

**EL HOMBRE, EL ANIMAL DESTERRITORIALIZADO.
DEL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS AL ANIMAL ABSTRACTO.**

JUAN P. SOSA
(UNMDP)

*Las participaciones, las bodas contra natura,
son la verdadera naturaleza que atraviesa los reinos.*

(Deleuze-Guattari: Mil mesetas)

Resumen

El propósito del presente trabajo es poner en tensión dos posturas de la relación hombre-animal y técnica-naturaleza. Por un lado, el hombre biológicamente imperfecto de la concepción protésica de la técnica, y por otro, el hombre como animal desterritorializado en Gilles Deleuze. Pues bien, mientras que la concepción protésica de la técnica tiene como postulado fundamental una cierta concepción del hombre a partir de la cual se produce una escisión entre éste y el animal, entre la naturaleza y la cultura, para el filósofo francés no cabe separar al hombre de los demás seres vivos y los movimientos de territorialización y desterritorialización que los atraviesa.

Palabras clave: Hombre, animal, Antagonismo Originario, compensación, natural, artificial, máquina, agenciamiento.

Introducción

La concepción protésica de la técnica y la cultura, presume un hombre biológicamente imperfecto que compensa dicha carencia con su inteligencia práctica y sus realizaciones técnicas, planteado así un quiebre entre el hombre y el animal, entre el hombre y la naturaleza, decretando una disonancia entre la naturaleza y la cultura como consecuencia de un

antagonismo originario. Pero dicho postulado, creemos, es impulsado por una pre-comprensión de la naturaleza y el hombre que se expresa no solo en la suposición de la disposición precaria de los órganos, debido a que como Irenaus Eibl-eibesfeldt lo expresa *no existe un organismo perfecto*, sino además en el supuesto privilegio que la inespecialización le otorgaría, como así también cualquier suposición que implique una valoración como las que supone la compensación de un carencia o un antagonismo originario. En efecto, ésta pre-comprensión se desarrollaría desde un esquema dicotómico circunscripto por el trazado de un plan de organización en el que el hombre se establece como patrón o figura ideal que opera como principio trascendente organizador que configura un juicio de la naturaleza, y su relación con ésta, a partir de una cierta imagen de si mismo y del pensamiento. De esta manera, aquel hombre que buscaría su puesto en el cosmos, y que no lo busca sin saber o postular de antemano cual es, opera como figura de una analítica de la representación en la cual la pregunta por el surgimiento de la técnica y la cultura a partir de la escisión animal-hombre implica ya una valoración del hombre que se proyecta sobre éstas.

En contraposición al antagonismo originario funcional a aquella lógica dicotómica de la analítica de la representación, hallamos en el filósofo francés Gilles Deleuze y a través suyo mucho otros, un pensamiento que no parte ni del hombre ni de la finitud como tampoco ninguna dicotomía o disonancia, en el cual no se privilegia ni antecede ninguna forma como punto de partida para pensar al hombre y el animal o la naturaleza y la cultura, sino que piensa lo ilimitado y en lo que aún no ha recibido forma alguna, lo inorgánico, para pensar una complejidad creciente que se dice en el mismo sentido de todos los seres. Del mismo modo, su trabajo no se nutre de antagonismo sino de intercesores tales como Gilbert Simondon, Friedrich Nietzsche, Félix Guattari, Etienne Geoffroy Saint-hilaire entre otros, a través de los cuales traza conexiones que promueven un pensamiento inmanente, que lo componen y que en definitiva, le permiten pensar.

A este respecto, el propósito del presente trabajo es poner en tensión estas dos posturas de la relación hombre-animal. Por un lado, el hombre biológicamente imperfecto de la concepción protésica de la técnica, y por

otro, el hombre como animal desterritorializado en Gilles Deleuze. Pues bien, mientras que la concepción protésica de la técnica tiene como postulado fundamental una cierta concepción del hombre a partir de la cual se produce una escisión entre éste y el animal, para el filósofo francés no cabe separar al hombre de los demás seres vivos y los movimientos de territorialización y desterritorialización que los atraviesa. Asimismo, la figura de “El Hombre” se presenta para Deleuze como una figura mayor, como un metro patrón, una figura universal o ideal; una figura de poder a partir de la cual se mide y se desprende el resto de los seres y el animal por degradación. Ante el postulado dual, dicotómico y trascendente de la concepción protésica que enfrenta el hombre al animal, Deleuze nos propone un análisis y concepción inmanente del hombre y el animal. En tal caso, las preguntas guía del presente trabajo serán; ¿cuáles son aquellos postulados trascendentes y antropomórficos a partir de los cuales se piensa al animal y al resto de los seres, y a partir de la cual se produce una eterna escisión? Y ¿cómo piensa Deleuze la relación hombre-animal como una relación inmanente?

Entre el hombre y el animal abstracto, desdoblamiento de planos; formación o materia-fuerza.

*Al “bípedo implume” como significado del hombre según Platón,
Diógenes el Cínico responde arrojándole un gallo desplumado.
(Deleuze, Lógica del sentido)*

Según Ricardo Maliandi en su libro *Cultura y conflicto* uno de los tópicos insistentes de la antropología filosófica es el postulado del hombre como un ser biológicamente precario que compensa sus deficiencias con el desarrollo de la técnica y la cultura, definida esta última como actividad humana característica. Esto es, hay en el hombre imperfecciones originarias para la supervivencia, producto de algo así como un “fallo de la naturaleza”

que éste compensa con su *inteligencia práctica* y sus *realizaciones técnicas*, permitiéndole *no sólo sobrevivir sino también alcanzar la hegemonía en la biosfera terrestre*. No obstante, este fallo sería compensado por la propia naturaleza otorgándole a este ser biológicamente imperfecto la conciencia de sí mismo, de su precariedad, de su imperfección, permitiéndole al hombre fabricar sus propias prótesis para sobrevivir. De este modo, el entendimiento humano habría surgido como una compensación ante la insuficiencia de instintos o falta de adecuado órganos de ataque o de defensa. En este sentido, toda evolución biológica supone este mecanismo de precariedad y compensación natural, aunque en el hombre esta última se haría artificialmente. De esta manera, a partir del hombre la naturaleza se trasciende a sí misma engendrando la cultura. En este sentido, la naturaleza como fondo conflictivo sería un constante e inconsciente proceso de descompensación y compensación componente de la vida cuya conflictividad es prolongada por la cultura pero subsanada por la conciencia de su conflictividad, la cual se esmera en resolver (Maliandi 1984: 101-106).

Entonces, ante la insuficiencia de instintos o la falta de adecuado órganos habría surgido la conciencia como forma de compensación. Pero al respecto cabría preguntarse por un lado ¿Es la conciencia una compensación? Sin negarla, para Gilles Deleuze esto no parecería ser así, sino más bien todo lo contrario. Sobre este aspecto se apoya en Friedrich Nietzsche para quien *la conciencia es el último y más tardío desarrollo de lo orgánico y, por consiguiente, también de lo más imperfecto y debilitado* (Nietzsche 2001:101). La conciencia sería la función más peligrosa (Klossowski 2008:190) debido a que de ésta surgirían numerosos errores que llevaría al individuo hasta la muerte pero que es subsanada por la acción más poderosa y conservadora de los instintos (Nietzsche 2001:101-102). De hecho, esta función es indeseable en la medida que responde a una aspiración incompatible que es la verdad, y desde las operaciones mentales que ésta desarrolla surgiría, a partir de un acuerdo entre los instintos y la conciencia, la razón lógica y el conocimiento racional (Klossowski 2008 :190).

A propósito de la conciencia, en el aforismo 354 *Acerca del genio de la especie* de la *Gaya Ciencia*, Nietzsche expresa el carácter prescindible de

ésta, debido a que es posible pensar, sentir, querer, recordar y actuar sin que ello se refleje en la conciencia. Toda criatura viviente piensa continuamente sin conocimiento de ello. En tal caso el advenimiento de la conciencia estaría estrechamente ligado a la *necesidad de comunicación* en la que solo llega a ser consciente la parte más superficial debido a que el pensar consciente se hace con palabras -*Ni siquiera los propios pensamientos de uno se pueden reproducir completamente con palabra*- (Nietzsche 2001:259). A este respecto, el neurobiólogo Francisco Varela- de quien Deleuze y Guattari tomaran el concepto de autopoiesis- refiere al fenómeno de la conciencia como un fenómeno de corte entre lo que pasa cuando se observa y lo que se experimenta o se experiencia. Así, cuando uno mira los procesos, son separados y concurrentes, pero cuando uno experimenta, están todos unidos en un flujo continuo. La naturaleza de lo que es ser consciente tendría que ver con ese pasaje entre los fenómenos parciales, de corte o recorte y el hecho de que funcionan como un todo unificado. Hay un pasaje entre cómo transformar pedazos de cosas a un fenómeno unificado¹.

Pues Bien, ligada a la superficialidad, al recorte, a fenómenos parciales, la conciencia como el sujeto al que pertenece se presentan como obstáculos que imposibilitan experimentar los devenires, dificultan pensar los devenires, llega incluso a obstaculizar el devenir mismo del pensamiento. La conciencia construye junto a su negativo la dicotomía conciencia-inconciencia que reproduce y alimenta el patrón de un plan de organización que junto a la memoria forma el sujeto el cual es necesario fisurar, desubjetivar para dejar pasar algo más, para abrirlo a otras posibilidades. Puesto que partiendo del hombre o del sujeto como ser fundacional aprisionamos la vida en esas formas a priori espantando a los devenires (Deleuze- Guattari 2006:243-245). Pues el devenir no establece diferencias ni dicotomías, como tampoco correspondencia de relaciones sino que es el movimiento sin punto de partida ni de llegada que se decanta hacia lo informe, hacia lo menos diferenciado, el devenir es en sí mismo creador. El

1 Aprender a aprender: la mente no está en el cerebro Conferencia del Biólogo y Neurocientífico Francisco Varela (1946-2001) en Chile 1999.

mundo del que podemos llegar ser conscientes es un mundo superficial, un mundo generalizado y convertido en común (Nietzsche 2001:352-353). Un mundo reducido a lo familiar, al reconocimiento, en el que pensar no es descubrir lo desconocido (no como lo develado sino como lo que nos sorprende por inesperado) sino reconocer ya que el pensamiento no guarda una relación de extrañamiento con *lo que pensar*, se adelanta a éste prejuzgando sobre la forma de su objeto, por lo que la verdad del pensamiento esta postulada de antemano (Nietzsche 2001:353-354). Esta mirada sobre la conciencia en principio no solo pondría en duda el carácter compensatorio de la conciencia sino que advertiría sobre los peligros que conlleva y su arbitrariedad. Alguien podría decir que toda compensación arrastra nuevas precariedades pero, si estamos de acuerdo con Nietzsche y a través de él con Deleuze, no sólo arrastraría nuevas precariedades sino que ampliaría y complicaría aún más la supuesta precariedad originaria. Más aún, la sobrevaloración y el sentimiento de orgullo sobre la conciencia provocarían para Nietzsche que llegemos a perecer algún día por ella.

Por otro lado, ¿Qué quiere decir adecuados órganos? ¿Adecuados a qué? Adecuados a una forma de organización, a una forma-función. En este caso, Del filósofo francés intercede a Geoffroy Saint-hilaire quien *supera los órganos y las funciones hacia elementos abstractos* (Deleuze-Guattari 2006: 259). Pues para el naturalista francés Etienne Geoffroy Saint-hilaire *las formas son fugitivas de una especie a otra* (Geoffroy Saint-hilaire 2009:84), del mismo modo las funciones varían incluso dentro de un mismo ser². La forma y las funciones tienen importancia una vez adquirida las cualidades, *pero antes de toda cualidad adquirida, cada elemento es ante todo él mismo*

2 En cuanto a las funciones, no iremos lejos a buscar un ejemplo que justifique la exclusión que hacemos de ellas. Efectivamente ¿Qué hay más perfectamente análogo que el hombre en su nacimiento y el hombre adulto? Todos los aparatos del movimiento progresivo están en uno como en el otro; de igual modo los órganos de prehensión, todo en definitiva. Ahora bien, haga que ellos entren en juego, y encontrarán que lo que aquí es fácil, allí es imposible. La mano delicada del niño no levantará ese pesado martillo, que es la herramienta empleada en todo momento por la mano de herrero. Sin embargo, en cuanto a identidad de partes, se trata del mismo aparato; la estructura es la misma: pero su potencia es distinta, porque la función sigue el grado variable de toda dimensión posible. (Geoffroy Saint-hilaire 2009:85).

(Geoffroy Saint-hilaire 2009:102). Pero esta forma-función práctica al plan de organización cuyo patrón es el hombre resulta insuficiente y homogeneizante debido a que solo tiene sentido en función de las formas que desarrolla y los sujetos que forma. Puesto que entre las formas se filtran anomalías, monstruosidades y perpetuas discordancias que exceden al plan y de las cuales éste no puede dar cuenta. Para Gilles Deleuze antes que las formas y la funciones orgánicas, sin funciones ni formas preestablecidas, la misma tierra o la desterritorializada es ya un cuerpo sin órganos atravesado por materias inestables no formadas y flujos en todos los sentidos. Pero a la vez aquello sobre lo que la estratificación se produce como fenómeno inevitable, a las veces beneficioso y a las veces perjudicial. Pero ¿En qué consiste la estratificación? La estratificación consiste en formar la materia, en aprisionar intensidades y en fijar singularidades, los estratos son juicios cuyas formas estratificadas lo expresan (Deleuze-Guattari 2006:49-52) las formas y los órganos son estratos. En efecto resulta imperioso, a diferencia y en contraposición de la doctrina Aristotélica, rechazar las consideraciones extraídas de las formas y de las funciones ya que no pueden ser el punto de partida, debido a que sólo existen gracias a los estratos (materia formada) y con relación a ellos.

Volviendo al planteo inicial, a partir de la conciencia como enlace y ruptura con la naturaleza y desde la cual la naturaleza se trasciende a sí misma, el hombre se erige como modelo privilegiado de análisis a partir del cual todo es medido, trazando un plan de organización que forma todo a su paso. De este modo a partir de la anatomía humana mide el resto de los cuerpos, los órganos y la naturaleza toda desde la imitación del modelo originario en un proceso de *ab uno disce omnes*³. Todo tiene una forma y una función que es medida a partir del hombre conformándose este último como una medida patrón, como una figura mayor. El Naturalista francés Etienne Geoffroy Saint-hilaire caracteriza este proceso de análisis, que se inicia con el hombre como organización más perfecta, como *el viejo método de la degradación de las formas* en el que se mide la mayor o menor

3 Por uno se conocen todos.

semejanzas descendiendo sobre cada diferencia captable (Geoffroy Saint-hilaire 2009:15). Así, la naturaleza es entendida, en una inversión cronológica, como el desarrollo progresivo de un proceso de descompensación y compensación hasta alcanzar el modelo de organización más perfecto. En cambio, tanto para Deleuze como para Saint-hilaire, en el fondo de todo lo que existe no hay un plan de organización sino un único plan de composición de la naturaleza en el cual todos los seres son infinitas variaciones de un único plan, las infinitas variaciones de un único animal abstracto. Ya no es desde la anatomía del hombre, desde sus formas y funciones que se desprender el resto de los animales, sino, una misma anatomía abstracta variada infinitamente.

Pues no hay más que un único modo de formación para engendrar los hechos orgánicos, sea que su acción, deteniéndose prontamente, dé a luz a los animales más simples, sea que esta acción, preservando hasta el extremo de su capacidad posible, conduzca a la mayor complicación de los órganos. Efectivamente, no se podría hablar aquí de maravillas, sino de la acción del tiempo, de progreso de las relaciones de menos a más. (Geoffroy Saint-hilaire 2009:27)

En este punto no hay animales diversos sino solo uno, un único ser en el cual reside la animalidad a partir de la cual brota la diversidad. *Ser abstracto, tangible a través de nuestros sentidos bajo figuras diversas* (Geoffroy Saint-hilaire 2009:28). Isomorfismo desde el que se puede pasar de una forma a otra por plegado sin importar lo diferente que sean en el estrato orgánico, isomorfismo y no correspondencia en el cual se hace intervenir grados de desarrollo pudiendo llegar del vertebrado al cefalópodo (Deleuze 2006:53). La naturaleza para el naturalista francés es considerada como *la manifestación gloriosa de la potencia creadora* (Geoffroy Saint-hilaire 2009:28). Es un constante y cada vez más complejo movimiento de conexiones desde el cual todo se crea, incluso las conexiones. De esta manera, no habría trascendencia o quiebre con la naturaleza sino cada vez más complejas e infinitas conexiones sobre un plan de composición.

Estableciendo conexiones más complejas y crecientes, en esta misma línea de pensamiento, Deleuze interviene a Gilbert Simondon para quien en *Dos lecciones sobre el animal y el hombre* (Simondon 2008) la historia filosófica de la distinción entre el hombre y el animal está atrapada en los

modelos de mediación de la representación o en el esquema hylemórfico que conducen al individuo ya constituido. Es decir se intenta explicar la relación a partir de un individuo ya formado y no desde el proceso ontogénico de la individuación. En efecto, el individuo viviente es un producto del proceso de ontogénesis, donde lo pre individual y lo individual entran en relación de determinación. Pues bien, no se trata de comprender la individuación a partir de un ser individuado -como la forma hombre-, sino que se trata de percibir al ser individuado a partir de la individuación y la individuación en relación con lo pre individual. Gilbert Simondon no sustancializa al hombre como individuo constituido antropológicamente por abstracción de una esencia genérica, sino que busca los procesos que conducen a lo singular concreto. Pues los procesos de diferenciación real exceden a cualquier forma que se suponga dada. De esta manera pretende destituir a la esencia como universal, clase, género, especie o reino. El proceso de individuación precede a la forma y a la materia, al espíritu y al cuerpo. En este sentido, en su tesis doctoral, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (Simondon 2009), la individuación se mide según diferencias de potencial energético y se define en el proceso de las fuerzas y de las cargas potenciales. A la luz de una ontogénesis de la diferencia no existiría distinción esencial en el dominio pre individual de una diversidad intensiva entre el hombre y el animal.

Sobre este aspecto, Deleuze piensa el hombre en términos etológicos y lo pone en relación a la tierra, el territorio y su movimiento; *El hombre es un animal desterritorializado* (Deleuze-Parnet 2002; 155). Y en este sentido en una relación muy cercana con al animal, debido ha que es sabida la importancia que el territorio, formar territorios, tiene para los animales.

...aun el homínido: desde el momento de nacer, desterritorializa sus patas anteriores, las sustrae de la tierra para convertirlas en mano, y la desterritorializa en rama o herramientas. Un bastón a su vez también es una rama desterritorializada. Hay que ver cómo cada cual, en todas las épocas de su vida, tanto en las cosas más mínimas como en las más importantes pruebas, se busca un territorio, soporta o emprende desterritorializaciones, y se reterritorializa casi sobre cualquier cosa, recuerdo, fetiche o sueño. (Deleuze-Guattari 2009:69)

El vínculo que Deleuze establece del hombre con lo animal supone un lazo aún más fuerte de hombre con la tierra y la tierra aun constante

movimiento de territorialización- desterritorialización- reterritorialización, y en este mismo sentido con la técnica y la herramienta.

La mano locomotora como pata desterritorializada se reterritorializa en la rama para pasar de un árbol a otro; la mano prensil como locomoción desterritorializada se reterritorializa en elemento arrancado, adaptado, llamado herramienta, que va a esgrimir o propulsar; pero la herramienta bastón es una rama desterritorializada (Deleuze-Parnet 2002:155).

Inserto en un entramado de relaciones inmanente con el resto de los seres e impulsado en complejos movimientos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización, el hombre o el devenir del hombre se dispone como una fuerza o un centro de fuerzas más entre otras que componen un universo de libre relacionalidad al cual pertenece sin privilegio alguno. Para Deleuze, el cuerpo y los medios están recorridos y atravesados por relaciones de velocidades muy diferentes. El hombre es un flujo más en ese complejo y constante movimiento que lo arraiga a la tierra en su constante proceso de transformación.

En este contexto, para Deleuze, hay dos planes o dos formas de concebir el plan (Deleuze-Guattari 2006:268-274): Plan de organización o de trascendencia que se despliega a propósito de las formas, de los órganos y las funciones, de las jerarquías y de los juicios a la cual la concepción protésica se remonta estancadamente; y un plan de composición o de consistencia⁴, fondo común inmanente del que todo emerge y del cual Saint-hilaire pliega todos los animales⁵ y el hombre, en el cual la materia ya no es retenida según una forma –función (materia-forma) sino liberada a relaciones de velocidad y de lentitud, relaciones de fuerza (materia-fuerza) desde las que para Simondon surge la individuación.

La ambigüedad de la técnica o la heterogénesis maquínica

4 El plan de consistencia ignora las diferencias de nivel, los grados de tamaño y las distancias, ignora cualquier diferencia entre lo artificial y lo natural. Ignora la distinción entre los contenidos y las expresiones, como también entre las formas y las sustancias formadas, que sólo existen gracias a los estratos y con relación a ellos. (Deleuze-Guattari 2006:74)

5 Los animales son decididamente el producto de un mismo sistema de composición, el ensamblaje de partes orgánicas que se repiten de manera uniforme (Geoffroy Saint-hilaire 2009:78).

*Durante mucho tiempo se tuvo que dejar de
ver y de sentir la mutabilidad en las cosas;
los seres que no veían con esa exactitud tenían una ventaja
frente a todos aquellos que lo veían todo en movimiento.
(Nietzsche, La gaya ciencia)*

Era de suma importancia determinar cómo entendíamos la relación hombre-animal y a partir de ésta la individuación, para ir un paso más en esta perspectiva que se resiste a las esencias y que no parte de las formas ni las funciones como modelo de análisis. De esta manera, de lo que Saint-hilaire llama el viejo método de degradación de las formas hemos llegado al animal abstracto. ¿Pero qué quiere decir aquí abstracto? ¿En qué sentido de abstracto? Abstractos son los elementos que ya no tienen forma ni función, son para Deleuze, *las últimas partes infinitamente pequeñas de un infinito actual* que se distribuyen en un plan de composición. Son elementos no formados que se distinguen y se relacionan según grados de velocidad y relaciones de movimiento y reposo, perteneciendo según el grado de relaciones a tal individuo y según relaciones más complejas a su vez a otro individuo y así hasta el infinito. Cada individuo es según el grado una multiplicidad infinita de relaciones. De esta manera *la naturaleza en su conjunto es la multiplicidad de multiplicidades perfectamente individuada, es una inmensa máquina abstracta* (Deleuze-Guattari 2006:258).

Según la concepción protésica, en su relación con la naturaleza, el concepto de la técnica reviste una ambigüedad que no permite poner el acento ni en lo natural ni en lo artificial. De hecho la ambigüedad de ésta coincidiría con la del hombre; *ser que hunde sus raíces en la naturaleza sin agotarse en ella...* concomitante a los cambios técnicos, el desarrollo de la técnica se despliega a la par de la hominización (mutación genética) del hombre. Aunque serían dos series de fenómenos distintas (mutación genética y desarrollo técnico) se producen evidentes interrelaciones que permiten afirmar la posibilidad de una influencia mutua, en un proceso natural (Maliandi 1984:109-113). La técnica sería el recurso natural con el que el hombre

compensa sus defectos originarios, como a su vez los defectos son condición de posibilidad (no solo lo posibilitan sino que también lo alientan) del desarrollo de la técnica. Las *inespecializaciones* biológicas que sobrelleva el género humano no podrían ser soportadas *por animales menos inteligentes o desprovistos de la humana capacidad técnica*. De esta manera, tanto si la naturaleza habría reparado su error otorgándole la conciencia de tal al hombre, ó, si la naturaleza nunca habría fallado sino que le otorgó al hombre una *especialización generalizada*, la técnica se evidenciaría como un resorte natural. No obstante, el carácter natural de la técnica no negaría el carácter artificial, sino que sería ambas a la vez en la medida en que lo artificial sería una natural compensación de carencias naturales y prolongación de naturales inespecializaciones (Maliandi 1984:114-116)

Sin embargo, y según lo dicho más arriba, en esta propuesta no podemos conceder ningún privilegio al hombre, como ser una inteligencia superior o su humana capacidad técnica, como tampoco una ambigüedad propia del mismo y de la técnica, ni la atribución de especialidad e inespecialidad como patrón de la naturaleza, debido a que restauraría el método de la degradación de las formas. Pues bien, si la naturaleza era la multiplicidad de multiplicidades a partir de la cual se dan infinitas conexiones según grados de complejidad, no podemos hablar aquí de la *techné*, como lo considera Aristóteles, como aquel orden del *saber* que crea lo que la naturaleza no tiene posibilidad de efectuar, estableciendo un quiebre y así una eterna ambigüedad entre la naturaleza y la humanidad. Hay un punto en el que lo natural y lo artificial se vuelven indiscernibles, donde no hay diferencias entre lo natural y lo artificial, este punto, aunque no sea en rigor un punto sino un tipo de movimiento, es el orden de lo maquínico.

Sobre este aspecto, para comprender el concepto de máquina creado por Deleuze y Guattari tenemos que situarlo junto a otros conceptos. Habíamos aludido ya al concepto de territorialización compuesto de los conceptos aliados de desterritorialización y reterritorialización pero tenemos que introducir un concepto más, el agenciamiento. Lo primero que hace agenciamiento es el territorio, es decir, el territorio es un primer agenciamiento. Además, como los agenciamientos territoriales pasan

constantemente un dentro de otro, no hay agenciamiento territorial sin un coeficiente de desterritorialización que lo tiende hacia otro agenciamiento. Pues un agenciamiento es una multiplicidad que comprende muchos términos heterogéneos unidos y relacionados entre sí por un cofuncionamiento. De esta manera, si las manos son patas desterritorializadas o la herramienta bastón es una rama desterritorializada y en definitiva el hombre es un animal desterritorializado, es porque el agenciamiento territorial territorializa funciones y fuerzas, y al territorializarlas las transforma, de esta manera al transformarlas adquieren una autonomía que las hace componer otros agenciamientos en vías de desterritorialización. Ahora bien, mientras el agenciamiento mantiene una relación con el territorio fundamentalmente a través de sus líneas de desterritorialización, estos son llevados a su máximo de desterritorialización y descodificación con las máquinas. Éstas se desencadenan en el agenciamiento en vías de desterritorialización provocando en él variaciones y mutaciones. De esta manera, todo efecto es efecto maquínico que depende de una máquina en conexión con un agenciamiento liberado por la desterritorialización.

La máquina o lo maquínico es la síntesis o contracción de heterogéneos como tal (Deleuze-Guattari 2006:335). Pues bien, la problemática de las máquinas no se ubica en dependencia de la problemática de las técnicas sino que a la inversa, para Félix Guattari, siguiendo a los biólogos Francisco Varela (quien se define como un inmanentista radical) y Humberto Maturana, *la problemática de las técnicas se sitúa en dependencia de la de las máquinas* (Guattari 1996:47). Por lo que la máquina es condición previa de la técnica y no a la inversa (Guattari 1996:47). Cuando aquí se habla de máquina se habla de un concepto que se extiende más allá de la máquina técnica. En tal caso haría que hablar de una esencia maquínica que se encarna en la máquina técnica, como también al medio social y cognitivo ligado a ella. De esta manera para Deleuze y Guattari, tanto el cuerpo como los conjuntos sociales son máquinas, hay máquinas teóricas y de todo tipo. La máquina abstracta atraviesa todos estos componentes heterogéneos y los heterogéiniza (Guattari 1996:53-54). Es por esta misma razón que cuando nos referimos a la máquina abstracta, lo abstracto se puede entender también

como extracto. En el orden de lo maquínico (del hacer) no podemos hablar de ambigüedad sino de producción, debido a que la ambigüedad es de orden del saber, entrando en juego la conciencia, respecto de la cual hemos hecho referencia anteriormente. No se puede hablar de especialización o defectos, de juicios, sino de conexiones imparciales y de influencias mutua según el orden y el número de las conexiones. Así, la técnica no es analizada desde la perspectiva forma-función sino desde su producción, donde se vuelve indiscernible del conjunto de relaciones que la hacen posible como a la vez sin posibilidad de analogía alguna.

Consideraciones finales

*¿Pero no es más bien el juicio los que supone
criterios preexistentes (valores superiores),
y preexistentes desde siempre (desde la noche de los tiempos),
de tal modo que no puede aprehender
lo que hay de nuevo en una existencia,
ni siquiera presentir la creación de un modo de existir?
(Deleuze 2009:188)*

A la ambigüedad ontológica no se suma una ambigüedad axiológica sino que la misma ambigüedad ontológica supone una ambigüedad axiológica. A diferencia del antagonismo originario que la concepción protésica supone, la heterogénesis maquínica pone en relación la mayor cantidad de elementos constitutivos de una relación sin privilegiar una forma, sin punto de partida ni de llegada. Así, por una parte desde la concepción protésica, hay una ambigüedad transversal a la técnica, al hombre y a la naturaleza que revela el carácter conflictivo de ésta última. Aquí la naturaleza obra como si quisiera incrementar y destruir la vida en la medida en que los mismos elementos vitales se convierten en mortales. Simultáneamente la vida encuentra en lo inorgánico su condición imprescindible y una amenaza imponente, revelando una oposición de lo orgánico con lo inorgánico que se suma a las múltiples oposiciones en el seno de lo orgánico. La oposición y el choque son manifestaciones de la propia naturaleza (Maliandi 1984:116-117).

Por otra parte hay una naturaleza conjuntiva y heterogénea cuya producción maquínica pone en resonancia técnica, hombre y naturaleza. Aquí la naturaleza no obra como queriendo incrementar y destruir la vida, aquí la vida no muere, lo que muere son los organismos que la soportan. Pues la naturaleza es la multiplicidad de planos heterogéneos de existencia que atraviesa a los individuos.

Después de todo, las diferencias se encuentran en una comprensión del orden de lo ontológico. En efecto, diferencia del *ES* característicamente exclusivo (*es eso o esto y no otra cosa*) y del juicio evidentemente expresado en expresiones como *imperfecciones originarias, fallo de la naturaleza, compensación, hegemonía en la biosfera terrestre*, etc., o el *Y*, característicamente inclusivo (según las conexiones algo puede ser una molécula y el universo entero), que reflejan las diferentes imágenes del pensamiento. Dos formas diferentes de comprender un mismo plano que expresan los delineamientos del pensamiento mismo, por un lado, lo que Deleuze llama imagen dogmática del pensamiento y, por otro lado, un pensamiento sin imagen o con una imagen en devenir del pensamiento. Formas pre-establecidas como suelo sólido de partida para un juicio, o lo informe como lo dispuesto para la composición y las conexiones de las cuales emerge lo nuevo. Ahora bien, de lo informe es posible arribar a las formas pero, a la inversa, desde la forma como punto de partida se hace inconcebible lo informe aunque éste se precipite, pues siempre topamos con una forma por mínima que sea que secciona y ajusta la naturaleza a ella misma. Es en este sentido, que al inicio afirmamos que la concepción protésica supone ya un precomprensión de la naturaleza sobre la cual a la pregunta por la técnica le está asignada una respuesta dada de antemano. Pues a la luz de lo dicho ¿No suponen la precariedad y la compensación un juicio sobre el hombre y la naturaleza? ¿No es la conflictividad consecuencia de un juicio sobre la naturaleza más que un proceder de la naturaleza misma? Por esta misma razón se nos hacía imprescindible en un primer momento establecer la relación entre el hombre y el animal, no para determinarle al primero un puesto al cual llegar o desde el cual partir, sino para denunciar nuevamente las mutaciones del antropomorfismo y luego

proceder con la presentación de una comprensión y un análisis inmanente de la técnica y del hombre.