

Biopolítica y zoopolítica

SALVO VACCARO

La cuestión biopolítica puede interpretarse como un interrogante radical sobre las relaciones entre la animalidad y la condición humana. El vínculo entre política y vida se levanta, de hecho, sobre el nexo previo habido entre *bíos* y *zoé*. La cuestión zoopolítica es el fundamento de cuya resolución depende nuestra noción de soberanía. En estas páginas, haciendo pie en Foucault, Derrida, Deleuze y Esposito, entre otros, recorro las relaciones entre biopolítica y zoopolítica indagando hasta qué punto cualquier consideración pos-humanista (Nietzsche, Heidegger, Sloterdijk) debe transitar, primero, por una consideración zoopolítica.

The biopolitical question can be understood as a radical query about the relationships between the animal and the human condition. The link between politics and life is based, in fact, on the prior link between bíos and zoé. The zoopolitical question is the ground of whose resolution depends our notion of sovereignty. In these pages, by standing in Foucault, Derrida, Deleuze and Esposito, I cover the relationships between biopolitics and zoopolitics investigating to what extent any post-humanist consideration (Nietzsche, Heidegger, Sloterdijk) must pass first by a zoopolitical consideration.

Salvo Vaccaro es profesor de filosofía política en la Università degli Studi di Palermo. Trabaja, entre otras, cuestiones de teoría crítica y biopolítica. Ha publicado varios libros, entre los que destacan Il pianeta unico. Processi di globalizzazione (1999) y Anarchismo e modernità (2004). 'Biopolítica e zoopolítica' es el texto de una conferencia impartida en la Heinrich-Heine-Universität (Dusseldorf) los días 20-23 de enero de 2010, con ocasión del Congreso Biopolitik, Bioökonomie und Biopoetik im Zeichen der Krisis. La Torre del Virrey agradece al autor el permiso para su publicación en este número de la revista.

En el comienzo, la vida continúa.
ANTONIN ARTAUD

El vínculo entre política y vida se remonta a los orígenes de cualquier comunidad humana que pretenda dotarse de un mínimo de organización estable en su seno. En este sentido, siempre se ha dado una suerte de biopolítica o zoopolítica, por lo que se refiere a su equivalencia funcional, al margen de lo que cada comunidad concreta, en un contexto histórico dado, haya entendido por política y por vida. Por un lado, de hecho, puede entenderse por política un corte específico sobre un plano de naturalidad, sobre el orden natural de las cosas y del mundo, secundándolo (o no) en los términos de su legitimidad, y que no es susceptible de interrogación radical, excepto en los momentos de ruptura cósmica; por otro lado, por vida es posible entender una condición natural cuyo misterio coincide con su designación en cuanto tal, con el enigma de su emergencia y con la trágica suerte de su fin inexorable: el intervalo de un “existente” en un océano abisalmente oscuro en el que reina, soberano, el no-ser.

Sin embargo, este nexo entre política y vida, que constituye el cauce en cuyo seno nos preguntaremos por el fundamento, es por así decirlo de

orden secundario respecto a un fondo del pensamiento que podríamos resumir con el término *ontología*, esto es, en tal perspectiva, la especulación del vínculo originario y *arquetípico* entre viviente y mundo, entre el viviente, cualquiera que este sea, y el mundo como elemento vital para este viviente.

Así, la ontología disimula la pragmática edificante con una operación de desvelamiento que, precisamente, descubre la verdad de un pretexto dado-de-hecho, mas en realidad pone-en-forma el vínculo entre el viviente y el mundo garantizando al pensamiento especulativo un primado, precisamente ontológico, sobre cualquier otra formación posible.

Paralelamente, qué forma deba asumir la vida es uno de los objetivos específicos de la política. En este sentido, la contingencia geo-histórica en la que emerge una forma-de-vida dada revela la dinámica de formación de esta última, mejor dicho, el campo de tensión de su puesta-en-forma, como la obsesión de su control, de su *dressage*, de su domesticación: en una única expresión, el poder *de la* vida está siempre expuesto a degenerarse en poder *sobre* la vida. La naturaleza de tal

Palabras clave:

- Biopolítica
- Zoopolítica
- Animal
- Ser viviente

Foucault sostenía que la antigua prerrogativa soberana de “hacer morir o dejar vivir fue reemplazada por el poder de hacer vivir o arrojar a la muerte”

poder es intimamente, constitutivamente política: “Vitalización de la política... [y] politización de la vida... tienden a superponerse en un único plexo semántico”.¹

Sin duda, de Aristóteles a Hobbes, se registra una doble transición en modo alguno irrelevante que va desde la visión antigua a la moderna: en primer lugar, la consecución de la *naturaleza* como identidad entre pensamiento y mundo, en cuyo seno la ruptura política ateniense del siglo V a.C. respecto a la típica tradición monárquica se sitúa para siempre sobre un trasfondo natural; en segundo lugar, la hegemonía de la política en cuanto artificio performativo que re-lee “la irrupción de la ‘naturalidad’ de la especie dentro de la artificialidad política de una relación de poder”,² y relega el vínculo entre el viviente y el mundo al emblema del gesto prometeico del hombre. La innovación de la Modernidad encuentra en esta transición su cifra más emblemática: la dialéctica del olvido, de la tabula rasa sobre el pasado, que reedita, aunque sea bajo formas invertidas, el mismo primado del *logos* que funda las propias raíces en aquella dimensión inmemorial del tiempo. El reajuste constante y permanente mediante el cual la Modernidad pone en tensión a la tradición es, dicho con Adorno, siguiendo la estela de Nietzsche, la transmutación de lo idéntico. En otros términos, cambian las formas-de-vida, por supuesto, pero la ontología como obra del pensamiento no cesa de poner-en-forma su particular relación con el mundo, que la política se encarga ahora de plasmar concreta y real, capturando la vida en su interior.

En esta coyuntura, la red de análisis de la “biopolítica” que Foucault pone en juego en el umbral entre el poder soberano y las formaciones gubernamentales en la era liberal señala una economía política propia de la Modernidad en la que el flujo de la vida está canalizado y orientado, según una afirmación de valor que persigue su sujeción en clave de oportunidad, de *chance*, de proyectos biográficos, descentrando de tal modo la pretensión de dominio opresivo y represivo, que interpreta la vida solo como un límite al despliegue del poder soberano. Es bien sabido, de hecho, que la emergencia de tal retícula de análisis surge precisamente cuando Foucault, en su intento por dismantelar la centralidad categorial de la instancia jurídico-política de la soberanía medieval, primero, y proto-moderna después, individualiza en la

administración de la vida por parte de una forma nueva de poder político el cambio de sentido en la relación entre política y vida: la antigua prerrogativa soberana de “hacer morir o dejar vivir fue reemplazada por el poder de hacer vivir o arrojar a la muerte”.³

Tal cambio de sentido, sin embargo, no perjudica el sentido del vínculo soberano: incluso en Hobbes, el miedo a la muerte empujaba al sometimiento ante el soberano que garantizaba la vida, fuera mediante su adquisición violenta, fuera mediante su adquisición institucional. La voluntad de vivir se concretaba así como un residuo respecto a la hipoteca del abrazo de la muerte, testimonio de la conquista violenta de los territorios y, sobre todo, de las gentes a través de las cuales se venía erigiendo el Estado moderno y la civilización de las buenas maneras. La inversión de sentido efectuada por Foucault libera a la vida de su función residual, delineando así el vínculo entre política y vida según una clave de minoría: a la vida se le permite vivir, sin asumir constantemente el chantaje de la muerte, relegado ya como una amenaza extrema, como un límite que escapa a la toma de poder, ya no más bajo el signo de una *retirada*, sino bajo el signo de una *invasión*. Se trata de una estrategia que Foucault denomina *governabilidad*: una lógica racional de gobierno. El traspaso de poder del absolutismo al liberalismo, por ejemplo, incluso a causa de la sucesión de elites en la autoridad, establece una estrecha relación entre saber y poder en clave funcional y disciplinar; el abandono del saber de los *arcana imperii* significa así una difusión de las competencias valorables de cara a los fines del acrecentamiento progresivo de las técnicas de gobierno, esto es, “la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida”,⁴ emergiendo al mismo tiempo una serie de interrogantes a los que sería preciso responder en términos de proyección y experimentación del *ars governandi*. El nacimiento de las disciplinas de los saberes se convierte entonces en un plexo que se implanta en el corazón mismo de la tecnología del biopoder, y por tanto, en el corazón de la declinación del *logos* moderno: “La gramática de la palabra ‘saber’ está... emparentada de cerca con la gramática de las palabras ‘poder’, ‘ser capaz’. Pero también emparentada de cerca con la de la palabra ‘entender’. (‘Dominar’ una técnica)”.⁵

La puesta en valor de la vida deviene, por tanto, un eje estratégico de las políticas liberales de gobierno, que todavía convivían, justo en aquella era moderna de la cual Foucault subraya con cuidado la innovación tecnológica, con las aventuras imperialistas que, en las colonias de lo que más tarde será el Tercer Mundo, darían lugar más tarde a biopolíticas genocidas. Así es posible explicar la “esquizofrenia” del liberalismo que da lugar,

1 R. ESPOSITO, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, trad. de C. R. Molinari, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 253.

2 M. FOUCAULT, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, trad. de H. Pons, Akal, Madrid, 2008, p. 36.

3 M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad* (3 vols.). Vol. I: *La voluntad de saber*, trad. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, Siglo XXI, Madrid, 2006, p. 146. Cf. también la Lección del 17 de marzo de 1976 en *Hay que defender la sociedad* (trad. de H. Pons, Akal, Madrid, 2003). Un tratamiento similar de la cuestión del “poder soberano” en R. ESPOSITO, *Tercera persona* (trad. de C. R. Molinari, Amorrortu, Buenos Aires, 2009), según el cual “la maquinaria que decide sobre la persona marca la diferencia última entre aquello que debe vivir y aquello que puede legítimamente ser rechazado hacia la muerte” (p. 26).

4 M. FOUCAULT, *La voluntad de saber*, p. 148. “La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables” (p. 150).

5 L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García Suárez y U. Moulines, Crítica/UNAM, Barcelona/México D.F., 2008, §150, p. 151.

al mismo tiempo y paradójicamente, tanto a una biopolítica afirmativa de la vida como a una tanatopolítica, que Agamben reconduce, pero solo en el extremo de un largo recorrido, al siglo XX, al paradigma concentracionario, como su estigma más genuino. Más allá de Foucault, en relación a su distinción entre individuo y población, podríamos decir que están en juego otras dos separaciones: la primera, que se remonta al derecho romano y a Descartes, concierne a la cesura entre persona y cuerpo, que una cierta biología política intenta reunificar “aplustando a la primera sobre la materia biológica del segundo”, con el resultado de aniquilar a ambos; la segunda, contemporánea, que lee la humanidad como escindida por “un doble estrato biológico dentro de todo ser viviente, uno de tipo vegetativo e inconsciente y otro de carácter cerebral y relacional” con el resultado de afianzar la libertad de las pasiones y de la voluntad a la predeterminación rígida del “hecho biológico preexistente a ambas, de estructura general inmodificable”.⁶ De aquí la consideración animal que instituye una jerarquía del viviente en relación también con la igualdad de la muerte, que sin embargo se deja, al mismo tiempo, libre y forzosa según cuál sea la vida en juego, interpolando ora a los animales, ora a los seres humanos.

Incluso aquí, el juego de la vida entra de nuevo en un cálculo ya advertido por la dialéctica de la Ilustración:

La tan oída afirmación de que los salvajes, los negros o lo japoneses parecen animales, casi monos, contiene ya la clave del pogromo. Su posibilidad queda ya establecida desde el momento en el que el ojo de un animal mortalmente herido da con el hombre. El empeño que este pone en evitar esa mirada —“no es más que un animal”— se repite irresistiblemente en las crueldades infligidas a los propios hombres, en las que los ejecutores tienen continuamente que persuadirse del “solo es un animal” porque ni en el caso del animal podían ya creérselo. En la sociedad represiva, el propio concepto del hombre es una parodia de la semejanza humana.⁷

En última instancia, la biopolítica es bioeconomía, economía de la vida, puesta en valor bajo yugo heterónimo, asunción del “hecho de vivir” en los cálculos de un poder-saber que transmuta los movimientos del ser vivo en técnicas para gestionar la integración: “El hombre moderno es un animal en cuya política está en entredicho su vida de ser viviente”.⁸

Desde esta perspectiva, en la que se nos narra la epistemología del saber político de la Modernidad en su toma de posesión de/sobre la vida, antes que la naturaleza de la vida capturada, el corte establecido por Foucault con su red analítica

de la biopolítica subraya una cesura, aunque sea gradual, respecto a las formaciones de soberanía anteriores a la era liberal, especialmente evidente en el *frame* de la filosofía de la política clásica. Pero el punto de vista de Foucault poco añade a la investigación, sea de orden genealógico, sea de orden deconstructivo, del nexo originario entre política y vida, una investigación que se pretende sobre todo crítica, esto es, proyectada en dirección a una fisura, a una línea de fuga que se oriente en dirección a una concepción de la vida no ya sujeta a la política, sino que construya la propia autonomía sin dejarse encapsular en una forma dada. “No tanto pensar la vida en función de la política, sino pensar la política en la forma misma de la vida... Abrirla hasta hacer surgir algo que hasta hoy permaneció vedado a la mirada porque la atenazaba su contrario”.⁹ Bajo esta luz, la respuesta al interrogante *¿qué vida?*, reflejado en el ambiguo binomio léxico *zoé/bíos*, puede articularse a través de un recorrido zoopolítico en cuyo horizonte se encuentra la desustantivación de la *vida* a través de una reelaboración de la *zoé* como lema ocasional del viviente.

En esencia se trata, por un lado, de restituir un desarrollo del viviente susceptible de dejarse capturar en un único plexo de significación, y eso podría intentarse movilizándolo el legado aristotélico que concibe como consonantes *zoé* y *bíos*, para bifurcar después la asonancia entre *zoé*, en tanto que viviente no asimilable a la simple mirada humana domesticadora de la animalidad, y el caravasar del *zoo* como emblema del tratamiento humano de la animalidad en la que reflejar la propia bestialidad. Por otro lado, la deconstrucción del vínculo entre política y animalidad intenta eludir la clave ontológica de la humanidad como transición jerárquica superior de la domesticación del ser, para restituir una forma-de-vida salvaje e informe (mejor que desnuda, a mi parecer) que devenga el terreno de fuga de una vida objetivada, en dirección a un devenir-animal, de una vida germinal (Deleuze) con la que reanudar un legado no mortal (literalmente) para la política.

Sería vano localizar en el texto aristotélico de la *Política* alguna diferencia semántica entre *zoé* y *bíos*, una ubicación pragmática que permita resaltar una distancia significativa entre los dos vocablos, una bifurcación que no sea meramente léxica, sino que esté vinculada más bien a una matizada adjetivación. *Zoé* no se deja reducir to-

*La biopolítica es bioeconomía,
economía de la vida, puesta en
valor bajo yugo heterónimo,
asunción del “hecho de vivir” en
los cálculos de un poder-saber*

6 R. ESPOSITO, *Tercera persona*, pp. 23, 16 y 17 respectivamente. Del mismo autor, véase también *Bíos*, cap. I.

7 Th.-W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada (Obra Completa, vol. 4)*, trad. de J. Chamorro, Akal, Madrid, 2004, p. 109. Cfr. E. de FONTENAY, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris, 2009. En sentido contrario se pronuncia Esposito, que en su *Bíos*, incluye un capítulo, el cuarto, titulado significativamente *Tanatopolítica*, mostrando allí el celo sostenido por los nazis hacia los animales, en detrimento de los judíos en los campos de concentración, si bien se trata en todo caso de una forma de zootecnia, aunque exclusivamente humana.

8 M. FOUCAULT, *La voluntad de saber*, p. 152. La cita inmediatamente anterior en p. 151.

9 R. ESPOSITO, *Bíos*, p. 22.

talmente a la animalidad humana, allí donde *bíos* señalaría un salto cualitativo sobre el que poder erigir una estructura específica para el ser, como hará Heidegger. En todo caso, el mero intento de señalar una diferencia cualitativa, ilocalizable en el texto de Aristóteles, asignaría a la política el gesto soberano de implantar una forma dada en una comunidad todavía “salvaje” para orientarla hacia el bienestar y la felicidad, esto es, hacia ese *eu zen* políticamente sometido. En otros términos, no se debe a Aristóteles y a su primera articulación dual de la vida el hecho de pensar críticamente la diada *materia/forma* que acompaña a la metafísica occidental.

Es precisamente la Modernidad la que inaugura esta escisión en el pensamiento, y especialmente en el caso de Descartes, cuando el carácter político de la vida pierde su posición central y su significado para la humanidad, elevándose la razón como eje primario y fundador de la condición humana. Delegando a las incipientes Ciencias Humanas, y así también a la Anatomía, a la Medicina, a la Biología, antes que a la Teología o a la Cosmología, la narración, originaria o no, de la vida, incluso fundando teóricamente la posibilidad de los saberes orientados a desenmascarar “la vida misma de su secreto”,¹⁰ reteniendo sin embargo en tal constitución disciplinar la clave para su elusión, Descartes desplaza totalmente la zoopolítica aristotélica, trasmutando el *animal rationale*, con el que se tradujo en latín el clásico *zoon logon echon*, en *ens cogitans*, confundiendo ya entre otras cosas el *nous* contemplativo con el *logos*, al que no puede remitirse. De este modo, la Modernidad aviva el proceso de despolitización evidenciado por Habermas como una de sus aporías constitutivas, relegando la relación entre vida y mundo a un vínculo más restringido y agobiante nexa *yo/mundo*, en el que el individuo, aunque sea universalmente postulado, se ve lastrado, pesadamente, por el imperativo de buscar el sentido de su ser en el mundo sin poderlo descargar no solo de una dimensión teológica, herencia típica de la era cristiana, sino sin poder siquiera ubicarlo en un plano colectivo, común, compartido.

El individuo singular se arma lógicamente de palabras y pensamiento para hacer frente a la angustia de la soledad en la desaparición de lo común, de la política, ahora separada de la sociabilidad de las relaciones humanas y, con ella, de la vitalidad de la existencia, también esta escindida en su corporeidad física y orgánica. El cuerpo mismo se ve a su vez triturado, desestructurado según la jerarquía de las funciones que los órganos deben obedecer, de acuerdo con los fines de la supervivencia y la reproducción, y las cuales no se contemplan motivadas por el estudio de los órganos en los que están delegadas, sino a partir de un orden taxonómico que tiende a una genera-

lización sintética de la vida, tal y como se configura en la disciplina de la Biología. La unidad de la vida, distinta del mecanicismo, se da tan solo en su representación enigmática, resultante de la descomposición y recomposición que el saber médico y biológico están en disposición de perseguir y alcanzar racionalmente: ya que la identidad del ser ahonda en la facultad de un pensamiento desencarnado, “la vida es, en los confines del ser, lo que es exterior y que, sin embargo, se manifiesta en él”.¹¹

Indudable es, desde este punto de vista, la cesura entre el Clasicismo y la Modernidad. Incluso el *des-piste* de la dimensión del viviente, por decirlo con Derrida, y que ya en Aristóteles oscila entre un proyecto netamente político del *eu zen* y un *ethos* del común espacio público, esto es, el *sun zen*, prolonga sus propios efectos de saber/poder en la sustentación de una dinámica móvil, ahora completamente cristalizada en el término *vida*. Convertida en sujeto, en sustancia subsistente y fundadora, la vida se fija en lugares históricamente variables, cada vez más imperceptibles salvo a exhaustivas redes de análisis, que asumen siempre la posición soberana del centro de irradiación, fuente de unidad en la transmisión hereditaria de los propios signos vitales. Únicamente con la emergencia de innovaciones conceptuales que confían el análisis del viviente a una red polimórfica de procesos moleculares, que es posible registrar bajo diversas gramáticas evolutivas, únicamente con ellas el interrogante en torno al viviente alcanza quizá a escapar a la captura sustantiva advertida por Nietzsche:

Tal vez como semejante inhóspita y carente de vida fábrica de conceptos y de palabras tengo más el derecho de decir de mí *cogito, ergo sum*, pero no *vivo, ergo cogito*. Así se me asegura el “ser” vacío, no la “vida” verde y plena. Mi sensación originaria me garantiza solo que soy un ser pensante, no que soy un ser viviente; que no soy un *animal*, sino un *cogito*. ¡Dadme primero la vida, y os crearé a partir de ella una cultura!¹²

La distinción advertida por Nietzsche respecto a Descartes certifica un cliché típicamente occidental: la superioridad jerárquica del hombre respecto al animal (al singular colectivo). La duda cartesiana se remite a Aristóteles, centrándose sobre la responsabilidad típica del ser humano, esto es, sobre la capacidad de responder y no meramente de reaccionar, de saber afirmar o negar como resultado consabido de una elección querida y no dictada por la rígida y fija determinación del instinto. Sin embargo, este sentimiento de superioridad, glosa sarcásticamente Nietzsche, no es otra cosa que la manifestación de un “instinto dominante”, de la animalización de un espacio

10 M. FOUCAULT, ‘Croître et multiplier’, *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II: 1970-1975*, Gallimard, Paris, 1994.

11 M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, trad. de E. Cecilia Frost, Siglo XXI, Madrid, 2005, p. 267.

12 Fr. NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [Il Intempestiva, 1874]*, trad. de G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 134. Derrida resuelve de otro modo la inversión inaugurada por Nietzsche: *respiro, ergo sum*, buscando con ello situar lo propio de la especie humana en estrecha afinidad con el hecho mismo de vivir, “más concretamente el viviente: no LA vida, el Ser o la Esencia de la Sustancia de alguna cosa como LA VIDA, sino el viviente, el que está vivo ahora, no la sustancia Vida que permanece en vida, sino el atributo viviente para calificar o determinar el presente, el momento, un ahora esencialmente viviente, presentemente viviente, el ahora en cuanto viviente” (J. DERRIDA, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, trad. de C. de Peretti y D. Rocha, Manantial, Buenos Aires, 2010, octava lección, 20 de febrero de 2002).

político netamente humano, la voluntad de poder, la “asimilación anímica” (“estado de digestión”), orientado a los fines de “gobernar, prever, prede-terminar”. La separación jerárquica se alimenta de un pretexto ético, esto es, del autopo- sicionamiento del ser humano como “animal al que sea lícito hacer promesas... ¿no es este el auténtico problema del hombre?”; sin embargo, la distinción no se refiere a la diferencia específica, por así decirlo, sino únicamente al rasgo humano, demasiado humano, de dominar al otro hombre sujetándolo mediante su reducción a un ser de rango inferior, mediante la propia auto-elevación a “individuo soberano”, “medida de valor” de todas las cosas animadas e inanimadas, capaz, en virtud de tal auto-trascendencia moral, de sentirse, y por tanto de ser, superior al otro hombre, animalizado en cuanto tal.¹³

Derrida pone en cuestión justamente lo *propio* del hombre, esa *específica* responsabilidad de la que estaría privado el animal, introduciendo así la sospecha de que la facultad lingüística de responder, no ya de reaccionar, no está siempre disponible para el ser humano, en tanto que en el marco de nuestra cultura judeocristiana el hombre se ve nombrado, recibe justamente el nombre, mientras que tan solo puede nombrar cuando, en el momento de la caída, en el momento fatal en que Adán y Eva se pierden a sí mismos, fracasa este en su celestial divina humanidad.¹⁴ Y la reiteración del nombramiento jerárquico, paradigma de la creación divina, se logra con la asignación de los nombres a los animales, legado de libertad que se entremezcla con la curiosidad con la que Dios juega a ser la autoridad, delegando con ello una cuota para él infinitesimal, pero no así para el hombre, de ahí en adelante tenazmente unido a tal facultad soberana.

El autopo- sicionamiento del Yo en el *cogito, ergo sum*, es una “autorreferencia como condición del pensamiento, como el pensamiento mismo. Y esto es lo propio del hombre, esto es aquello de lo que el animal estaría privado”.¹⁵ La objetivación del Yo, entre los humanos, es obra directa de un indudable logocentrismo; pero ¿esto vale igualmente por cuanto hace a los animales en general?, se pregunta Derrida. ¿Y se seguiría un proceso distinto de objetivación de las propias y únicas identidades? La filosofía occidental ha eludido esta vía de investigación porque ha presupuesto sin cesar una superioridad de especie, filtrada por Kant a través de una línea evolutiva del género antes/después, anterior/sucesivo, evocando con ello un progresismo ascendente típico de la era de las Luces, introduciendo una diferencia cualitativa que Darwin puso radicalmente en cuestión. Kant rompe el nexo aristotélico entre animalidad y sociabilidad, consintiendo esta última únicamente al hombre, allí donde por animalidad se entiende justamen-

te la trasposición inversa del modelo hobbesiano del *bellum omnium contra omnes*, en el que esta vez es la bestia salvaje la que deviene intérprete de una imposible sociedad organizada civilmente, o sea doméstica. La lógica es la misma, si bien invertida: en Hobbes, lo imposible es lo humano solo que enunciabile a partir del modelo animal del *homo homini lupus*, mientras que en Kant lo imposible es lo animal, solo que enunciabile a partir del modelo humano de una visión superior respecto a la animalidad:

La socialización de la cultura humana va unida a ese debilitamiento, a esa domesticación del animal amaestrado. No es otra cosa que el tornarse-ganado del animal. La apropiación, el adiestramiento, la domesticación del ganado adiestrado (*das zahme Vieh*) son la socialización humana. En cuanto individuo, el hombre también estaría dispuesto, lo mismo que el animal salvaje, a emprender la guerra contra sus vecinos para afirmar su libertad incondicional. Por consiguiente, no hay socialización, ni constitución política, ni política sin principio de domesticación del animal salvaje. Sería absurda y contradictoria la idea de una política del animal que pretendiese romper con ese poder de dar órdenes al animal, al devenir-ganado del animal. Lo político implica el ganado.¹⁶

El marco en el que, sin embargo, ubica Derrida la crítica a la sobrevaloración de la vida, sostenida por Descartes y criticada precisamente por Nietzsche, configura una deconstrucción de la ontología humana que implica un desplazamiento de la concepción de la animalidad por parte del ser humano. El estrecho parentesco, no solo léxico, entre el vocablo *zoé* y la idea de una concentración humana de la animalidad, comúnmente llamada *zoo*, apunta, y no banalmente, a considerar el tratamiento animal por parte de hombre, a fin de erigir una interrogación no meramente analógica sobre el modo de tratar a los hombres como animales. Ya Adorno estigmatizaba los jardines zoológicos como alegoría del diluvio universal. Y es que la existencia de una especie de Arca de Noé en cada ciudad ofrecía a la burguesía la impresión ficticia de una esperanza de salvación, especialmente cuando, con aquel modelo nacido en plena época imperialista y colonial, “niegan la libertad de la criatura tanto más perfectamente cuanto más invisible hacen los encierros cuya vista pudiera encender el ansia del espacio abierto... Cuanto más puramente la civilización conserva y trasplanta la naturaleza, más inexorablemente queda esta dominada”.¹⁷ Siguiendo sus pasos, también Derrida recorre en paralelo la instrucción del jardín zoológico y la del asilo psiquiátrico en la Europa pos-revolucio-

13 Fr. NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2005, Tratado Segundo, pp. 75-78.

14 J. DERRIDA, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. de C. Peretti y C. Rodríguez Marciel, Trotta, Madrid, 2008, p. 31. Cfr. Ch. MAILLARD, *En la traza. Pequeña zoología poemática*, CCCB, Barcelona, 2008.

15 *Ibid.*, p. 115.

16 *Ibid.*, pp. 116-117. “En las fábulas de las naciones la transformación de los hombres en animales retorna como castigo. Ser relegado a un cuerpo animal adquiere el sentido de condenación... También la creencia en la metempsicosis en las civilizaciones más antiguas reconoce la forma animal como pena y castigo... Todo animal hace pensar en una desgracia abismal ocurrida en los días primordiales” (M. HORKHEIMER/Th.-W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J.-J. Sánchez, Trotta, Madrid, 2005, p. 293).

17 Th.-W. ADORNO, *Minima moralia*, p. 121. Cfr. D. MORRIS, *El Zoo Humano*, trad. de A. Martín, Plaza & Janés, Barcelona, 1972; Cfr. N. BANCEL, P. BLANCHARD, G. BOËTSCH, É. DEROO ET S. LEMAIRE (DIRS.), *Zoos humaines, La Découverte*, Paris, 2002.

naria del siglo XIX, poniendo de relieve algunos elementos en común: un cierto tipo de mirada “autóptica y objetivante, desvitalizante”,¹⁸ que deriva de una puesta en escena teórico-teatral, orientada a satisfacer una demanda de curiosidad, en el sentido de avidez de conocer, de investigar, de informarse, de observar a fondo. El zoo deviene no solo un dispositivo de captura y cautividad bajo el cual la vida asume una fisonomía radicalmente diferente para los sujetos que resultan ser internados, objetivada bajo formas de conocimiento científico y en prácticas de reproducción indudablemente innaturales, artificiales, sino que es también emblema de un tratamiento que degrada las formas de libertad a través de un cuidado que procede mediante el confinamiento, llegando en última instancia hasta el internamiento. De tal modo, se da una interpolación al quiasmo entre el tratamiento animal y el cuidado del hombre, indiscernibles así del cuidado del animal y el tratamiento del humano: el animal se ve tratado como un hombre, pero el hombre se ve tratado como una bestia. Así ha definido Giorgio Agamben esta máquina antropológica:

Desde el momento en que lo que en ella está en juego es la producción de lo humano por medio de la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona de modo necesario mediante una exclusión (que es siempre también una aprehensión) y una inclusión (que es también y ya siempre una exclusión).¹⁹

Peter Sloterdijk ha intentado declinar paralelamente el *dressage* que Foucault tipificaba en la época moderna, precisamente cuando comenzaba a trazarse la secularización del poder pastoral, ideológicamente en auge en la era cristiana. Si el poder pastoral representa una formidable imagen del pacto social elaborado por Hobbes en clave soberana es porque el pastor pretende cuidar la suerte de todos y cada uno —“*omnes et singulatum*”—, guiando exactamente al rebaño en el seno de un campo delimitado. En la Modernidad este cuidado pastoral se convierte en *disciplina*, esto es, aquella operación que toma a su cargo al individuo, adiestrándolo físicamente con el fin puesto en que su mente pueda interiorizar fácilmente, espontáneamente, a modo de segunda naturaleza, las instrucciones impartidas que inducen a la obediencia voluntaria. Capturada el alma, esta devie-

*La Modernidad y la
Posmodernidad hacen suya
la lección nietzscheana de que
el hombre es el “mejor animal
doméstico del hombre”*

ne la prisión del cuerpo, pero es este el que padece la domesticación a través de una panoplia de ejercicios minuciosos y puntuales que conforman una práctica total de sumisión de los cuerpos. Bajo esta guía, Sloterdijk, precisamente, define el “parque humano” como aquel campo delimitado, el espacio social estructurado por el pensamiento del Ser, en el que se persigue y se consigue el objetivo primario de todo ejercicio de poder y de autoridad, esto es, la domesticación del ser. El humanismo burgués prolonga en el tiempo, afianzándolo/refinándolo, aquel imperativo zoopolítico que ya Platón había establecido en época no sospechosa: la gestión del parque humano mediante el corte y la separación que caracteriza a la política. Violencia y aculturación constituyen el doble registro mediante el cual procede la domesticación del ser. “Forma parte del credo del humanismo el convencimiento de que los hombres son ‘animales sometidos a influencia’, y que es por ello indispensable hacerles llegar el tipo correcto de influjos”.²⁰ Basta individuar, seleccionar y producir los *medios* adecuados, reteniendo en todo caso la simplicidad del modelo platónico, que distingue animales que crían y animales que son criados, según una lucha zoológica precursora de la lucha de clases. La Modernidad y la Posmodernidad hacen suya, conjuntamente, la lección nietzscheana, según la cual el hombre es el “mejor animal doméstico del hombre”,²¹ pero entretanto asumen también el movimiento de autoidentificación nominal, allí donde Nietzsche quiso arrojar a Zaratustra contra los sacerdotes y maestros de cualquier tendencia, “donde más bien habría que contar con una cría sin criador, y por tanto con una corriente biocultural sin sujeto”.²² En última instancia, el pastor del ser no es ya más el Uno, sea este Dios o el soberano teológicamente legitimado, sea uno, ninguno o cien mil, es el Ser mismo, custodio y custodiado al mismo tiempo: con una sola palabra, microbiopolítica.

Derrida aproxima el concepto pragmático de la domesticación, conjuntamente, a los procesos de cría, adiestramiento y doma, a la *educación*, podríamos decir en una sola palabra, en la relación entre la animalidad y el mundo, entendiéndolo por animalidad el elemento del ser vivo que es preciso capturar con el fin de gozar de su *disponibilidad* a placer. El animal, en otros términos, se convierte en el avisador del secuestro ontológico del ser humano, atenuado por un pensamiento occidental que niega al viviente a través del empobrecimiento de su relación con el mundo —así Heidegger considera la animalidad del viviente— para confiar únicamente a la vida humana ya representada la capacidad de relacionarse con el mundo, a su vez obligado de antemano a dejarse capturar indefectible y fatalmente por el Ser que supervisa cuerpos y mentes. La especie humana cree eman-

18 J. DERRIDA, *Seminario La bestia y el soberano*, octava lección, 20 de febrero de 2002. “Los actos de crueldad del hombre hacia los animales no son otra cosa que ejercicios de tiranía hacia sí mismo” (C. MILLET/P. PETITIER, “Bêtes humaines dans le grand zoo social”, *Le magazine littéraire*, nº 485, abril de 2009, p. 68). Véase también F. BURGAT, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Kimé, Paris, 2006.

19 G. AGAMBEN, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. de A. Gimeno, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 52. “La opresión de los animales sirve de modelo a cualquier otra forma de opresión y la ‘bestialidad’ del oprimido opera como coartada para su aniquilación” (P.-M. DE BIASI, “L’esprit des bêtes”, *Le magazine littéraire*, nº 485, abril de 2009, p. 58).

20 P. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*, trad. de T. Rocha, Siruela, Madrid, 2003, pp. 32-33.

21 Fr. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 245. “En este mundo liberado de la apariencia, en el que los hombres, perdida la reflexión, se han convertido en los animales más inteligentes que someten al resto del universo, cuando no se despedazan entre sí, preocuparse por el animal no es ya solo un sentimentalismo, sino una traición al progreso” (M. HORKHEIMER/Th.-W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 299).

22 P. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*, p. 67.

La servidumbre doméstica es la huella disimulada de la narración tramada por la metafísica occidental, en cuyo seno la propiedad es siempre sinónimo de apropiación

ciparse así del estado anterior, abandonando el ser animal y su permanencia como tal: solo así es explicable la cadena evolutiva de la relación entre ser y mundo que Heidegger niega totalmente a los entes inanimados y que concede sin embargo en forma estéril y precaria a los animales, para garantizar con ello el vínculo entre ser y mundo a aquella parte de humanidad que ha sido elevada a lo más alto de la animalidad.

La domesticación es la cifra de la ontoteología política de la soberanía, del domino:

Soberanía es igual a *arché*, *arché* es igual *logos*, el *logos* que crea, que hace acontecer o suceder, y que crea al viviente, la vida del viviente (*zoé*), el *logos* evangélico, que repite en suma el Génesis y habla de un origen del mundo creado por el soberano, Dios, a partir de un *fiat* omnipotente que es, digámoslo así, *zoo-lógico*, un *logos* que crea la *zoé*, una *zoé* que es la luz, aparición, *phos*, *fotología* para los hombres.²³

Esta concatenación es naturalmente política, política por naturaleza dice Aristóteles, señalando con ello cómo el vínculo entre la humanidad y el mundo nombra un Ser propiamente político, cuya esencia es zoopolítica, esto es, instituyendo la vida en el interior de un corte político sobre un plano de inmanencia, en el que el viviente se ve subordinado, simulando su especificidad ontológica. La servidumbre doméstica es la huella disimulada, encubierta, de la narración tramada por la metafísica occidental, en cuyo seno la propiedad es siempre sinónimo de apropiación, en cuyo seno lo propio del hombre está siempre al servicio del dispositivo de apropiación, y tal dispositivo es de orden político por naturaleza, olvidando entre tanto la cicatriz de la violencia originaria, la dependencia arcaica, mejor arqueológica, del viviente al que le toca en suerte una vida.

Haciéndose eco de Benjamin, Derrida relea a Heidegger:

Porque el *legein* o el *logos* como recolección, como *Sammlung* o *Versammlung*, que Heidegger considera más originario que el *logos*, como razón o lógica, es ya un despliegue de fuerza y de violencia. La concentración no es ya, dice Heidegger, una mera acumulación, un mero “poner juntos”, es más bien lo que se mantiene en una recíproca pertenencia (*Zusam-*

mengehörigkeit) sin dispersarse. Y en esta retención, el *logos* tiene ya el carácter violento de una supremacía o, como es traducido, de una pre-dominancia (*Durchwalten*) de la *phúsis*. La *phúsis* es esta *Gewalt*, este despliegue de fuerza que no se disuelve en el vacío de una ausencia de contrastes o de contrarios (*in eine leere Gegensatzlosigkeit*), sino que mantiene aquello que es así “*durchwaltete*”, atravesado, paralizado por el despliegue de la soberanía, o de las fuerzas, en su tensión más aguda (en su propia tensión más extrema, podría decirse soberana, “*in der höchsten Schärfe seiner Spannung*”). De modo que el *logos* mismo, cualquiera que sea el modo como se interprete, bien como concentración, *Sammlung*, o, más tarde, como lógica, razón, intelecto, el *logos* es ya, siempre, del orden del poder, de la fuerza, incluso de la violencia, de esta *Gewalt* tan difícil de traducir (fuerza, violencia, potencia, poder, autoridad: con frecuencia poder político legítimo, fuera del orden: *walten*, significa regir, dominar, comandar, ejercer un poder político; la soberanía, el ejercicio de la soberanía y del orden, *walten y das Gewalt*)”.²⁴

Una brecha zoopolítica, por tanto, no podrá resultar de la reconciliación ontológica entre hombre y animal, humanizando al animal o animalizando al hombre, esto es, con un contra-quiasmo. Se trata de hecho de efectuar una suspensión del doble vínculo (*double bind*) tal que el hombre pueda escapar a la fijeza de los instintos con los que él etiqueta al animal, constriniéndolo a la imposibilidad de la responsabilidad como criterio de su superioridad política y moral. Y asimismo, sin embargo, para su ventaja “ética”, podría decirse, el animal no practica nunca, si acaso excepcionalmente, el homicidio intra-especie mediante el que pueda objetivar lo otro de sí. No es, como subraya Derrida citando a Plutarco, según un recorrido ideal que reúne a Étienne de la Boetie y a Rousseau, a Pierre Clastres y a Adorno, “esclavo por cobardía... como sí lo es en cambio aquel hombre que acepta pasivamente la esclavitud, que toma aquí justamente el nombre de la humillación”.²⁵ He ahí el arbitrio humano, esforzado en “negar la pertenencia del hombre al reino animal”²⁶ y, al mismo tiempo, reducido teológicamente como máxima *ubris* de voluntad, violentamente creadora, que encontraría en la forma-de-vida dada por el lenguaje su matriz originaria.²⁷ No está solo en juego la capacidad de decir *No*, de Melville a Sartre, de Scheler a Adorno,²⁸ esto es, una facultad atribuida sumariamente en exclusiva al ser humano y al ser vivo en cuanto tal. Se trata más bien de encontrar una dimensión desconocida, vacía, de sustracción, de minoridad, entre el hombre y el animal que constituya de hecho “el aparato de

23 J. DERRIDA, *Seminario La bestia y el soberano*, octava lección, 20 de febrero de 2002. Cfr. L. ODELLI, ‘Dirvorazione’, *aut aut*, n° 327, 2005; P. AMATO, ‘Filosofía e zoo-política’, en *Tecnica e potere*, Mimesis, Milano, 2008.

24 *Ibid.* “El circo, el zoo, son Guantánamo” (P.-M. DE BIASI, ‘L’esprit des bêtes’, p. 56).

25 J. DERRIDA, *Seminario La bestia y el soberano*. “No hay nada en la vida animal que introduzca la relación del amo con el mandado por él, nada que pueda establecer, de un lado, la autonomía y, de otro, la dependencia. Los animales, puesto que se comen unos a otros, son de fuerza desigual, pero no hay nunca entre ellos más que esa diferencia cuantitativa. El león no es el rey de los animales: no es en el movimiento de las aguas más que una ola más alta que derriba a otras más débiles” (G. BATAILLE, *Teoría de la religión*, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 1991, p. 22).

26 E. ROUDINESCO, ‘Le co-baye descend-it du singe?’, *Le magazine littéraire*, n° 485, abril de 2009, p. 75. “No habría que hablar del ego como fundamento ontológico, sino en todo caso teológico, en nombre de la imagen y semejanza de Dios” (Th.-W. ADORNO, *Minima moralia*, p. 161).

27 Cfr. J. GRONDIN, ‘Derrida et la question de l’animal’, *Cités*, n° 30, 2007, pp. 32-39. “No una simple reanimalización del hombre ya humanizado, sino un modo de ser hombre que ya no se define en su alteridad respecto de su origen animal” (R. ESPOSITO, *Tercera persona*, p. 166).

28 J. DERRIDA, *Acabados*, trad. de P. Peñalver, Trotta, Madrid, 2004, p. 3

captura [como] potencia de apropiación”.²⁹ Es la línea de fuga deleuziana que arranca allí donde se había quedado Benjamin: la *Gewalt* como destino de la especie humana. ¿Es posible escapar a la ontozoología del poder?

Este es también el interrogante que presenta Roberto Esposito, quien parece negarlo, en principio, en el momento en el que vincula las categorías de biopolítica y de inmunidad. El paradigma inmunitario vincula estrechamente “*bíos y nomos*, vida y poder”, en una relación recíproca de conexión y conservación bajo la que resulta imposible localizar bien sea un espacio donde sea pensable una política sin poder, exteriormente a la vida así como esta está objetivada, o bien sea una forma de vida a su vez al margen de “su relación con el poder. De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida”. Nietzsche es, paradójicamente, con su vitalismo a-biológico, quien imprime un giro decisivo tanto a la política como a la vida, justamente al vincularlas conjuntamente como “modalidad originaria en la que lo viviente *es* o en que el ser *vive*”.³⁰ Ambas conjunciones, sin embargo, se ven asignadas al principio de voluntad de poder, en modo alguno en el sentido banal y errado de una apropiación violenta, sino como potencia de la posibilidad que la vida encuentra deviniendo, esto es, ampliando, por un lado, sin acotación alguna sus propias capacidades, escapando así a los límites en los cuales está vinculada, objetivada, sustantivada; y por otro lado, desembarazándose de la influencia domesticadora de la cultura y de la educación.³¹ Esto preparará la tesis de Georges Canguilhem según la cual “lo viviente... excede siempre los parámetros objetivos de la vida”, en el sentido preciso de una “potencia dinámica de superación”.³²

A este movimiento Deleuze le da el nombre de devenir-animal, concatenando en un diagrama — por tanto, simbólico, metafórico, alegórico, pero verosímil— una serie de pasajes anti-ontológicos, en el sentido occidental del término, que se abren al límite hacia una zoopolítica de lo múltiple, de lo molecular, de lo minoritario, de lo virtual:

Devenir animal consiste precisamente en hacer el movimiento, trazar la línea de agua en toda su positividad, traspasar un umbral, alcanzar un continuo de intensidades que no valen ya sino por sí mismas, encontrar un mundo de intensidades puras en donde se deshacen todas las formas, y todas las significaciones, significantes y significados, para que pueda aparecer una materia no formada, flujos desterritorializados, signos asignificantes.³³

El presupuesto teórico, mejor dicho, la apuesta radical, podríamos decir, para pensar la desustan-

29 G. DELEUZE/F. GUATTARI, *Mil mesetas*, trad. de J. Vázquez, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 444. Precisamente siguiendo las huellas de Deleuze, Agamben nos invita a hacer una reflexión sobre la gramática del poder, que no incluye tan solo la dimensión activa del “poder hacer”, sino también la pasiva, que se bifurca tanto en un “no poder hacer” como en un “poder no hacer”, esto es, “la capacidad de mantenerse en relación con la propia posibilidad de no hacerlo... El hombre es el animal que es capaz de su propia impotencia... Aquel que se ve separado de aquello que puede hacer, puede, no obstante, incluso resistirse, puede incluso no hacer. Aquel que se ve separado de su propia impotencia pierde, por el contrario, sobre todo, la capacidad de resistir” (G. AGAMBEN, *Nudità*, Notte-tempo, Roma, 2009, pp. 68-69).

30 R. ESPOSITO, *Bíos*, respectivamente pp. 74 y 130.

31 Cfr. Fr. NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, trad. de A. Froufe, Edaf, Madrid, 2005, en particular los aforismos 681 y 684.

32 G. CANGUILHEM, *Lo normal y lo patológico*, trad. de R. Potschart, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, p. 86. La cita inmediatamente anterior está tomada de R. ESPOSITO, *Bíos*, p. 259.

33 G. DELEUZE/F. GUATTARI, *Kafka. Por una literatura menor*, trad. de J. Aguilar Mora, Ediciones Era, México D.F., 1978, p. 24.

tivación de la vida en su plenitud ontológica, más allá de su validez de naturaleza científica, ética, religiosa o filosófica, consiste en inscribir el acto del pensamiento y de materialidad en un plano de inmanencia absoluto que narre una infinidad de combinaciones posibles y virtuales bajo el signo de lo múltiple y de la diferencia. Un “plan de vida”, un “plan de naturaleza... natural e inmanente”,³⁴ que haga deslizarse al viviente ofreciéndole puntos tangenciales de consistencia cuya estabilidad está dada por la contingencia de lo múltiple, esto es, por las fuerzas plurales que, de ocasión en ocasión, de turno en turno, se concatenan y se conectan según alianzas precarias, pero no por ello menos reales. Una visión zoopolítica coherente con tal postura filosófica no se limita a subordinar el momento político a la dimensión plural del viviente: esta configurará “una ruptura con las instituciones centrales, establecidas o que tratan de establecerse”,³⁵ pero, sobre todo, ligará también inextricablemente la organización política del viviente a la destitución radical de la idea del Uno y de la Unidad mediante la que se representa a la política. La autonomía de lo múltiple se diferencia del pluralismo típico de las sociedades liberales contemporáneas justamente a razón de su irreducibilidad a la unidad, lo que implica que la libertad absoluta de las dimensiones vivientes para concatenarse en la reciprocidad horizontal de las formas contingentes, sin instituir ningún estado de cosas con el que condensar y jerarquizar determinadas alianzas con menoscabo de otras de rango menor. La conexión y desconexión de los vínculos sociales se convierten así en la dinámica móvil de las relaciones de fuerza en un contexto de asociación que excede cualquier forma-de-vida social dada, y por lo tanto, con mayor razón, cualquier organización estatal del acontecimiento político.

En resumen, una visión zoopolítica desterritorializa los propios puntos de percepción, encontrándose de nuevo una serie infinita de heterotopías, puntales y parciales al mismo tiempo, no lugares simultáneamente reales y precarios, en los que el viviente intenta persistir, construyendo espacios de coexistencia, cada uno de los cuales es absolutamente otro respecto a los demás, sin que ello ponga sobre la mesa un acto de resolución política de la aporía lingüística, efecto de una gramática a destituir. “Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello... porque arruinan de antemano la ‘sintaxis’ y no solo la que construye las frases, sino también aquella menos evidente que hace ‘mantenerse juntas’... las palabras y las cosas”.³⁶

TRADUCCIÓN DE
Alejandro Martínez Rodríguez

34 G. DELEUZE/F. GUATTARI, *Mil mesetas*, p. 269. “Ninguna vida humana que se comporte abierta y libremente con respecto a los objetos basta para cumplir lo que en cada ser humano existe como *potencial*; este y la muerte divergen... Cuanto más se desprende de su animalidad y se convierte en algo firme y en lo perdurable en sus formas, tanto más se empecina la consciencia contra todo lo que le hace sospechosa la propia eternidad” (Th.-W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, trad. de A. Brotons, Akal, Madrid, 2005, p. 338, la cursiva es mía S.V.).

35 G. DELEUZE/F. GUATTARI, *Mil mesetas*, p. 252. Para una crítica del Uno en el pensamiento filosófico occidental, cfr. R. SCHÜRMAN, *Des hégémonies brisées*, TER, Mauvezin, 1996.

36 M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, p. 3. Cfr. M. FOUCAULT, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, ed. de S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2001; M. FOUCAULT, *Utopie eterotopie*, ed. de A. Moscati, Cronopio, Napoli, 2006.