûs* (la razón), *thumos* (el corazón, el impulso), *épithumia* (el deseo). El predominio del primer principio designaría al hombre, el del segundo al animal y el tercero a la planta. Se da así la instauración de una gradación jerárquica que sitúa en el nivel básico e inferior a los vegetales, en el siguiente a los animales y, en primer lugar de privilegio, el hombre. Esta tripartición es la misma que la empleada en la politeia para designar jerárquicamente a los gobernantes, a los guerreros y a los campesinos.

La segunda distinción que señala Simondon corresponde a las doctrinas aristotélicas. Mientras que las preplatónicas y platónicas se centran unas en la continuidad ontológica y otras en la diferencia antropológica, pero siempre en torno a la mayor nobleza de algunos aspectos, en Aristóteles se trataría, empero, “de doctrinas de correlación funcional entre las principales actividades psíquicas y las diferentes actividades que existen en los animales y las

plantas y que corresponden a una teoría naturalista de las funciones psíquicas” (Simondon, 2008: 48). Aristóteles define los límites entre los reinos animales y humano en base a funciones naturales, sin elevar dichas diferencias a conceptos políticos o éticos.

Las doctrinas referentes a la relación entre el hombre y el animal y sus lindes se clasifican también precisamente por el establecimiento de las fronteras y de su naturaleza. Fronteras de tipo cualitativo, cuantitativo, psicológico, esto es, teorías fundamentalmente naturalistas, fisiológicas, que establecen continuidades y correlaciones entre el hombre y el animal, y fronteras de tipo ontológico, esencial, que consideraban la realidad humana como algo fundamentalmente separado de la naturaleza. Estas últimas serán las predominantes en el desarrollo del cristianismo y muy especialmente en el cartesianismo.

El cartesianismo sanciona, en una fuerte “pasión dicotómica” (Simondon, 2008), un dualismo metafísico que “emplea al animal como una especie de herramienta, como el no-humano, que hace del animal una especie de ser de razón. Es decir, *un ser ficticio* que es, ante todo, *lo que no es el hombre*, un pseudo viviente, una clase de contratipo de la realidad humana idealmente constituida” (Simondon, 2008: 52, la cursiva es mía). En los siglos XIX y XX, el cartesianismo se ve superado, indica Simondon, pero no en una mera inversión teórica en la que se concederían al animal todos los atributos negados (alma, razón, lenguaje, autoconsciencia, etc.) sino que “lo trastoca de una manera inesperada y singular al decir que el contenido mismo de la realidad se dispone en la noción de animalidad, y que ese contenido permite caracterizar al hombre. Es decir que la realidad humana se ve recubierta por una universalización del animal” (Simondon, 2008: 53). Esto explica el fin de la antropología y su sustitución por

la filosofía animal. Ya no nos parece lícito hablar de antropología, en tanto y cuanto descubrimos que lo propiamente humano se construye desde el marco de lo animal mismo. Una vez superada esta falsa idea del *anthropos* propia del humanismo, se nos abre una nueva vía de pensamiento que no parte de la negación de la especificidad humana sino que la comprende en continuidad con lo animal y en el seno de lo animal mismo, apelando al concepto más amplio de vida, y subvirtiéndolo las tradicionales nociones de género, especie o tipo.

## 2. La máquina (de espejos) antropológica

La postura que aquí defenderemos es que lo humano no es una categoría metafísica, ni tampoco una sustancia o una especie. No es, tampoco, una esencia a la que apelar para construir ninguna escala de valores. No hay fundamento sobre el que construir una antropología. Continuamente, en el imaginario occidental, nos encontramos con apelativos a esta “esencia humana”, a la humanidad, a lo que es propio del hombre, en un sinfín de significados. Nos encontramos también con toda una suerte de calificativos negativos: “inhumano”, “ahumano”, “deshumanizante”, “bestial”, “salvaje” que translucen toda una serie de categorías morales, éticas, y metafísicas. Tenemos, en base a todo esto, una cosmovisión constitutivamente antropocéntrica. El humano sigue siendo la medida de todas las cosas, el eje de la creación, el cénit de la escala evolutiva, el centro del universo y, como no podía ser de otro modo, centro de la filosofía misma. Sin embargo, esta noción de humanidad ha sido precisamente el campo de batalla más crucial de toda la metafísica occidental. Definir en cada caso lo que lo humano sea es precisamente la operación político-metafísica fundamental que nos permite hacernos cargo de la vida, la civilización y toda nuestra escala de valores.

Como indica Agamben en las famosas primeras páginas del primer volumen de *Homo Sacer* (Agamben, 2006) la tarea crucial para el nacimiento de la *polis* fue la operación que disociaba el ámbito de lo político y de la vida, tanto en el interior de la *polis*: el *oikos* frente al *ágora*, lo reproductivo, oscuro, animal, bestial, frente al debate público, al *logos*, la razón y el discurso –como en la relación de la *polis* con el exterior: el bárbaro, el *xenos*, el extranjero, el otro (¿sería necesario señalar la afinidad entre el bárbaro y el animal, en torno a la idea de lo salvaje?). En cada uno de estos casos se está poniendo en juego la producción de lo humano y de sus valores con respecto a una diferenciación fundamental con la alteridad.

Una de las ideas-fuerza que atraviesa esta historia de “producción de lo humano” es aquella del mito prometeico según la cual el ser humano está dotado de su poder precisamente en base a una carencia primordial. Cuando Epimeteo, hermano de Prometeo, reparte los atributos a todos los animales, éste se olvida de dotar al ser humano de las herramientas naturales para sobrevivir (garras, alas, colmillos, pelaje). Es también aquella falta primordial la que se entrevé en el mito bíblico. El Adán despojado, en continua pobreza, que precisa de la técnica, del trabajo para sobrevivir y domeñar una naturaleza que antes le había sido entregada sin penuria alguna. Así, el humano es ante todo un animal carente, animal que, precisamente por no verse provisto de ningún atributo, se ve empujado a proveérselos todos, a ser cualquier cosa. Así lo refleja el humanista Pico della Mirandola:

Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las

precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmasen en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas (Pico, 2004: 4).

Curiosa concepción atropológica según la cual el hombre es pura indeterminación natural. Un vacío que puede y debe ser llenado. Es así el *Homo un self-made man* ontológico. Ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal. Una continua tensión vacía entre dos polos: lo animal y lo divino. Cuerpo corruptible y alma sempiterna. Esta indeterminación, carencia primordial de lo humano, desencadena una necesaria construcción en negativo de lo humano mismo. Tal y como se hacía en la teología negativa medieval, que únicamente aspiraba a poder decir lo que Dios “no es”, la antropología metafísica se ha visto obligada a definir lo humano siempre en oposición a lo no-humano, esto es, al animal y a Dios. El ser humano, centro vacío e indeterminado del cosmos, es definido siempre por oposición a lo que la otredad radical (ya sea dios o el animal, sinónimos en todo caso) sea. Ya antes hemos apuntado la posibilidad de llamar a este pensamiento “antropología negativa”: se afirma lo que el hombre sea siempre por negación opositiva del animal. Así... ¿qué es el hombre?: lo que el animal-dios no es.

En estos términos, el filósofo Giorgio Agamben ha acertado en describir el dispositivo o mecanismo mediante el cual se define lo humano como tal. Se trata de la

cuestión de la identidad humana, en términos metafísicos, como una esencia construida en la oposición a lo no-humano.

Homo sapiens no es, pues, una sustancia ni una especie claramente definida; es, antes bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano. Según el gusto de la época, la máquina antropogénica [...] es una máquina óptica [...] constituida por una serie de espejos en los que el hombre, al mirarse, ve la propia imagen siempre deformada con rasgos de mono (Agamben, 2005: 42).

| 52

Agamben llamará a esto *máquina antropológica*, un artilugio de producción de lo humano que se basa en la lógica opositiva que venimos describiendo. Es al mirarse en los ojos del no-humano, del animal, que el hombre es capaz de definirse a sí mismo por oposición. Se trata de una máquina de autorreconocimiento. La máquina antropológica de la Modernidad es la cartesiana, allí donde se instaura, no casualmente, la propia noción del Sujeto, el Yo, a partir precisamente de una escisión entre res cogitans y res extensa. La primera, privilegio del hombre, la segunda, aplicada sin reparos a todo lo no-humano. Así se explican las diatribas cartesianas acerca de un animal reducido a mera máquina, a mero autómatas, capaz de reacción pero nunca de respuesta. En oposición a esta mera res extensa, dominada por los determinismos naturales, el cogito establece el fundamento para un abismo ontológico entre lo humano y lo no-humano que todavía hoy permanece como piedra de toque para esa metafísica que queremos subvertir.

No es casual, y queremos incidir en ello, que la máquina antropológica sea descrita por Agamben como una “máquina óptica”. Es precisamente la operación especular, el abismarse en los ojos del animal como espejo, donde la esencia humana se define a sí misma. El hombre es el animal que precisa

reconocerse como tal para serlo. Este “reconocimiento” se da no en el semejante, como quisiera Hegel, en el otro-mismo, sino en la alteridad radical: el animal. La máquina antropológica no sólo define el hombre en oposición al animal, sino también a lo que de animal persiste en el hombre. Así, la máquina delimita en cada caso el interior bestial del hombre, su cuerpo, sus pasiones “animales”, concupiscibles, frente a aquellas características que lo definen propiamente: logos, lenguaje, alma, razón.

En nuestra cultura, el hombre –lo hemos visto– ha sido siempre el resultado de una división y, a la vez, de una articulación de lo animal y de lo humano, en que uno de los dos términos de la operación era también lo que estaba en tela de juicio. Hacer inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significa por tanto no ya buscar nuevas –más eficaces o más auténticas– articulaciones, como exhibir el vacío central, el hiato que separa –en el hombre– al hombre y al animal, aventurarse en este vacío: suspensión de la suspensión, shabbat tanto del animal como del hombre (Agamben, 2005: 114).

Resumiremos en tres puntos las características de la máquina antropológica: a) Precisa de lo no-humano para designar lo humano mediante el reconocimiento. Máquina de espejos. b) Mantiene lo humano en una suspensión entre dos polos: lo divino y lo animal. c) Funciona siempre mediante una exclusión (que es siempre también una aprehensión) y una inclusión (que es también y ya siempre una exclusión).

En definitiva, la máquina antropológica genera la *humanitas* decidiendo en cada momento los límites móviles entre lo humano/inhumano y lo humano/animal en el seno del propio hombre. Estos límites pueden existir porque el ser-humano en sí mismo es un ser-vacío, un centro indeterminado que se

construye mediante cesuras internas y el reconocimiento de sí por oposición a lo distinto.

El deseo que anima esta investigación parte de la idea de que la violencia con la que sometemos a los animales (a los que miramos y a los que nos habitan) es resultado de una determinada metafísica producto de este artilugio antropogénico. Suspender la acción de la máquina antropológica y situarnos en ese vacío central que indica Agamben nos abre ciertas posibilidades para repensar las fronteras entre humano y animal, lo animal y lo humano mismo. Para detener esta maquinaria, asumida como juego de espejos, presentaremos dos estrategias distintas y a la vez afines, que llevan la rúbrica de Gilles Deleuze y Jacques Derrida. Las hemos querido definir, quizá con cierta violencia interpretativa y en aras de una cierta poética, como “romper el espejo” y “atravesar el espejo”.

### 3. Romper el espejo

Derrida es un pensador que ha concedido a la cuestión del animal una gran relevancia en el marco de su pensamiento filosófico. Su obra fundamental a este respecto, *L'animal que donc je suis*, supone un gran esfuerzo por pensar lo animal lejos de las perspectivas metafísicas y antropocéntricas que lo preceden, constituyendo buena parte de la tradición occidental, especialmente Descartes, Kant, Heidegger, Lacan y Levinas. En lo referente a la cuestión del abismo ontológico humano/animal, la aportación de Derrida nos propone sortear la violencia que supone reunir en la misma categoría todos los radicalmente-otros, la categoría de lo Animal. El Animal no existe, es meramente una designación del otro de lo humano, que acoge en sí seres irreductibles, individualidades heterogéneas, tan lejanas como la garrapata y la ballena. El Animal no es otra

cosa, dirá Derrida, que una palabra, Ani(mot), (en francés *mot* = palabra).

Para Derrida no se tratará de difuminar el límite humano/animal a favor de un continuismo, al menos no en el aspecto ontológico. Se trata más bien, y aquí consideramos la clave de su pensamiento, de *habitar en el espesor de la limitofía*. Romper el espejo no supone terminar con la especificidad propia de la subjetividad (mismo-otro), sino precisamente multiplicarla en los fragmentos de un espejo roto, en sus pedazos:

Todo lo que diré no consistirá en absoluto en borrar el límite sino en multiplicar sus figuras, complicar, espesar, desalinear, plegar, dividir la línea precisamente haciéndola crecer y multiplicarse. Por lo demás, el sentido llamado primero o literal de *trepho* es éste: transformar espesando, por ejemplo, hacer cuajar la leche. Y bien, no será cuestión de impugnar, por poco que sea, el límite con el que se nos llena la boca, el límite entre el Hombre con H mayúscula y el Animal con una A mayúscula. No se tratará de enfrentarse de manera frontal o antitética a la tesis del sentido filosófico como sentido común sobre la que está edificada esta relación consigo –la presentación de sí de la vida humana, la autobiografía de la especie humana, toda la historia de sí que se cuenta el hombre, a saber, la tesis de un límite como una ruptura o un abismo entre aquellos que dicen «nosotros, los hombres», «yo, el hombre» y lo que ese hombre de los hombres que dicen «nosotros» denomina el animal o los animales (Derrida, 2008: 46).

Romper el espejo supone, por tanto, no borrar el límite sino multiplicar los abismos, esto es, hacerse cargo del infinito espesor de la limitofía, evitando así la violencia de la taxonomía y de la categorización y reducción ontológica (todos los seres no-humanos reducidos a la categoría homogeneizante de lo Animal). Se trata de deconstruir el artilugio

de espejos para hacer comparecer al radical-otro, al animal, y no meramente el reflejo del hombre en los ojos de la bestia. Este pasaje es fundamental, ya que en esta multiplicación de los umbrales reside buena parte del problema de la disolución de la subjetividad moderna. Podemos desmembrar el Sujeto clásico humanista (ya sea el sujeto trascendental kantiano, el cogito cartesiano, o cualquiera otra de sus fórmulas), producto de la máquina antropológica, diluyéndolo en la infinita red de conexiones, de hibridaciones, entre lo vivo, lo muerto, lo técnico, lo corporal, etc. De nuevo, Derrida nos indica que:

Más allá del borde supuestamente humano, más allá de él pero en absoluto en un solo borde opuesto, en (el) lugar de «El Animal» o de «La-Vida-Animal», ya hay ahí una multiplicidad heterogénea de seres vivos, más concretamente (pues decir «seres vivos» es ya decir demasiado o no lo bastante), una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización y desorganización entre unos reinos cada vez más difíciles de disociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte. A la vez íntimas y abisales, esas relaciones no son nunca completamente objetivables. No dejan lugar a ninguna exterioridad simple de un término con relación al otro. Se sigue de ahí que jamás tendremos el derecho de considerar a los animales como las especies de un género que se llamaría El Animal, el animal en general. Cada vez que «se» dice «El Animal», cada vez que el filósofo o quien sea dice en singular y sin más «El Animal», pretendiendo designar así a cualquier ser vivo que no sea el hombre (el hombre como «*animale rationale*», el hombre como animal político, como animal hablante, *zoon logon echon*, el hombre que dice «yo» y se toma por el sujeto de la frase que él profiere entonces a propósito del susodicho animal, etc.), pues bien, cada vez, el sujeto de esa frase, ese «se», ese «yo» dice una tontería (Derrida, 2008: 47).



Por tanto no hay un borde, una frontera, sino un infinito espesor, atravesado por innumerables umbrales. Es precisamente esta idea, la de la imposibilidad de un único borde, la que impulsará a Derrida a concluir la imposibilidad de pensar lo Animal como categoría, es decir, como cajón de sastre donde se sitúa todo lo que no es humano, en una aberrante reducción ontológica. Meter en el mismo saco a individualidades tan dispares como la garrapata (por tomar un animal con mucha fortuna en la filosofía) y la ballena azul, no es sino la consecuencia lógica de este dispositivo de ordenamiento de lo real según esferas infranqueables e incomunicadas, que privilegia lo humano enfrentado a la otredad. Por un lado lo humano, como subjetividad (*res cogitans*) y por otro lado lo animal o natural, como objeto (*res extensa*), tal y como el francés observa en la gran división cartesiana. La respuesta a esto será romper las categorías metafísicas (lo Humano, lo Animal) y proponer irreductibles otredades, individuos frente a especies, radicales gatos (este gato y no el Gato o todos los gatos).

En segundo lugar, Derrida plantea la necesidad de multiplicar los límites, no borrarlos, esto es, no caer en la indiferenciación total entre animal y humano, argumento defendido desde algunas posturas antiespecistas, y que tienden a caer en reduccionismos y atolladeros difícilmente solubles. No se trata de identificarnos en términos de igualdad o mismidad panteísta con todo lo vivo, negando así la especificidad humana. Ésta existe en muchas esferas, si bien no caeremos en la orgullosa tentación de denegar a ciertos grupos de animales dimensiones como la política, la cultura, la técnica o el arte. Todas estas esferas no son privativas de lo humano y existen también en el “reino animal”. Sin embargo, se trata de incidir en la diferencia, mas no de especies ni géneros, sino de individuos irreductibles que se agrupan o no, según condiciones

biológicas, geográficas, económicas, etc. En el terreno ético, lo que a mí me compete como individuo no será ya la postura de una especie frente a otra, como categorías abstractas, sino en cómo me relaciono con ese otro, sea un gato, una garrapata o un ser humano, ese otro singular, que no es ningún otro, sino ése mismo que me interpela en ese momento. Una ética nominalista, en definitiva, que no atienda a leyes morales que partan de paradigmas metafísicos incuestionables (la frontera binaria o la ausencia de fronteras). Habitar la limitofía, como dice Derrida, es el verdadero reto, más aún hoy, en plena era de los híbridos y de las contaminaciones. «*Ecce animote*. Ni una especie, ni un género, ni un individuo: es una irreductible multiplicidad viva de mortales y, antes de un doble clon o un acrónimo, una especie de híbrido monstruoso» (Derrida, 2008: 58).

Por otra parte, sin borrar la diferencia, una diferencia no oposicional e infinitamente diferenciada, cualitativa, intensiva (nota mía: Deleuze) entre reacción y respuesta (nota mía: esto es, entre el modo de ser del animal y del hombre), se trata por el contrario de tenerla en cuenta en todo el campo diferenciado de la experiencia y de un mundo de la vida. Y eso sin distribuir esta diferencia diferenciada y múltiple, de manera tan general y homogeneizadora, entre el sujeto humano por una parte, el no-sujeto del animal en general por otra, viniendo a ser este último, en otro sentido, el no-sujeto sometido al sujeto humano (Derrida, 2010: 152).

De este modo, una vez roto el espejo, disuelta la subjetividad moderna construida en torno a la oposición radical y la reducción ontológica de lo animal, Derrida nos propone un pensamiento que no atienda ya a la constitución especular de la alteridad humano/animal, sino que nos permita cambiar esta lógica de la oposición por una distinta: la del *seguimiento* de las huellas (La

noción de huella tiene un largo recorrido en la filosofía de Derrida, que no trataremos ahora). Este pensamiento del *seguir*, frente al *oponer*, consiste, en mi interpretación, en *habitar la limitofía ontológica* de los otros radicales sin necesidad de reducirlos categóricamente a lo no-humano o lo animal, con las violencias metafísicas que ello implica. Partir de la deconstrucción del sujeto antropocéntrico fundado sobre las especificidades humanas «falogo-carno-centristas» (Derrida, Nancy, 2005b) nos permitirá repensar lo animal, o mejor dicho, lo impensado del animal para reconfigurar nuestra relación con esas alteridades radicales que nos interpelan. Unas huellas que nos conducen en pos de una transformación.

#### 4. Atravesar el espejo

La filosofía de Deleuze y Guattari (DyG, en lo sucesivo) nos propone otra estrategia de desarticulación de la máquina antropológica. Nos centraremos especialmente en la noción del devenir-animal, presente en *Mil Mesetas* y en *Kafka: por una literatura menor*, concepto que, sin embargo, nos obligará a tocar algunos resortes del gran edificio teórico deleuziano. Tomaremos los conceptos del devenir-animal de DyG no tanto en relación al proyecto general de su filosofía, de la cual el devenir-x es parte fundamental, sino más específicamente como crítica a algunas de las asunciones básicas del antropocentrismo metafísico que venimos describiendo y denunciando. En este contexto, tomamos la filosofía del devenir-animal como una estrategia de salida del antropocentrismo que nos proporciona una ontología que no sitúa al hombre ni al sujeto como centro. En la filosofía inmanente de estos autores, el “hombre” no es más que una fuerza entre otras, sin ningún tipo de protagonismo en términos metafísicos. Mas aún, se borrarán las fronteras de “sustancia” o “esencia” entre lo vivo y lo inerte, lo

humano y lo inhumano, situando en el centro a los procesos y no a los individuos constituidos y clasificados según tal o cual género y especie. El individuo es una multiplicidad, no sostiene en sí ipseidad o identificación unívoca, y estará siempre arrastrado por una corriente de devenir, siempre siendo otra cosa, estableciendo afinidades y alianzas con otros cuerpos y con otros afectos. Es en este sentido que el animal actúa como fuerza de devenir para el hombre, esto es, para los procesos de estratificación de lo “humano” como sujeto, como esencia, como especie o como trascendencia. El animal actúa como límite de lo humano provocándolo al devenir, que es siempre una desterritorialización con respecto al ensamblaje de lo humano mismo, interpretado aquí como el producto de la máquina antropológica, el constructo “hombre” (blanco, occidental, macho). He ahí que los autores refieran a la misma estrategia el devenir-mujer, devenir-menor, devenir-negro, y devenir-animal.

Uno de los aspectos más interesantes de la filosofía, tanto de Deleuze y Guattari como de Derrida, es la posibilidad de pensar la disolución/multiplicación de las fronteras entre humano y animal, subvirtiendo la misma noción de sujeto, centro de toda la metafísica humanista. Así, para DyG la subjetividad no es una sustancia ni un punto de partida para la filosofía. La subjetividad es un “asunto de fuerzas”; hay subjetividad allí donde una fuerza se afecta a sí misma, no necesariamente en el orden de la conciencia. La subjetividad no comporta identidad, ni unidad, pertenece al orden de lo impersonal y de lo múltiple y debe ser distribuida por todo lo viviente. (Sauvagnargues, 2006).

Mientras que la mayoría de las filosofías de la animalidad, con especial atención a las denominadas éticas animales, suponen un devenir-humano del animal (ya sea como una edipización de lo animal, como en el caso de los animales domésticos, o de una

antropomorfización que opere en el terreno de lo simbólico o lo metafórico), DyG nos proponen el peligroso escenario del devenir-animal, como la posibilidad de atravesar los umbrales. En rigor, tanto según Derrida como según DyG, no hay tal cosa como el animal. Para estos últimos tan sólo hay devenires-animales. Pero ¿qué es el devenir?

Devenir no es imitar a algo o a alguien, no es identificarse con él, tampoco es proporcionar relaciones formales. Ninguna de esas dos figuras de analogía conviene al devenir, ni la imitación de un sujeto, ni la proporcionalidad de una forma. Devenir es, a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeña, extraer partículas, entre las que se instauran las relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más próximas a lo que se está deviniendo, y gracias a las cuales se deviene. En ese sentido, el devenir es el proceso del deseo (Deleuze y Guattari, 2003: 275).

Es decir, que el devenir no es imitar al animal, ni por analogía reconstruir una esencia de lo humano y lo animal. Más bien es la contaminación rizomática con la multiplicidad. Devenir-animal es ajustar la frecuencia y la velocidad de nuestro deseo, nuestros afectos, en un proceso de desterritorialización. Ya en su obra *Lógica del Sentido* (1970) Deleuze nos remite a las aventuras de Alicia a través del espejo de Lewis Carroll como ejemplo de estas aventuras de disolución del lenguaje, de la subjetividad, en los confines limítrofes del sentido. Al otro lado del espejo Alicia se ve abocada a un proceso de continuo devenir, de despersonalización, de pérdida de subjetividad y de deconstrucción de lenguaje. El devenir-animal puede ponerse en relación con este movimiento de despersonalización a través del espejo; es la línea de fuga para escapar del territorio de lo humano

(humanismo metafísico). En este sentido el espejo actúa como membrana. Es en la piel, en la frontera entre cuerpos, donde actúa la verdadera problemática. Cobra importancia aquella cita de Paul Valéry que Deleuze siempre nos recuerda: “Lo más profundo es la piel”.

En este punto Deleuze y Guattari ponen el acento en el problema del cuerpo. En el cuerpo (devenir-cuerpo, devenir-molécula, devenir-cuerpo-sin-órganos), se halla un espacio de indiferenciación “inhumana”. Se habla “de una inhumanidad vivida inmediatamente en el cuerpo como tal” (Deleuze y Guattari, 2003: 278). Esta inmediatez nos recuerda al impersonal de Merleau-Ponty, una experiencia del cuerpo previa a todo raciocinio y, por tanto, previo a toda constitución fenomenológico-perceptiva dentro del esquema Sujeto-Objeto. Esta inhumanidad del cuerpo, esta “carne-del-mundo” nos sitúa en una bruma “donde es imposible delimitar la frontera humano-animal”. El niño, cuando se relaciona con el animal, tiene una relación inhumana con él: come tierra, hierba, defeca, deviene-cuerpo. No mantiene una relación edípica con lo animal, esa relación antropomórfica que tanto desprecia Deleuze, donde el animal es simplemente símbolo, mito o analogía.

Han masacrado el devenir-animal en el hombre y en el niño. No se han percatado de nada. En el animal, ven a un representante de las pulsiones o una representación de los padres. No ven la realidad de un devenir-animal, cómo consiste en el afecto en sí mismo, la pulsión personificada, y no representa nada. No hay más pulsiones que los ensamblajes mismos (Deleuze y Guattari, 2003: 263).

En Deleuze y Guattari no se trataría tanto de suspender la máquina antropológica sino de reconfigurar su ensamblaje en un modo que permita el devenir-animal, como

liberación de puras pulsiones, afectos y potencias sin otro objeto que sí mismas. “Es preciso [...] para que sus elementos liberados puedan entablar nuevas relaciones de donde resulten el devenir-animal y la circulación de los afectos en el seno del ensamblaje maquínico” (Deleuze y Guattari 2003: 263). “El animal no es el otro del hombre, es anómalo” (Sauvagnargues, 2006: 12). La anomalía irreductible a toda clasificación por especie o género, la corriente de devenir que lo arrastra. La subjetividad se construye no por oposición a un otro animal, mediante una dialéctica entre el dentro y el fuera, entre lo mismo y lo otro, sino mediante una composición de fuerzas. El animal como fenómeno de borde, fronterizo, como muro, es al mismo tiempo una línea de fuga que nos permite romper la lógica opositiva del espejo. Mas allá del espejo nos espera la desterritorialización absoluta, la disolución del Sujeto humanista, la asignificación del lenguaje en el uso intensivo de la lengua (no metafórico), el cuerpo y el ladrido de la multiplicidad. Devenir es siempre un devenir-otro, devenir-legión y devenir menor.

Es en este sentido que se entiende la centralidad que otorgan DyG al devenir-animal en la escritura, especialmente en la obra de Kafka. En las obras del autor praguense no se aborda la animalidad en sentido metafórico ni simbólico. A diferencia de la mayoría de las interpretaciones que atribuyen a la cucaracha (en *La Metamorfosis*) o al perro (*Investigaciones de un perro*) toda suerte de metáforas sobre la condición judía del escritor, según DyG en Kafka esta presencia del animal supone un devenir real, esto es, una composición de fuerzas que arrastran al escritor en una metamorfosis auténtica en pos de un proceso de minoración de la subjetividad, del lenguaje y del sentido. En Kafka no hay metáforas. La metáfora animal remite siempre al “como” antropomórfico mientras que el devenir se sustrae a la lógica de la

representación, “no tiene otro objeto que sí mismo”. Este devenir-menor, no es sino la ruptura de los ensamblajes fuertes, mayores y hegemónicos, en este caso, el humanismo metafísico, la idea de Hombre; es una línea de fuga del antropocentrismo (Deleuze y Guattari, 1978: 57).

El devenir-animal supone otra forma de suspender la lógica de la máquina antropológica, que siempre designa el dentro y el fuera, esto es, el territorio de lo humano. Partiendo de nuestro llamado a la imposibilidad de fundar una antropología, definiendo en última instancia al *anthropos* como mecanismo de autorreconocimiento, nos vemos obligados a abandonar todo humanismo metafísico si queremos sortear la violencia de la designación (como Adán nombrando a los animales). El devenir-animal de DyG es atravesar este espejo antropogénico, entregarse al devenir-animal. No entrar en la mente del animal, tampoco ser o hacer el animal. Es un movimiento de desterritorialización de lo humano y, por tanto, de todo antropomorfismo. Si concebimos lo humano como un campo de tensiones dialécticas entre identidad y alteridad, el devenir-animal nos insta a reconfigurar esas relaciones, salir del círculo vicioso de la lógica opositiva y abrirnos a nuevos modos de vida que no sean los determinados por las categorías dicotómicas del humanismo, basadas en la jerarquía, la dominación, o la promesa. Pasaremos a concebimos como puras haecceidades, individuos atravesados por líneas de (des)territorialización, por fuerzas y afectos. Por una actividad creativa del deseo, en el sentido spinozista-nietzscheano, como el aumento de nuestra potencia, nuestra voluntad de poder:

Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para

destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente (Deleuze y Guattari, 2003: 261).

Quizá se trate precisamente de alinear nuestros afectos en pos de una alianza con las alteridades radicales subsumidas en la categoría, que desde ya repudiamos, del Animal. “Componer con él un cuerpo más potente”. Esto puede interpretarse de algunos modos explorados recientemente por Rossi Braidotti (2009) o Ralph Acampora (2006): un devenir-cuerpo-universal, devenir-tierra o devenir-carne-del-mundo, que no precisa de todo el entramado metafísico del Sujeto/Objeto. Una continuidad humano-animal en el reconocimiento de una “vecindad de cuerpo” (“*fleshhood*”, Acampora, 2006), de una necesaria hibridación y composición de bloques de devenir conjuntos (como en el famoso ejemplo que Deleuze toma de Proust, la abeja-orquídea (Sauvagnarnes, 2006), alianzas y composiciones. Este sería un modo, simultáneo, de romper y atravesar el espejo, la maquinaria antropogénica. No nos debe extrañar la afinidad entre DyG con Derrida. El mismo Derrida escribió en el obituario de Deleuze (Derrida, 2005a) que era el filósofo de su generación al que se sentía más cercano, y

que muchas veces le costaba diferenciar sus ideas de las suyas. En la *Bestia y el Soberano* (Derrida, 2010) encontramos continuas referencias a *Mil Mesetas* de DyG, y se cita repetidamente el capítulo sobre el devenir-animal, el cual nos insta a releer una y otra vez. ¿Y acaso la sustitución de la lógica del oponer por la lógica del seguir, del devenir, no es algo común a ambos autores? Ambas estrategias son en el fondo dos aspectos de la misma necesidad: desposeer al ser humano de sus privilegios ontológicos, defenestrarlo de su soberbio pedestal y abrirnos a nuevas posibilidades de relación con eso que llamamos animal. No un hombre que mira a un animal desde su posición soberana, sino una alianza aberrante entre el devenir-animal del hombre y el animal como límite. Salir al *afuera* que Rilke únicamente reservaba a los ojos de la criatura. Romper el espejo y atravesarlo son, en realidad, el mismo movimiento, o dos momentos de un mismo movimiento. Deconstruir, desensamblar, para luego poder devenir, poder seguir las huellas de ese animal que nos interpela con su mirada, pero también dándonos la espalda y emprendiendo un camino desconocido en el que el animal ya no es animal y el humano nunca más humano.

## BIBLIOGRAFÍA

- ACAMPORA, R. (2006). *Corporal Compassion: animal ethics and philosophy of body*. Pittsburgh: University Pittsburgh Press.
- AGAMBEN, G. (2005). *Lo abierto: El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida (vol.I)*. Valencia: Pre-Textos.
- BRAIDOTTI, R. (2009). *Transposiciones: sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- DELEUZE, G. (1970). *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F., (2003). *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia (vol.2)*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era.
- DERRIDA, J. (2005). *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- DERRIDA, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Barcelona: Trotta.
- DERRIDA, J. (2010). *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.
- DERRIDA, J., NANCY, J. L. (2005). “Hay que comer o el cálculo del sujeto”. En *Confines*, 17. Buenos Aires.
- GOULD, S. J. (1981). *The Mismeasure of Man*. New York: W. W. Norton & Company.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza editorial.
- HEIDEGGER, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Mundo, finitud, soledad. Madrid: Alianza.
- MIRANDOLA, G. P. (2004). *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. Adolfo Ruiz Díaz. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RILKE, R, M. (2016). “Octava elegía del Duino”. En *Antología Poética*, trad. Jaime Ferreiro Alemparte. Barcelona: Espasa Libros.
- SAUVAGNARGUES, A. (2006). *Deleuze, del animal al arte*. Madrid: Amorrortu.
- SIMONDON, G. (2008). *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Buenos Aires: La Cebra.
- SAUVAGNARGUES, A. (2006). *Deleuze, del animal al arte*. Madrid: Amorrortu. La Cebra.