

MULTIPLICIDADES Y AGENCIAMIENTOS: HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LO ANÓMALO DESDE DELEUZE Y GEOFFROY SAINT-HILAIRE

MULTIPLICITIES AND ASSEMBLAGES: TOWARD AN ONTOLOGY OF THE ANOMALOUS FROM DELEUZE AND GEOFFROY SAINT-HILAIRE

Resumen: El presente artículo parte de un análisis de la relación entre la filosofía de Gilles Deleuze y el zoólogo Étienne Geoffroy Saint-Hilaire para desarrollar una teoría de lo anómalo. En primer lugar, se establecerá una distinción entre los conceptos de «anormal» y «anómalo», sobre la que se volverá posteriormente. Después, presentaremos la histórica polémica entre Geoffroy Saint-Hilaire y Georges Cuvier en 1830, un enfrentamiento epistemológico entre dos métodos científicos radicalmente diferentes. Se explorará cómo Deleuze encuentra en el primer zoólogo una epistemología de la variación que privilegia la diferencia como primera en los procesos de individuación. Se analizará el «monismo transformista» de Geoffroy, postura que se basa en la defensa de un único plano de composición animal (el «Animal abstracto» deleuzeano), opuesto al fijismo funcionalista de Cuvier. Posteriormente, se desplegarán las implicaciones ontológicas de esta perspectiva mediante el desarrollo de conceptos deleuzeanos como agenciamiento, multiplicidad y la anomalía como «fenómeno de borde». Finalmente, se exploran las consecuencias de esta filosofía vitalista o bio-filosofía para repensar nuestro presente y proponer alternativas desde una normatividad inmanente y fluctuante de lo vital.

Palabras clave: anomalía; biofilosofía; normatividad; variación; diferencia.

Abstract: This article starts from an analysis of the relationship between Gilles Deleuze's philosophy and the zoologist Étienne Geoffroy Saint-Hilaire to develop a theory of the anomalous. First, a distinction will be established between the concepts of "abnormal" and "anomalous," which will be returned to later. Then, we will present the historic controversy between Geoffroy Saint-Hilaire and Georges Cuvier in 1830, an epistemological confrontation between two radically different scientific methods. We will explore how Deleuze finds in the first zoologist an epistemology of variation that privileges difference as primary in processes of individualization. We will analyze Geoffroy's "transformist monism," a position based on the defense of a single plane of animal composition (Deleuze's "abstract Animal"), opposed to Cuvier's functionalist fixism. Subsequently, we will unfold the

ontological implications of this perspective through the development of Deleuzian concepts such as assemblage, multiplicity, and anomaly as a "border phenomenon." Finally, we explore the consequences of this vitalist philosophy or bio-philosophy for rethinking our present and proposing alternatives from an immanent and fluctuating normativity of the vital.

Keywords: anomaly; biophilosophy; normativity; variation; difference.

1. Introducción

El presente artículo se desarrolla en torno a la relación del filósofo francés Gilles Deleuze con el zoólogo Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. A pesar de su distancia en un sentido histórico¹, el diálogo que el primero entabla con el segundo nos permite problematizar acerca de cuestiones contemporáneas desde una ontología vitalista o una *bio-filosofía* (Frigerio, 2020, p. 31). Es decir, el par Deleuze-Geoffroy nos aporta una perspectiva o punto de vista de interés a la hora de enfrentarnos a cuestiones relacionadas con la normalidad, la normatividad, lo anómalo... Palabras semejantes pero, a su vez, profundamente diferentes. Antes de comenzar, nos gustaría hacer un breve apunte acerca de por qué Gilles Deleuze se interesa por Geoffroy Saint-Hilaire. Así pues, nos preguntaremos: ¿qué le atrae a un filósofo de finales del siglo XX de un zoólogo del siglo anterior? ¿Qué encuentra Deleuze en Geoffroy? Para responder, es fundamental advertir que en este texto nuestro foco estará situado en el trabajo conceptual de esta relación, más que un análisis histórico exhaustivo del contexto del zoólogo francés. Privilegiamos, por tanto, la exploración filosófica de los temas presentados y tomamos como guía al filósofo francés.

Así pues, señalamos dos cuestiones que posteriormente serán desplegadas en mayor profundidad. Ambas se encuentran estrechamente relacionadas, no obstante, cabe separarlas para poder examinar cada una en su propia singularidad. En primer lugar, Geoffroy Saint-Hilaire permite a Deleuze –aunque también entrará en juego Georges Canguilhem– el cuestionamiento del concepto de «anormal» en un enfrentamiento con la noción de

¹ Más allá de esa distancia en sentido histórico, un movimiento característico de Gilles Deleuze es hacer que filósofos distantes entren en comunicación. En sus palabras: «Todos estos pensadores tienen pocas relaciones entre sí (...), y sin embargo las tienen. Se diría que algo pasa entre ellos, con velocidades e intensidades diferentes, que no está ni en unos ni en otros, sino en un espacio ideal que ya no forma parte de la historia, y que no es un diálogo entre muertos, sino una conversación interestelar entre estrellas muy desiguales cuyos devenires diferentes forman un bloque móvil que habría que captar, un inter-vuelo, años luz» (1980: 20).

«anómalo». Aquí se verá cómo una disputa, o incluso un error de carácter etimológico, transforma los significados y la comprensión de ambos términos hasta llegar a nuestro presente. Lo *anomal*, además, será un concepto trabajado por Gilles Deleuze junto a Félix Guattari en su obra *Mil Mesetas* en relación con nociones como la de devenir y multiplicidad.

En segundo lugar, Deleuze se interesa por una sonada polémica de Geoffroy Saint-Hilaire con su coetáneo Georges Cuvier, también zoólogo. Aunque ambos trabajaron conjuntamente al inicio de sus carreras, sus trayectorias se fueron separando hasta culminar tal distanciamiento con un debate público en el año 1830 (Somers-Hall, 2012, p. 281). Bajo esta querrela, late un problema entre dos modos de comprensión o, más bien, entre dos métodos científicos (Soich, 2014). Gilles Deleuze encontrará en Geoffroy un pensador de la dimensión *virtual* o de génesis frente a un Cuvier que piensa la realidad como ya actualizada.

El desarrollo de estas dos cuestiones nos permitirá, posteriormente, indagar en una suerte de teoría de lo anómalo desarrollada por Gilles Deleuze y estudiada de forma exhaustiva por Anne Sauvagnargues en su excelente obra *Deleuze, del animal al arte*. Lo interesante de esta elaboración deleuzeana serán las posibilidades que esta teoría despliega en el seno de su ontología vitalista, las cuales son resumidas por Sauvagnargues. En primer lugar, «sustituir una norma invariante y trascendente por una normatividad inmanente y fluctuante de lo vital» (2006, p. 12) y así poder «dejar atrás la clásica oposición entre materia y forma y considerar, en cambio, una modulación intensiva de fuerzas y materiales» (*Ibid.*). Por último, con Geoffroy Saint-Hilaire, Deleuze podrá «precisar su epistemología de la variación» (*Ibid.*).

Por último, en un breve apartado y a modo de conclusión, trataremos de relacionar todo el desarrollo teórico previo con nuestro presente y, más concretamente, con el problema del discurso médico en relación a aquellos cuerpos y vidas que se clasifican como fuera de la norma. ¿Podemos pensar alternativas desde esta filosofía deleuzeana? ¿Hay otros modos de comprender y habitar la anomalía en nuestro tiempo?

2. De lo anormal a lo anómalo

2.1. La anomalía como desviación constitutiva

En el diccionario de la Real Academia Española nos encontramos con la siguiente definición de *anomalía*: «Desviación o discrepancia de una regla o de un uso» (Real Academia Española, s.f.). Sin embargo, Gilles Deleuze y Félix Guattari, a través de su lectura de *Lo normal y lo patológico* de Georges Canguilhem, indican que la noción de anomalía «designa lo desigual, lo rugoso, la aspereza, el máximo de desterritorialización» (2020, p. 321). Con más precisión, Canguilhem nos remite a la etimología del concepto y señala que proviene del vocablo griego ἀνωμαλία, «que significa desigualdad, aspereza; *omaloos* designa en griego aquello que es unido, igual, liso, de modo que “anomalía” es etimológicamente *an-omalos*, aquello que es desigual, rugoso, irregular (...)» (2005, p. 97). No obstante, tal y como advierte el filósofo y médico francés, se ha cometido un error que consiste en derivar el concepto «no de *omalos*, sino de *nomos*, que significa ley» (*Ibid.*). La anomalía no es una desviación de una regla sino, más bien, algo desigual o diferente. Por otro lado, nos encontramos con el concepto de «anormal», el cual sí se refiere a una norma previa y, por tanto, al incumplimiento de esta. En palabras de Mark Fisher, podríamos decir que:

Lo anormal se relaciona con un conjunto de «caracteres» –un conjunto de normas semejantes a las leyes, las cuales transgrede (y por lo tanto, mediante una lógica dialéctica, confirma y continúa)–, mientras que lo anomal pertenece a la multiplicidad, dado que rechaza la misma noción de norma como tal (2009, pp. 142-143)².

Lo *anormal*, por tanto, sería un término de carácter apreciativo o evaluativo –e incluso devaluativo– en tanto hace referencia a un valor o norma que no se cumple. Norma, además, externa y trascendente. Lo *anómalo*, sin embargo, sería un término descriptivo que remite a lo desigual, a algo opuesto a lo liso u homogéneo; es decir, a lo irregular o inusual. Como nos indica Sauvagnargues, lo que aquí está siendo puesto en cuestión es el estatuto de la variación o de lo diferente. Así pues, «o bien se trata, en modalidad trascendente, como el accidente de una constante normal que ella sirve para definir, o bien se trata como única realidad, variación modal, anómala, que coloca a la norma en estado de variación continua» (2006, p. 63). Como veremos, la polémica Geoffroy-Cuvier también se relacionará con esta cuestión del estatuto de la variación en las ciencias de la vida. No obstante, antes de desplegar la disputa entre zoólogos, acabaremos de perfilar la noción de anomalía en el seno de la filosofía deleuzeana.

² Como se verá más adelante, sí se podría llegar a hablar de una suerte de *norma* en lo anómalo. Una *normatividad vital inmanente* que se desarrollará desde los términos canguilhemianos en relación con la propuesta deleuzeana.

A través de la figura de lo anómalo, el filósofo francés introduce e ilustra la idea de la primacía epistemológica de la diferencia (Sauvagnagues, 2006, p. 53), la cual es una tesis central de toda su filosofía y de su obra *Diferencia y repetición*³. Aunque no podamos extendernos en ello, la profunda convicción que constituye el corazón de la filosofía deleuzeana es que bajo lo idéntico y lo representable siempre están actuando muchas fuerzas: «Todas las identidades sólo son simuladas, producidas como un “efecto óptico”, por un juego más profundo que es el de la diferencia y de la repetición» (Deleuze, 2021, pp. 15-16). Por lo que es necesario, según el filósofo francés, impulsar una revolución copernicana (*Ibid.*, p. 79) que permita pensar la Diferencia como el núcleo profundo del Ser. Dicho de otro modo: la diferencia es primera y, por tanto, constitutiva. Podríamos afirmar, entonces, que lo anómalo es lo verdaderamente diferente. Si *omaloos* es lo liso o igual, lo *an-ómalo* es lo diferente o desigual. Una desviación constitutiva que no se explica por aquello de lo que se desvía en tanto es ya positivo y primario, no negativo y secundario: una declinación esencial como movimiento característico de la vida y del viviente (Salzano, 2009, p. 19). La distinción que hemos hecho hasta ahora, que puede parecer meramente lingüística, cobra fuerza filosófica cuando la situamos en el contexto de la disputa Geoffroy-Cuvier. En este lugar es donde adquiere verdadera relevancia para la filosofía deleuzeana.

2.2. La polémica Geoffroy-Cuvier: dos epistemes enfrentadas

La polémica Geoffroy-Cuvier es desarrollada por Deleuze en diferentes estadios de su trayectoria filosófica. No obstante, sus dos apariciones principales las encontramos en *Diferencia y repetición* y en *Mil Mesetas*, obra compuesta a dúo con Félix Guattari⁴. Como ya hemos mencionado, los zoólogos franceses trabajaron conjuntamente al inicio de sus carreras hasta que su separación culminó con esta disputa que también es conocida como «la querrela de los análogos» (Sauvagnargues, 2006, p. 38).

³ Esta obra es especialmente importante en el *corpus* deleuzeano, en tanto inaugura una etapa que el propio filósofo nombra como *filosofía en nombre propio* (Deleuze, 2014, p. 14). Anteriormente, Deleuze se había dedicado a elaborar monografías de autores que eran de su interés (Hume, Kant, Nietzsche, Spinoza...). En *Diferencia y repetición*, el filósofo francés construirá una metafísica de la diferencia que será parcialmente desplegada en este artículo. Un excelente estudio colectivo de esta obra deleuzeana es: M. Soich & J. Ferreyra (Eds.) (2020). *Introducción en Diferencia y repetición*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones.

⁴ En una etapa posterior, Gilles Deleuze comienza a trabajar con Félix Guattari. En sus palabras: «Después tuvo lugar mi encuentro con Félix Guattari, y el modo en que nos entendimos, nos completamos, nos despersonalizamos el uno al otro y nos singularizamos uno mediante el otro (...).» (2014, p. 7).

El problema entre ambos surge a raíz de un informe presentado por dos jóvenes anatomistas acerca de la organización de los cefalópodos. La tesis de Meyranx y Laurencet aproximaba los cefalópodos a los mamíferos mediante una muy ingeniosa ficción, parafraseando a Geoffroy Saint-Hilaire (2009, p. 54). El zoólogo resume la tesis del informe así:

(...) [Meyranx y Laurencet] han supuesto que aquellos [los cefalópodos] estaban plegados en dos sobre sí mismos y hacia atrás, y que bastaba con enderezarlos a través del pensamiento para poner sus órganos en la misma situación en la que los encontramos en los mamíferos (*Ibid.*)

Dicho de otro modo, esta vez con Gilles Deleuze y pensando la transformación a la inversa, es decir, del mamífero al cefalópodo: se pasará del vertebrado al cefalópodo si se aproximan las dos partes de la espina dorsal del vertebrado, si se lleva su cabeza hacia sus pies, su pelvis hacia su nuca... (Deleuze, 1989, p. 20). Geoffroy Saint-Hilaire valora positivamente este informe y, en sus palabras, «donde yo había creído situar los elementos de un elogio, el señor barón Cuvier vio una alusión y la intención de ofenderlo» (2009, p. 40). La pregunta, por tanto, es: ¿por qué podría ofenderse el barón Cuvier ante tal reporte de Geoffroy? Y también, ¿cuál es el núcleo de esta discusión entre ambos zoólogos? Como ya adelantamos al desplegar la noción de *anomalía*, el problema que subyace a esta discusión será el del estatuto de la variación. Más concretamente, la discusión se desarrollará en torno a la validez o no del *principio de unidad de composición* (Soich, 2014). A modo de resumen y antes de profundizar en los métodos de ambos, podríamos decir que «frente al modelo fijista, aristotélico y clasificatorio de Cuvier, Geoffroy propone una epistemología de la variación a partir de un solo plano continuo» (Bertazzo, 2021, p. 145).

2.3. Cuvier: fijista y funcional

El barón de Cuvier⁵ toma como punto de partida de su estudio al ser humano y lo entiende como la forma de organización más perfecta. A partir de ahí, estudia la degradación de las formas en un ejercicio de anatomía comparada, postulando hiatos insalvables entre distintos planos de composición animal (Soich, 2014). Divide la naturaleza en cuatro grupos

⁵ Dadas las características de este artículo, desarrollaremos el pensamiento del barón de Cuvier de forma concisa y señalando los puntos más importantes para esta investigación. No obstante, recomendamos encarecidamente la consulta del artículo de Carlos Ochoa y Ana Barahona para aquellos que quieran profundizar en la teoría del zoólogo: Ochoa, C. & Barahona, A. (2009). El debate entre Cuvier y Geoffroy, y el origen de la homología y la analogía. *Ludus Vitalis*, 17(32), 37-54.

–vertebrados, moluscos, articulados y radiados (Coleman, 1964, p. 94)– y, además, sostiene firmemente la discontinuidad entre cada uno de ellos. Por tanto, se comprende de forma más clara que el anatomista no pueda admitir esa continuidad que se expresa en el cefalópodo entendido como un mamífero plegado o el mamífero como cefalópodo desplegado. Entre el hombre y el pulpo hay una diferencia o distancia infranqueable que ni siquiera la ingeniosa ficción del pulpo plegado puede atravesar.

Cuvier, además, defiende que todo organismo es un único sistema unificado. Es decir, cada parte estará en una relación recíproca con todas las otras. Esto implica, entonces, que hay una suerte de leyes pre-existentes que aseguran la composición armónica de cada individuo o su unidad ordenada (Smith, 2017). Cada órgano tendrá un propósito dado de antemano, una función que ha de cumplir en una suerte de teleología funcional (Bertazzo, 2023). Como indica William Coleman, el funcionalismo de Cuvier es «una consagración a la interpretación teleológica de la vida, la cual adaptó desde Aristóteles hasta sus predecesores franceses» (1964, p. 26). Frente a esta concepción cuvierina que privilegia la discontinuidad y la función teleológica, Geoffroy desarrollará un método radicalmente distinto que privilegiará las fuerzas transformadoras inmanentes.

2.4. Geoffroy: monismo y transformismo

A ojos de Geoffroy Saint-Hilaire, el método del barón de Cuvier es poco filosófico e insuficiente en tanto «se detiene demasiado pronto, allí donde las diferencias le parecen infranqueables» (Soich, 2014, p. 21). Allá donde Cuvier invoca un principio trascendente para dividir la naturaleza en cuatro ramas distintas, Geoffroy privilegiará las fuerzas inmanentes que subyacen a tal división (Hansen, 2000, p. 30). Ahora bien, ¿cuál es su método? Con anterioridad, señalamos que Cuvier se alinea con la tradición o el modelo aristotélico; a Saint-Hilaire, sin embargo, lo acercáramos más bien a Baruch Spinoza, el filósofo de la inmanencia para Gilles Deleuze (Deleuze & Guattari, 2016, pp. 51-52). En su famosa monografía *Spinoza. Filosofía práctica*, el francés afirma que «Si nos preguntamos por los sucesores de Spinoza, nos parece que uno es Geoffroy Saint-Hilaire» (1984, p. 142).

Si Cuvier alegaba la existencia de cuatro planos de composición animal o cuatro ramas que partían la naturaleza, Geoffroy Saint-Hilaire postulará un único plano para todo viviente. Siguiendo a Anne Sauvagnargues, el zoólogo adopta una posición monista, en tanto afirma la

existencia de un solo atributo animal del que todos los animales son modos. Así como transformista, pues la génesis o el desarrollo de los animales son meras diferenciaciones modales de los mismos materiales constituyentes (2006, p. 40). O, dicho de otro modo, «todos los animales son repeticiones de un mismo tipo, porque no son más que estaciones diferentes de un único proceso de diferenciación» (Soich, p. 23). Volviendo de nuevo a la imagen del pulpo y su plegado como método y «prueba poética» (Deleuze, 2012, p. 324): Geoffroy sostendrá que un cefalópodo sí podría ser una especie de mamífero de espina dorsal partida, con la cabeza en sus pies y la pelvis en su nuca.

Destacamos dos tesis de Geoffroy Saint-Hilaire que se enfrentan de forma nítida a las de Cuvier. En primer lugar, no asume ninguna armonía pre-establecida y rechaza todas las explicaciones basadas en la función. Frente al barón, quien consideraba que cada órgano tenía un propósito asignado de antemano, Geoffroy opera a posteriori recorriendo lo singular para después establecer el campo de lo comparable (Soich, 2014). No hay divisiones previas, ni ramas que delimitan fronteras insalvables, sino un único plano de composición orgánica. Una suerte de esencia virtual según la cual «un conjunto de elementos anatómicos puros, desprovistos de forma y de función y determinados por relaciones diferenciales y recíprocas, se encarna en las diversas especies y partes animales» (*Ibid.*, p. 26). Este plano de composición común a todos los animales es conceptualizado por Gilles Deleuze y Félix Guattari como «Animal abstracto» (2020, p. 67). Ahora bien, tal y como señala Daniel Smith, este no es un animal sino más bien un plan o esquema virtual (Smith, 2017). Más adelante se explicará cómo opera este *Animal abstracto* y también cómo entra en relación con los *animales concretos*.

En segundo lugar, la teoría de Geoffroy Saint-Hilaire pivota sobre una dimensión de carácter trascendental –el Animal abstracto– que será condición de posibilidad de aquello que nos es dado en la experiencia como fenómeno –los animales concretos–. Esta dimensión trascendental, por tanto, es comprendida como aquella *por lo cual lo dado nos es dado*; es decir, la dimensión genética o de génesis. En palabras de Gilles Deleuze: «un campo trascendental impersonal y preindividual, que no se parezca a los campos empíricos correspondientes y no se confunda sin embargo con una profundidad indiferenciada» (2021, p. 135). El Animal abstracto es aquello que subyace o insiste como plano de composición común. Ahora bien, no hay semejanza entre el plano y los animales en tanto *jamais le*

*fundament ne peut ressembler à ce qu'il fonde*⁶ (Smith, 2017). Más adelante desarrollaremos esto en mayor profundidad, no obstante, acabemos de desplegar la teoría de Geoffroy Saint-Hilaire.

Como bien señala Georgina Bertazzo en uno de sus magníficos estudios acerca de la relación entre Geoffroy y Deleuze, el zoólogo basa su estudio en cuatro pilares: la teoría de los análogos, el principio de conexiones, el principio de compensación de los órganos y las afinidades de los elementos orgánicos (2022, p. 217).

En primer lugar, la teoría de los análogos o la unidad de composición orgánica (Ochoa & Barahona, 2009) hace referencia a los materiales o piezas que componen la estructura anatómica. No implica una analogía o identidad de los órganos en los animales, sino esa suerte de base estructural común que Deleuze nombra como Animal abstracto y que es «una unidad en la variedad, pues las distintas corporalidades son producto de un sistema de composición» (Bertazzo, 2022, p. 218). La cuestión, por tanto, es que la naturaleza forma a todos los seres vivos bajo un mismo fondo material (Ochoa & Barahona, 2009). En palabras de Geoffroy, referenciado por Sauvagnargues: «La naturaleza emplea constantemente los mismos materiales, y en lo único en lo que se muestra ingeniosa es en variar sus formas» (2006, p. 43).

En segundo lugar, el principio de conexiones nombra las relaciones que se establecen entre estos elementos y materiales aún indeterminados en el Animal abstracto. Lo que Geoffroy pretende, al formular este principio, es postular que «todos los vertebrados deberían estar formados a partir del mismo plan» (Ochoa & Barahona, 2009, p. 44). Hagamos una pregunta que nos permita visualizarlo: ¿qué tienen que ver los brazos de un humano con las aletas de una ballena o las alas de un murciélago? Si pensamos la respuesta con el barón de Cuvier, tendríamos claro que estas partes no tienen nada en común en tanto las funciones que realizan son absolutamente diferentes: el brazo de un hombre jamás podrá volar como las alas del murciélago o nadar como una ballena. No obstante, Saint-Hilaire nos dice algo radicalmente distinto: «aunque cumpliendo funciones diferentes, podrían ser clasificados conjuntamente debido a su relación con otras partes del organismo» (Somers-Hall, 2012, p. 282).

⁶ Máxima de toda filosofía deleuzeana: *jamás el fundamento se puede parecer a aquello que funda* (Deleuze, 2021, p. 131).

Brazo-ala-aleta comparten el mismo esquema relacional pero actualizado de diferentes formas, según las fuerzas que atraviesan a cada animal.

El tercer principio, de afinidades, explica la organización ordenada de los cuerpos y las tendencias virtuales que la van determinando. Los elementos no establecen relaciones o se combinan al azar, sino que se dan una suerte de afinidades que insisten virtualmente en su composición. Por último, el cuarto principio, permitirá al zoólogo comprender que «ante la detención de crecimiento, aumento, o en caso de ausencia, el elemento [orgánico] será compensado o se generará la hipertrofia o la atrofia de otro órgano» (Soich, 2014, p. 220). Proponemos una figura para este último: el topo. Todos sabemos que estos pequeños animales tienen una visión limitada en tanto sus ojos son microscópicos, su nervio óptico es mínimo... No obstante, esta atrofia visual se transforma en una hipertrofia táctil extrema, una hipertrofia auditiva y una hipertrofia olfativa. O incluso volviendo a nuestro murciélago: su reducida visión diurna se convierte en una capacidad de ecolocalizar sonidos que permanecen no audibles para los seres humanos.

Para acabar, traigamos de nuevo las lúcidas palabras de Anne Sauvagnargues: Geoffroy Saint-Hilaire adopta una postura monista y transformista. Monista en tanto plantea la existencia de un plano de composición virtual para todo ser viviente –teoría de los análogos o Animal abstracto–; transformista en cuanto el proceso por el cual se desarrollan los animales concretos no son sino variaciones modales de los mismos materiales constituyentes –principio de conexiones, principio de compensación y afinidad de los elementos orgánicos–. En otras palabras: un único esquema se actualiza de múltiples maneras, «sigue siendo el mismo Animal abstracto que se realiza [...], solo que en distintos grados, de modos diversos» (Deleuze & Guattari, 2020, p. 67).

2.5. Deleuze: lo virtual y lo actual

En la introducción sugeríamos que Deleuze encuentra en Étienne Geoffroy Saint-Hilaire a un pensador de la dimensión virtual o de génesis frente a Cuvier, pensador de lo actual. Una vez desarrollada la polémica entre ambos así como sus respectivas teorías, nos centraremos en estas dos dimensiones –virtual y actual– y cómo ambas son pensadas por Gilles Deleuze. No obstante, mantendremos las referencias a los zoólogos y a las consecuencias epistemológicas que extraemos de sus modos de proceder. Así pues, la alianza Deleuze-Geoffroy pivota en

torno al concepto deleuzeano de Idea, el cual es central en su obra *Diferencia y repetición*. La primera aparición del zoólogo es enunciada por Deleuze del siguiente modo: «(...) *el organismo como Idea biológica*. Geoffroy Saint-Hilaire (...)» (2012, p. 280). Asimismo, en el índice final de autores y temas, nos encontramos con Geoffroy clasificado como un pensador de la «Lógica de la diferencia en biología» (2012, p. 452).

Centrémonos, en primer lugar, en el concepto deleuzeano de Idea. Aunque no podamos desplegarlo en su totalidad, es menester señalar que la noción de Idea es el núcleo del proyecto deleuzeano de invertir el platonismo. Tal empresa filosófica, no obstante, implica una clara alusión a Friedrich Nietzsche. Deleuze nos dice: «¿Qué significa “inversión del platonismo”? Nietzsche define así la tarea de su filosofía o, más generalmente, la tarea de la filosofía del futuro» (2021, p. 295). La cuestión será elaborar una teoría no-platónica de la Idea (Mengue, 2008, p. 250) y, por tanto, construir un concepto de Idea que no sea de carácter trascendente ni se sitúe en un plano supra-sensible.

Las Ideas son siempre multiplicidades en la filosofía deleuzeana (Deleuze, 2012, p. 276). No hay una Idea única sino Ideas-problema que operan a modo de causa tanto *genética* como *estructural* en el proceso de producción de lo real, o sea, en los procesos de individuación. En palabras de Deleuze diríamos que «bajo lo “mismo” de la Idea, ruge toda una multitud» (2012, p. 405). Hay tres aspectos o momentos y tres principios correlativos o valores lógicos que son señalados por el filósofo en *Diferencia y repetición*: lo *indeterminado* como tal y el principio de *determinabilidad*; lo realmente *determinable* y el principio de *determinación recíproca*; y, por último, lo efectivamente *determinado* y el principio de *determinación completa* (Soich & Ferreyra, 2020, p. 38).

Lo indeterminado como tal es una reformulación deleuzeana del proyecto de Baruch Spinoza de «alcanzar los elementos abstractos pero reales sin determinación de forma ni funciones» (Bertazzo, 2023, p. 145). Pensándolo desde lo anterior, este indeterminado se correspondería con el plano de composición animal de Geoffroy. Es decir, el Animal abstracto es el espacio en el cual los elementos de la multiplicidad no tienen «ni forma sensible ni significación conceptual, ni –por consiguiente– función asignable» (Deleuze, 2012, p. 278). Estos *elementos de la multiplicidad*, por tanto, serían en la teoría del zoólogo puramente anatómicos y atómicos (*Ibid.*, p. 280). Esta indeterminación no implica carencia, sino que es el modo de conseguir la «abstracción de toda generalidad y particularidad, de toda individualidad» (Soich

& Ferreyra, 2020, p. 40). Es una indeterminación creadora en tanto acoge todo el potencial de lo *determinable*. Por eso, esta suerte de esencia virtual está necesariamente en relación. Nada puede concebirse, en la filosofía deleuzeana, fuera de relación.

Arribamos así al segundo aspecto, lo determinable, y al segundo principio, la determinación recíproca. En este segundo momento de las Ideas-problemas comprendemos que estas multiplicidades son ya endoconsistentes; es decir, están determinadas internamente. El Animal abstracto no genera un animal concreto al azar, pensándolo de nuevo con Saint-Hilaire, sino que estaba *ya determinado* por tres principios –conexiones, afinidades electivas, compensación. Así pues, en esa suerte de *spatium intensivo* que es la indeterminación suceden dinamismos, movimientos y torsiones que «determinan la actualización de la Idea» (Deleuze, 2012, p. 325). Dicho de otro modo, van *concretando* cómo será la emergencia del animal –hombre, murciélago o ballena; brazo, ala o aleta–.

Estos dos aspectos –lo indeterminado y lo determinable– se dan únicamente en la Idea. El último, sin embargo, se da también en el objeto entendido como resultado del proceso de individuación o actualización (Soich, 2014). El principio de determinación completa, por tanto, concierne a la actualización o encarnación en relaciones reales y términos actuales (Deleuze, 2012, p. 278). No obstante, esta *determinación completa* no agota el proceso de producción de lo real. El ser individuado o individuo viviente es siempre «sistema de individuación, sistema individuante y sistema individuándose» (Simondon, 2019, p. 14). Es decir, el individuo no es un mero resultado de un proceso sino también un entorno constante de individuación. Por tanto, el esquema virtual o Animal abstracto, no es inmutable y siempre idéntico a sí mismo; deviene en tanto se actualiza o efectúa en el animal concreto.

Se concilia así, finalmente, génesis y estructura: «la génesis no va de un término actual, por más pequeño que sea, a otro término actual en el tiempo; sino de lo virtual a su actualización, es decir, de la estructura a su encarnación» (Deleuze, 2012, p. 279). Tenemos así las dos mitades de todo objeto (social, orgánico, matemático, etc.): lo virtual y lo actual. Deleuze las explica a través de la noción compleja de la doble diferenciación: *différentiation/différenciation*. En sus palabras:

La noción de *différen(t/c)iation* no expresa únicamente un complejo matemático-biológico, sino la condición de toda cosmología, como de las dos mitades del objeto. La diferenciación

(différentiation) expresa la naturaleza de un fondo pre-individual que no se reduce a un universal abstracto, sino que comporta relaciones y singularidades que caracterizan las multiplicidades virtuales o Ideas. La diferenciación (différenciation) expresa la actualización de estas relaciones y singularidades en cualidades y extensiones, especies y partes, como objeto de la representación (Deleuze, 2005, p. 137).

La Idea es, por tanto, principio estructurante de lo dado y, a su vez, lugar de génesis mediante el cual *lo dado nos es dado*. Geoffroy Saint-Hilaire permite a Deleuze tomar la imagen del organismo como Idea biológica en tanto «la constitución del individuo como Idea biológica acontece con la actualización de la esencia virtual del animal abstracto» (Bertazzo, 2023, p. 153). El concepto de organismo, entonces, no agota el problema de lo viviente; tal y como el animal concreto no agota la potencia del Animal Abstracto. Como ya hemos indicado, la determinación completa no implica una suerte de final del proceso de producción de lo real. Es más, las dos mitades del objeto –virtual y actual– coexisten:

Toda multiplicidad implica a la vez elementos actuales y elementos virtuales. No existe objeto alguno que sea únicamente actual. Lo actual siempre se ve rodeado de una niebla de imágenes virtuales. (...) Lo actual y lo virtual coexisten y entran en un estrecho circuito que nos reconduce constantemente de uno a otro (Deleuze & Parnet, 1980)⁷.

El organismo o el animal concreto son también multiplicidades. Aunque «su reificación como autoconsistencia plenamente organizada» o su «relativa estabilidad» (López, 2011, p. 241), oculten los dinamismos que hacen posible su persistencia o su *perseverar en el ser*. Así pues, el organismo no sería más que un fenómeno de acumulación, coagulación o sedimentación (Piedrahita, 2018). Más adelante profundizaremos en esto último en relación con la noción deleuzeana de *agenciamiento*. Baste con indicar, en este punto, que el cuerpo es mucho más que el organismo.

Concluyendo, Geoffroy apunta a una dimensión diferente que Cuvier. Mientras que este último compara los organismos ya actualizados –esos *coágulos relativamente estables*–; el zoólogo deleuzeano se aventura e indaga en los elementos genéticos que se encarnan en los animales concretos. Porque él, como bien decía Gilles Deleuze, soñaba con ser «el Newton de

⁷ El fragmento que aquí citamos pertenece al último texto que se conoce de Deleuze: «Actual y virtual». Este aparece como anexo en la versión original de *Diálogos (Dialogues)*, pero no se añade a la traducción en español. Nosotros hemos recogido varias traducciones que se pueden encontrar en línea.

lo infinitamente pequeño» (2012, p. 280) y poder «descubrir “el mundo de los detalles” o de las conexiones ideales (...), bajo el juego grosero de las diferencias o de las semejanzas sensibles y conceptuales» (*Ibid.*). No bastaba, para Geoffroy, con quedarse con la cara visible del objeto real. Aun a través de una ficción poética como la del pulpo plegado, sabía que debía indagar *más allá* de lo dado.

3. Hacia una epistemología de la variación

3.1. La teratología como ciencia de lo extraordinario

Las implicaciones de la disputa epistemológica se extienden más allá del ámbito zoológico. La defensa de Geoffroy de la variación como principio positivo encontrará su expresión más radical en el desarrollo de una nueva ciencia: la teratología.

El problema de las ciencias de la vida siempre fue ordenar las diferencias (Sauvagnargues, 2006, p. 36) y, como hemos visto hasta ahora, Geoffroy Saint-Hilaire comprende la variedad o la diferencia como resultado de combinaciones en un solo plano común –el Animal abstracto–. Transita así de una teoría de lo anormal a una de lo anómalo. Por otro lado, Cuvier y la tradición aristotélica anterior conciben ciertas variaciones de forma negativa en tanto las entienden como desviaciones de un plan o falta de organización. Es decir, como algo *a-normal* que incumple leyes o normas anteriores. El primer zoólogo, por tanto, nos ofrece una explicación positiva de la variación orgánica y defiende que estos momentos son los que hacen posibles que las formas actualizadas se modifiquen o devengan (Benett & Posteraro, 2019); el segundo, nos insta a entender la variación como algo negativo o devaluativo.

Geoffroy Saint-Hilaire, desde esta comprensión anómala de la variación, se convirtió en el fundador de una nueva ciencia: la teratología (Fausto-Sterling, 2006, p. 54). La teratología es, etimológicamente, la ciencia de los monstruos o de lo extraordinario, lo asombroso, aquello que excede los límites de lo natural. En tanto el zoólogo postula una concepción positiva de la variación, decide estudiar estas anomalías y no rechazarlas como meros incumplimientos aberrantes de la norma. A través del desarrollo de la teratología, Geoffroy y otros biólogos posteriores influyeron en las aproximaciones médicas a la variación natural. Un principio que resultó fundamental, y que ya se ha ido viendo a lo largo de este texto, es el siguiente: la

Naturaleza es un todo, incluso los nacimientos inusuales o los llamados monstruosos son parte de ésta (*Ibid.*). Estos escritos teratológicos del zoólogo, según Anne Fausto-Sterlin,

no sólo fueron importantes para la comunidad científica, sino que también cumplieron una nueva función social. Si en los siglos anteriores los cuerpos inusuales habían sido tratados como antinaturales y monstruosos, el nuevo campo de la teratología ofrecía una explicación natural del nacimiento de gente con cuerpos extraordinarios (*Ibid.*, p. 55).

La monstruosidad, por tanto, deja de ser una desviación inexplicable y pasa a entenderse como «una organización plenamente tributaria de las leyes de la naturaleza» (Sauvagnargues, 2006, p. 56). Porque la naturaleza es siempre una desviación constitutiva o una *declinación esencial*: la naturaleza es «un monstruo fuera de bestiario» (Salzano, 2009, p. 19). Toda multiplicidad, siguiendo a Anne Sauvagnargues, se produce por anomia constituyente (2006, p. 58). La única ley es la diferencia y la diferencia es, en palabras de Deleuze, «el monstruo» (2012, p. 62). Lo fundamental, en este punto, es comprender la anomalía como una producción de la vida en el viviente. Así, como ya habíamos mencionado en la introducción, la filosofía deleuzeana nos permitirá sustituir una norma invariante y trascendente por una normatividad inmanente y fluctuante de lo vital. Despleguemos esto último y hagamos entrar en este juego a Georges Canguilhem, concienzudo pensador de la norma y la normatividad. Este último, siguiendo a Rosi Braidotti, defiende la biodiversidad así como el poder autogenerador y afirmativo de la vida en el núcleo de un devenir colectivo y anti-esencialista (Braidotti & Roets, 2012).

3.2. Normatividad vital y diferenciación

Las respectivas filosofías de Canguilhem y Deleuze podrían ser conceptualizadas como *bio-filosofías*. Ambas tendrán en común la defensa de la vida –o la materia viva– como poderosa y normativa de forma inmanente (Frigerio, 2020). Desde ahí, por tanto, se trata de proponer un nuevo tipo de relaciones entre la norma y su aplicación. Una nueva lógica del devenir, según la cual «la relación de lo singular con su tipo es una variación inmanente y no la aplicación de un invariante trascendente a sus variaciones concretas» (Sauvagnargues, 2006, p. 54).

Esta comprensión anómala de la variación nos conduce directamente a repensar la normatividad misma. Georges Canguilhem postula que lo propio del viviente sería la capacidad de instituir constantemente normas vitales (2005, p. 154). No sólo sería lo propio, sino también *lo saludable*: la capacidad de ser normativo incluso ante la enfermedad. Es necesario, entonces, que toda norma sea provisional y transitoria, morfológica y funcional (Sauvagnargues, 2006, p. 54). Todo viviente se enfrenta a diversas situaciones que fuerzan la necesidad de devenir, de transformarse. Por ello, la norma saludable será aquella que alberga siempre la capacidad de autotranscenderse o no estancarse, permitiendo al viviente continuar en una relación dinámica y activa con su medio. La normalidad del organismo consiste en el carácter continuo de su individuación o, en terminología deleuzeana, en su constante diferenciación. Desde Gilles Deleuze, podríamos decir que toda norma es problemática. Toda norma es una solución local y parcial (Simondon, 2019, p. 12) a los problemas del viviente; la actualización de una resolución que no agota el proceso de individuación, en tanto la problematicidad es el rasgo distintivo de lo vital.

Todos los desarrollos teóricos hechos hasta ahora nos permiten ahora abordar una cuestión central: ¿cómo pensar los cuerpos desde una ontología de la anomalía? La respuesta deleuzeana requiere repensar el propio concepto de cuerpo más allá de su reducción al organismo.

4. Multiplicidades y agenciamientos: ontología de los cuerpos anómalos

4.1. El cuerpo más allá del organismo

Un cuerpo es siempre más que un organismo. Comprenderlo como mero organismo, neutraliza de antemano sus capacidades (Smith, 2017). Ahora bien, ¿de qué es capaz un cuerpo? ¿Cuáles son sus capacidades? La respuesta a tal pregunta, desde la perspectiva deleuzeana, viene siempre acompañada de un eco spinozista: *nadie sabe lo que puede un cuerpo...* Pensamos acerca de la conciencia, el espíritu o el organismo, pero «no sabemos de qué es capaz un cuerpo, ni cuáles son sus fuerzas ni qué preparan» (Deleuze, 1998, p. 59). Podemos ver el cuerpo ya individuado, actualizado; ahora bien, ¿qué dinamismos ha sufrido? ¿Cómo se ha ido determinando? Todo cuerpo coexistirá con dos mitades: lo virtual y lo actual, así como con la relación entre ambas o su copertenencia. Siguiendo la estela deleuzeana, diríamos que: «Un cuerpo puede ser cualquier cosa, puede ser un animal, puede

ser un cuerpo sonoro, puede ser un alma o una idea, puede ser un corpus lingüístico, puede ser un cuerpo social, una colectividad» (Sauvagnargues, 2006, p. 122). Es decir, la noción de cuerpo refiere a una multiplicidad actual que se encuentra en constante relación con virtualidades. Consideramos fundamental remarcar esto último, pues el campo de lo virtual insiste y permite mantener a todo cuerpo como sistema abierto.

4.2. Agenciamientos y bordes: la anomalía como fenómeno liminar

Aunque no sepamos qué puede un cuerpo, sí podemos señalar cómo puede. Todo cuerpo tiene la capacidad de *agenciar*. O, dicho de otro modo, todo cuerpo es capaz de efectuar *agenciamientos* (*agencement*)⁸ para perseverar en su ser. La palabra *agenciamiento* proviene del verbo latino *ago, agis, agere*, que significa «hacer». Esta etimología, entonces, lo liga a una pragmática o a un actuar (Guattari, 2017, p. 29), al movimiento o dinamismo y no a la estaticidad. Con Gilles Deleuze y Félix Guattari, podríamos definir la noción de agenciamiento como «ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones» (2020, p. 17). Y, por tanto, el movimiento de agenciar implica expandirse: conectarse, multiplicarse, pluralizarse... O sea, estar abierto al devenir, a la reconfiguración, al cambio. Un cuerpo será, por tanto, un agenciamiento individuado y no cerrado sobre sí mismo o finalizado⁹. Se definirá en función de las relaciones que establece con otros. Dicho de otro modo, se *determinará* siempre en contexto.

Es fundamental aclarar, dada nuestra tendencia al excepcionalismo humano (Haraway, 2019, p. 59), que los agenciamientos se dan entre elementos heterogéneos y sus componentes pueden incluir elementos humanos y no humanos. La imagen deleuzo-guattariana del agenciamiento sería la del hombre-estribo-caballo en la Edad Media; es decir, ser humano,

⁸ Este concepto ha dado lugar a una amplia discusión acerca de su evolución así como su traducción en la obra del autor francés, especialmente aquellas que escribe a dúo junto con Félix Guattari. Para este capítulo, hemos escogido el concepto de *agenciamiento* puesto que es el usado en la traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Como aquí no nos encargaremos de estas precisiones, recomendamos consultar el reciente artículo: Pachilla, P. & Spinelli, J. M. (2025). El concepto deleuzo-guattariano de *agencement* y su recepción en Manuel DeLanda. *Tábano*, 25. <https://doi.org/10.46553/tab.25.2025.e3>

⁹ Es importante precisar que todo agenciamiento posee dos dimensiones constitutivas e inseparables: el agenciamiento maquínico de cuerpos y el agenciamiento colectivo de enunciación (Deleuze & Guattari, 2020, p. 117). Ambos aspectos, en tanto constitutivos, se dan en una relación de presuposición recíproca. No obstante, dado el enfoque específico de este artículo –la ontología de lo anómalo desde las ciencias de la vida y la constitución material de los cuerpos–, privilegiaremos el análisis de la primera dimensión –el agenciamiento maquínico de cuerpos–.

herramienta y animal como una multiplicidad que co-funciona (Deleuze & Guattari, 2020, p. 119; Deleuze & Parnet, 1980, p. 80). No es idéntica a la alianza hombre-caballo en tanto el estribo, como añadido, «entraña una nueva simbiosis hombre-caballo, que entraña a su vez nuevas armas y nuevos instrumentos» (Deleuze & Guattari, 2020, p. 119). Toda multiplicidad tiene sus límites o bordes. Si estos cambian, la multiplicidad también lo hará. Y, en palabras de Deleuze y Guattari:

Nadie, ni siquiera Dios, puede decir de antemano si dos bordes se hilarán o constituirán una fibra, si tal multiplicidad pasará o no a tal otra, o si tales elementos heterogéneos entrarán ya en simbiosis, constituirán una multiplicidad consistente o de cofuncionamiento, apta para la transformación (2020, p. 328).

Las multiplicidades, por tanto, no se definen por los elementos ni los caracteres que la componen, sino por la línea envolvente que las delimita. El límite determina su estabilidad temporal así como también conduce sus transformaciones o devenires (Deleuze & Guattari, 2020). Todo borde es superficie de contacto entre el interior de una multiplicidad y el exterior; es el *entre* que precipita los devenires en tanto se encuentra constantemente expuesto a los encuentros y, por tanto, a las alianzas simbióticas de elementos heterogéneos. En una licencia poética, Deleuze toma las palabras de Paul Valéry y nos recuerda que «lo más profundo, es la piel» (2021, p. 36). Pues la piel es el órgano deleuzeano por excelencia: descentrado, desparramado, es la membrana que hace de *entre*, que media el interior con el exterior (Bardet, 2019). El límite es aquello que nos hace vulnerables en tanto nos expone y, a su vez, nos sostiene como esos *coágulos relativamente estables*. Referenciando a Gilbert Simondon, Deleuze señala que «todo el contenido del espacio interior está en contacto topológicamente con el contenido del espacio exterior en los límites» (2021, 137). Todo ocurre en la superficie, en los bordes que ponen en contacto a la multiplicidad con elementos que la re-definen o la hacen devenir.

Volviendo al inicio de nuestro texto y a la noción de anomalía, en *Mil Mesetas* topamos con una idea que llegados a este punto podemos comprender con mayor precisión: «Ni individuo ni especie, ¿qué es el anomal? Es un fenómeno, pero un fenómeno de borde» (2020, p. 322). Lo anómalo, por tanto, podría ser comprendido como una suerte de umbral que permite o posibilita el devenir de una multiplicidad. Una especie de fisura a través de la cual el interior y el exterior entran en comunicación. Un *spatium* desigual, rugoso, irregular... Diferencial.

Por ello, la anomalía siempre resiste a la norma fija y estabilizada. Su naturaleza es la de ser diferente, su esencia es paradójicamente la de *ser siempre desigual: an-omaloos*. Su posición liminar o en los márgenes es aquella que determina la apertura de las multiplicidades y, a su vez, custodia la potencia transformadora del viviente.

Esta dimensión liminar de lo anómalo puede ilustrarse a través de un ejemplo que ya hemos mencionado: el murciélago como fenómeno de borde. De posición liminar múltiple, opera de forma simultánea en diversos bordes. A nivel espacial habita la frontera entre tierra y aire, siendo el único mamífero volador. Temporalmente, vive en el límite entre el día y la noche. Su anomalía visual –ojos microscópicos, mínimo nervio óptico– precipita una reconfiguración de sus bordes sensoriales: ecolocalización no como carencia, sino como nueva modalidad perceptiva. Su cuerpo deviene-radar y le permite habitar espacios imposibles para otros mamíferos. Por todo ello, históricamente ha sido un problema para las taxonomías, las cuales coagulan el movimiento real de diferenciación (Sauvagnargues, 2006, p. 50). Porque ese es el conflicto de las ciencias de la vida: ordenar la diversidad. El murciélago, por tanto, es un caso que evidencia como lo anómalo no es deficiencia sino potencia diferencial, declinación esencial que mantiene abiertas las multiplicidades.

5. Conclusiones

Hemos presentado la teoría deleuzeana de lo anómalo, buscando sus orígenes en la polémica pre-evolucionista que se dió entre Geoffroy Saint-Hilaire y el barón de Cuvier para, posteriormente, relacionar las teorías del primer zoólogo con la filosofía deleuzeana. Todo ello, además, nos ha permitido arribar a la noción de *agenciamiento* y la cuestión de las *multiplicidades* como nuclear para el filósofo francés. Además, hemos ido trazando el problema de la variación o de la diferencia como central para las ciencias de la vida y, sin duda, también para la filosofía. En este último punto, nos gustaría usar el despliegue teórico previo para poder pensar nuestro presente.

Gilles Deleuze se opone a todo dualismo mediante el *principio del tercero incluido* (Torres Ornelas, 2018). Este tercero incluido es siempre la diferencia, el monstruo que hace estallar las oposiciones binarias y las convierte en miles de fragmentos múltiples, abriendo una grieta entre dos términos que custodia la potencia del devenir. Por tanto, el par normal-anormal no es operativo en el sistema deleuzeano. Frente a esa falsa oposición, se propone la inclusión de la *anomalía* como tercero. De ahí brota la necesidad de desarrollar una teoría de lo anómalo

como borde que mantiene abierta a la multiplicidad para el devenir. La posición deleuzeana es la de un *monismo pluralista*, fórmula clásica de su obra *Mil Mesetas* que expresa del siguiente modo: MONISMO = PLURALISMO (2020, p. 31). Y que, además, nos recuerda a la posición de Geoffroy Saint-Hilaire como monista –el Animal abstracto como un solo atributo animal– y transformista o pluralista –los animales concretos como modos de este–.

Todo esto no es un mero ejercicio de filosofía especulativa, sino que hay una potencia crítica que se despliega cuando pensamos en problemáticas contemporáneas del ámbito del discurso médico y sus modos de categorizar los cuerpos. Nuestra pregunta podría ser algo así: ¿cuáles son las implicaciones de una teoría de lo anómalo para pensar aquellas vidas y cuerpos que se clasifican como desviaciones de la norma? En palabras de Georgina Bertazzo:

Los sistemas cerrados, el binarismo y las conceptualizaciones totalizantes no son sólo un problema teórico pues dichas ideas tienen un impacto directo en los cuerpos de quienes no pueden entrar en las categorías instauradas por el sistema biomédico. Debemos ir más allá de las categorías heredadas y desarmar la máquina dual para configurar otros modos de existencia que generen apertura a la multiplicidad (2023, p. 154).

Como señala Rosi Braidotti, la noción de «anormal» se ha convertido en una categoría fundamental para la biopolítica y el biopoder, operando a través de binarismo que reducen la diferencia «a un fenómeno peyorativo y descalificante» (2012, p. 164). De este modo, el discurso médico impone sentidos y valores sobre lo que considera normal o no; poniendo en tela de juicio su supuesta inocencia y neutralidad a la hora de describir los cuerpos y vidas de aquellos con los que se relaciona. Yendo incluso más allá del ámbito médico, Donna Haraway ya nos advertía acerca de la imposibilidad de encontrar una Verdad objetiva y la necesidad de *afirmar la parcialidad* (Haraway, 1995). Quizás afirmar la parcialidad de nuestro conocimiento sea la piedra de toque para poder afirmar, a su vez, la variación. Dicho de otro modo, tomar como punto de partida la multiplicidad y la pluralidad es condición de posibilidad de un pensamiento que consiga trabajar *desde y con* la diferencia.

La diferencia es, como ya hemos dicho, positiva y primaria. Motor lógico que precipita todo proceso de individuación. Vivir es diferenciarse y, por tanto, devenir. Pero para devenir es necesario *agenciar*, habitar encuentros que modifiquen nuestros límites y configuren nuevos agenciamientos. Entonces, podríamos decir que para agenciar es necesario *mantenerse como sistema abierto y experimental*. Esta es la normatividad vital del viviente: perseverar en su ser

estableciendo alianzas «simbióticas» con elementos diversos mediante un ejercicio de experimentación o un «imperativo de aventura» (Deleuze, 2012, p. 298). Esta alianza simbiótica podría verse en el caso del hombre-estribo-caballo, imagen de un agenciamiento de heterogéneos que comporta un devenir de las multiplicidades involucradas¹⁰. Para que aparezca el estribo, no obstante, el hombre de guerra tiene que haberse caído. Es decir, la tecnología que aporta estabilidad al jinete emerge de la experiencia –la caída, el desequilibrio– y la experimentación –la búsqueda. Fruto de esta novedad, la relación hombre-caballo se replantea en múltiples niveles y deviene, se transforma.

Como ya hemos dicho, el cuerpo es siempre más que el organismo. Se podría hablar del cuerpo como «plataforma tecnoviva» o como «tecnocuerpo» (Preciado, 2008, p. 39), en tanto su constitución como *agenciamiento* hace pedazos todo binarismo que rece algo así como natural/artificial o sujeto/objeto. Desde la perspectiva deleuzeana que hemos presentado, habitar este mundo es siempre cuestión de simbiosis, de alianzas... En resumen, de *inter-dependencia* o *inter-penetración*. Por ello, ninguna variación es reductible a una desviación que ha de ser corregida. Frente a los modelos rehabilitadores que buscan «curar» o «normalizar», consideramos que esta ontología de lo anómalo permite ahondar en la potencia diferencial de cada contexto. No se trata de negar la materialidad de los sufrimientos, sino de cuestionar aquellos marcos que convierten las diferencias constitutivas en patologías o deficiencias. Ahora bien, para llevar a cabo esta tarea es fundamental afirmar la incertidumbre de *no saber qué puede un cuerpo*. Es decir, afirmar la parcialidad de nuestro conocimiento como algo siempre precario y frágil. Más allá de identidad y de la norma, lo anómalo como fenómeno de borde nos recuerda la posibilidad de la experimentación vital como modo de resistir y crear.

En resumen, se ha desarrollado una ontología de lo anómalo cuya principal fuente ha sido la lectura deleuzeana de Geoffroy Saint-Hilaire. Además, nos hemos apoyado en otros pensadores tales como Georges Canguilhem y su normatividad inmanente o Gilbert Simondon y su concepto de individuación. Todo ello ha sido mediado por Anne Sauvagnargues, autora

¹⁰ Este agenciamiento maquínico de cuerpos también es constituido por su cara expresiva –el agenciamiento colectivo de enunciación–. Sugerimos la lectura del siguiente fragmento de *Mil Mesetas*: «Y como ejemplo, el agenciamiento feudal. Según un primer eje se considerarán las mezclas de cuerpos que definen la feudalidad (...). Pero también los enunciados, las expresiones, el régimen jurídico de las armaduras, el conjunto de las transformaciones incorporales, especialmente los juramentos y sus variables, el juramento de obediencia, pero también el juramento amoroso, etc.: el agenciamiento colectivo de enunciación» (Deleuze & Guattari, 2020, p. 118).

que ha sido fundamental en el desarrollo de este texto. Como la filósofa francesa ha indicado, esta ontología de lo anómalo nos invita a imaginar otras formas de habitar el mundo desde tres lugares fundamentales: a) la defensa de una normatividad vital inmanente; b) la comprensión del cuerpo como producto de la interacción de fuerzas y materiales; c) una epistemología de la variación que privilegia la diversidad y concibe toda multiplicidad como sistema abierto a los encuentros y, por tanto, al devenir.

Bibliografía

Bardet, M. (2019). Límite y relación: pensar el contacto desde la filosofía de Gilbert Simondon. *Revista de filosofía*, 76, 39-56.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602019000200039>.

Benett, M. J. & Posteraro, T. S. (2019). *Deleuze and Evolutionary Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bertazzo, G. (2021). Cuerpos y órganos. Reflexiones sobre la idea biológica y el dimorfismo sexual en «Diferencia y repetición». En S. Amarilla, G. Bertazzo, G. Santaya (Eds.), *Deleuze: ontología práctica 3*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF, 141-157.

Bertazzo, G. (2022). Organización, función e Idea biológica entre Deleuze y Saint-Hilaire. En R. Mc Namara & A. M. Osswald (Eds.), *El enigma de lo trascendental: la relación idea-intensidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF, 199-215.

Bertazzo, G. (2023). Órganos, acoplamientos y plan de consistencia: Saint-Hilaire entre «Diferencia y repetición» y «Mil Mesetas». En J. Ferreyra & P. Pachilla (Eds.), *Deleuze 1968-1980: continuidades y rupturas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF, 145-155.

Braidotti, R. & Roets, G. (2012). Nomadology and Subjectivity: Deleuze, Guattari and Critical Disability Studies. En D. Goodley, B. Hughes y L. Davis (Eds.), *Disability and Social Theory. New Developments and Directions*. Londres: Palgrave Macmillan, 161-178.

Canguilhem, G. (2005). *Lo normal y lo patológico*. Madrid: Siglo XXI.

Coleman, W. (1964). *Georges Cuvier Zoologist: A Study in the History of Evolution Theory*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Deleuze, G. (1984). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.

Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama

Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. (2012). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. (2021). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2016). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2020). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. & Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.

Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Editorial Melusina.

Fisher, M. (2009). Materialismo gótico. Extractos de «Flatline Constructs: Gothic Materialism and Cybernetic Theory-Fiction». En *Deleuze y la brujería*. Matt Lee y Mark Fisher. Selección, traducción y prólogo de Juan Salzano. Argentina: Las Cuarenta, 97-144.

Frigerio, C. (2020). The Virtual and the Viral: Deleuze, Dark Philosophies, and Global Pandemics. *La Deleuziana. Online Journal of Philosophy*, 12, 25-38.
<https://doaj.org/article/e106f41b90e240e786289342639a9830>.

Geoffroy Saint-Hilaire, E. (2009). *Principios de filosofía zoológica. Discutidos en marzo de 1830 en el seno de la Real Academia de las ciencias* [Trad. Pablo Ires]. Buenos Aires: Cactus. *Postmodern Culture* 11 (1). <https://dx.doi.org/10.1353/pmc.2000.0032>.

Guattari, F. (2017). *La revolución molecular*. Madrid: Errata Naturae.

Hansen, M. (2000). Becoming as Creative Involvement?: Contextualizing Deleuze and Guattari's Biophilosophy. *Postmodern Culture* 11(1). <https://dx.doi.org/10.1353/pmc.2000.0032>.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: consóni.

López, A. S. (2011). El concepto de animal en la filosofía de Gilles Deleuze. *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 9, pp. 237-47.

Mengue, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Ochoa, C. & Barahona, A. (2009). El debate entre Cuvier y Geoffroy, y el origen de la homología y la analogía. *Ludus Vitalis*, 17 (32), pp. 37-54.

Pachilla, P. & Spinelli, J. M. (2025). El concepto deleuzo-guattariano de agencement y su recepción en Manuel DeLanda. *Tábano*, 25. <https://doi.org/10.46553/tab.25.2025.e3>.

Piedrahita Echandía, C. (2018). Cuerpos, devenires y otras existencias. *Pucara*, 29, 33-48. <https://publicaciones.ucuenca.edu.ec/ojs/index.php/pucara/issue/archive>.

Preciado, P. B. (2008). *Testo yonqui*. Madrid: Espasa.

Real Academia Española. (s.f.). *Anomalía*. En Diccionario de la lengua española. Recuperado el 10 de septiembre de 2025 de <https://dle.rae.es/anomal%C3%ADa>.

Salzano, J. (2009). Deleuze y la brujería. En *Deleuze y la brujería*. Matt Lee y Mark Fisher. Selección, traducción y prólogo de Juan Salzano. Argentina: Las Cuarenta, 7-38.

Sauvagnargues, A. (2006). *Deleuze: del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu.

Simondon, G. (2019). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.

Smith, D. (2017). What is the body without organs? Machine and organism in Deleuze and Guattari. *Continental Philosophy Review*, 51 (1). <https://link.springer.com/article/10.1007/s11007-016-9406-0>.

Soich, M. (2014). Cuatro causas para leer a Deleuze con Saint-Hilaire. En J. Ferreyra & M. Soich (Eds.), *Deleuze y las fuentes de su filosofía*. Buenos Aires: Ediciones La almohada, 13-28.

M. Soich & J. Ferreyra (Eds.) (2020). *Introducción en Diferencia y repetición*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones.

Somers-Hall, H. (2012). *Hegel, Deleuze, and the critique of representation: dialectics of negation and difference*. Albany, New York: State University of New York.

Torres Ornelas, S. (2018). Deleuze: el deseo como principio de lo social. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 23 (80), 213-220. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27956739017>.