

¿Qué es la bestia? Un breve tránsito histórico-situado sobre conceptos fundamentales de la ontología animalista

What 's the beast? A brief
historical-situated transit
about fundamental
concepts of the animal
ontology

MARIANO EXEQUIEL MORENO

Universidad Nacional de San Juan. San Juan, Argentina.

wacomoreno10@gmail.com

Recibido: 29 de agosto de 2023

Aceptado: 18 de noviembre de 2023

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VII - VOL. II. - DICIEMBRE 2023

PÁGINAS 71-86 - E-ISSN 2591-3050

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Resumen: De cara a distinguir ciertos conceptos claves que giran en torno a la problemática ontológica animalista, ofreceremos una analítica histórico-situada de las concepciones particulares de *Bestia*, *Brutalidad*, *Monstruo*, *Animal Salvaje*, *Animal Interior*. Esto tiene el objeto central de dar cuenta de una diferenciación ontológica entre cuestiones que aparecen de cierto modo analogizadas en los discursos de los propios autores en disposición. De este modo, podremos patentizar cual es el sentido en el cual se dispone en su uso, en cada dispositivo de inteligibilidad.

Palabras clave: PODER-VIDA-BESTIALIDAD-ANIMALIDAD-GENEALOGÍA.

Abstract: To face to distinguish certain key concepts which turns over the animal ontological problematic, we will offer an historical-situated analytic of the particular concepts of *Beast*, *Brutality*, *Monster*, *Savage Animal*, *Inner Animal*. This has the central object of making sense about an ontological differentiability between questions which appears analogicalized in certain way in the speeches in disposition of the authors themselves. In this way, we could patentize what's the sense that each intelligibility dispositive can be disposed in each case.

Keywords: POWER-LIFE-BESTIALITY-ANIMALITY-GENEALOGY

El recorrido se enmarca dentro de lo que denominamos una óptica animalista¹, que ofrece una metabolización particular del concepto ontológico de “vida” que ofreció la obra nietzscheana en casi su totalidad. Pero, para ser funcionales a una finalidad interpretativa genealogista², y que la lectura sea asequible, procederemos de modo “metódicamente atípico” con respecto a la misma, ya que dispondremos a los autores en cuestión de modo lineal, sincrónico, como una totalidad dispuesta en un análisis histórico-situado³, pero alusivo respecto a la emergencia de relaciones de poder, en distintos autores seleccionados. Vale aclarar que, el orden sincrónico tiene aquí como objeto la inteligibilidad o la pedagogización de la lectura, ya que la idea de una genealogía es mostrar las disruptivas, las emergencias, la no-totalidad, esto siendo más bien asincrónico. Es decir que usaremos la auto-predictibilidad de la analítica sincrónica, para entender asincrónicamente. Por lo cual comenzaremos en la antigüedad, específicamente sobre el trabajo aristotélico, en la *Ética a Nicómaco* (1999), pues nos ofrecerá nociones fundamentales relativas a la problemática, que inquiriere sobre la bestia, como aquello radical y totalmente *Otro* respecto a lo *Humano*, entendido aquí, lo humano, desde la civilidad política griega. Luego, pasaremos a la modernidad, en el trabajo más difundido del inglés T. Hobbes, *El Leviatán* (2005), donde el problema ontológico, que ya disponía de un carácter ético-político, comienza a ser situado en un carácter más bien *social*⁴, o bien se nutre situacionalmente de las transformaciones históricas modernas tempranas. La selección de dicho autor tuvo objeto el tomarlo como punto de apoyo –histórico-situado, como mencionamos previamente– para dar cuenta de ciertos cambios en la vida política occidental, a saber, el establecimiento de un dispositivo estatal y con él, cambios sociológicos y luego, finalmente, cambios en los modos de vivir de los sujetos y de los no-sujetos. Añadimos que dicha lectura histórica es funcional a comprender la situación epocal en la que se encuentra la posterior obra que se dispondrá en el escrito. En continuidad, presentaremos el trabajo nietzscheano tardío que, como se mencionó, es fundacional al análisis en cuestión, curiosamente al ofrecer una ruptura radical en sentido antifundacional. La sección bibliotecaria que hallamos de carácter

¹Si bien trabajamos dentro de los Estudios Críticos Animalistas, será también ofrecido durante el escrito el término vitalismo. Entendemos que el “vitalismo” se ha interpretado como un movimiento diferente respecto al animalismo, con problemas propios, trabajado por autores como H. Bergson en el s. XIX; o bien en el s. XX, en nombres como Ortega y Gasset, aunque también se pueden identificar autores anteriores de corte naturalista, o por fuera de la matriz occidental. Incluso, autores que toman a Oriente como A. Schopenhauer. También es posible incluir a G. Hegel. Aquí entenderemos el vitalismo como una filosofía específicamente nietzscheana. Por ello, el término es confuso en su delimitación, aunque en ciertas interpretaciones sea adecuado en su uso.

²Alusión a M. Foucault (1992), respectivamente a su estudio de la genealogía nietzscheana.

³Esto sería, en primer lugar, *ἀνάλυσις* (*analysis*) que dispone conceptos en un orden inteligible racionalizado de modo cronológico o lógico desde abajo hacia arriba y disgregados en cuanto a la estructura al ser puestos en duda, al ser vistos, juzgados, criticados o, al menos disputados. En segundo orden, histórico en tanto que se busca interpretar, más allá de los hechos establecidos como lo duro/dado, las relaciones de poder que se manifiestan, presentan, aparecen, a las cuales les damos un significado.

⁴Esta visión histórica es propiedad intelectual interpretativa de H. Arendt, en “La Condición Humana” (1933).

de amplia propiedad relativa a la problemática nuclear es el libro *Más Allá del Bien y del Mal* (1997), ya que detectamos que en él comienza a radicalizarse la obra nietzscheana en el sentido ontológico que nos dispondría de cara a la analítica ético-política en cuestión: ahora disponible en términos de bestialización de la política, la apolitización hecha máquina, o tal vez, el comienzo de la primacía de lo político y el fin de la política, en términos schmittianos. Y para concluir, ofreceremos la perspectiva de la soberanía agambeniana, que nos resulta sumamente aportativa en tanto que es, en primer lugar, un trabajo situado en la era contemporánea y nos ofrecerá una mirada del presente respecto a esta problemática, que no sólo dará cuenta del recorrido histórico ofrecido en el presente trabajo, sino que nos interpela, finalmente, a pensar nuestras batallas cotidianas.

Lo Humano y lo Bestial: una visión fundante desde la ética-política aristocrática de la *polis* griega clásica

Partiendo hacia el análisis de la ética aristotélica (1999), dirigimos nuestra atención hacia el capítulo 2 del Libro III, adentrándonos en la cuestión de la elección. La elección no puede reducirse a lo volitivo, pues lo volitivo es una característica de todos los vivientes, y alberga al apetito, al deseo, al impulso, y a la opinión (*δόξα*, *Doxa*). No es apetito, porque el apetito domina a quien no tiene la capacidad de elegir por irracionalidad –no poseer la razón–, como al incontinente –quien no puede contener sus pasiones y ellas lo dominan–. Tampoco es un impulso, porque los mismos irrumpen, así tampoco un deseo, pues el deseo puede ser irracional, al referirse a lo imposible, o hacia algo que sea de otro, y en cambio la elección siempre piensa en lo posible, racionalmente: “el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios que conducen al fin” (Aristóteles, 1999, p. 35). Por último, no es una opinión porque las opiniones pueden referirse a lo imposible como a lo posible y pueden distinguirse como verdaderas o falsas, pero no como buenas y malas. La elección es eminentemente ética: no solamente verdadera, no solamente realista, es buena, es recta. Viene de consigo ser racional y reflexiva de cara a elegir qué es lo mejor para hacer, y, por supuesto, que es lo peor que no debemos hacer.

Introduciéndonos en la cuestión propuesta, localizamos el desarrollo de la concepción de la bestia⁵, entendida un correlato dialéctico diferencial del hombre político, cuya primera aproximación la encontramos en el capítulo 5 del Libro I. A saber, que la *vida bestial* es aquella que habita por fuera de los parámetros del *Ethos* cívico-político, y el “porqué” que explica y fundamenta esta determinación radica en que ciertos hombres no tienen un control, una regulación de sus pasiones, perdiendo de este modo el *honor*, es decir, el reconocimiento político de los ciudadanos, ya que son incapaces de practicar una vida virtuosa en común, apelar a la racionalidad, a la sensatez. Es decir, lo político y lo ético son inseparables en la civilidad aristotélica. Por lo tanto, las

⁵θηριον (*therion*).

bestias no tienen permitido participar en la *polis*, ya que son entes perjudiciales –en términos convivenciales– al priorizar sus apetitos más bajos y evadir una racionalización de la consecuencia de sus actos en el mundo político común. Cabe destacar, que las bestias, lejos de ser una excepción, son mayoría, muchedumbre, masa, por lo cual la virtud propia del hombre político es cosa de pocos y, además, la virtud no corresponde con la riqueza, ya que dicho bien es de menor *qualia* en relación con la finalidad ético-política. Y, de hecho, puede ser perjudicial, conduciendo a modos violentos impropios para la civilidad. Prosiguiendo, en el capítulo 10, tomamos al concepto de *templanza*. El mismo es una virtud en la cual uno se dispone regulativamente sobre la parte irracional, buscando encontrar un punto medio entre el placer y el dolor, volviendo a encontrar al honor como aquello a lo cual aspiramos como ciudadanos, pero ahora, adherimos que el honor viene de consigo con el *aprendizaje*, es decir, una puesta en práctica, y la adquisición progresiva de experiencias que ayudan a distinguir con sabiduría como juzgar que cosas son buenas. Para ello, es fundamental distinguir que si bien la templanza es relativa a lo corporal (placer/displacer), es la mente la que juzga que es bueno y malo: uno cuando renuncia a dicho discernimiento, comete el vicio del *desenfreno*, y aquí el estagirita afirma con contundencia que:

(...) el más común de los sentidos es el que tiene que ver con el desenfreno, y con razón se censura éste, porque se da en nosotros no en cuanto somos hombres, sino en cuanto animales. El complacerse, pues, en estas cosas y amarlas sobre todas las demás es propio de bestias. (p. 121)

Ya interiorizándonos en la parte central, en el corazón analítico aristotélico de la problemática en cuestión, podemos ir de cara a las distinciones del Libro VII. En el primer capítulo, se ofrecen 3 conceptos claves: el vicio, la incontinencia y la *brutalidad*, de los cuales haremos énfasis especial en el último, ya que es propio de naturalezas bárbaras, enfermas, que rozan la *inhumanidad*. Aunque tiene su peculiaridad muy curiosa: es propio del hombre, aunque de cierta manera es muy poco común, dando la sensación de que es casi innatural, teniendo que ver con una exacerbación de maldad que excede al vicio –quien yerra en juzgar lo bueno– y a la incontinencia –quien yerra al no poder regular sus pasiones más potentes que le “ganan” a la razón–. A partir del capítulo 5, lo brutal se caracteriza por ser desagradable, pero en un sentido de cierta innaturalidad propia de la enfermedad o más bien de la locura, entre ellas el canibalismo, el morbo, comer cosas que no son comestibles, ciertas relaciones homosexuales (las que tienen de origen el abuso sexual), comportamientos fóbicos, o que solo viven sensitivamente como los animales, es decir, todas aquellas prácticas que de cierta resultan manera impropias de una conducta humana, o bien de una naturaleza *patológica*. A continuación, en el capítulo 6 ofrece una noción muy interesante que distingue, ya casi definitivamente, lo

brutal o *bestial* (que aparecen indistinguidos generalmente en el desarrollo general de libro) de lo *animal* pues los animales no disponen de facultades de razonamiento. Por ende, no pueden obrar con la misma magnitud de maldad, o bien la maldad no es propiamente brutal o bestial en sí, sino que resulta que lo bestial es propio de hombres enfermos que obran de manera inhumanamente malvada. De modo concluyente, en el capítulo 14, da cuenta de la naturaleza del placer, definiéndolo como aquel remedio que nos ayuda a aliviar el dolor, y como todo remedio⁶, tiene efectos secundarios. Más allá de aquello, el placer puede provenir de una naturaleza mala, como la bestial, o bien de un mal hábito vicioso, y en dicho caso de la brutalidad, el agravante de que el remedio no concilia la naturaleza peligrosa de estos, y de hecho puede que las empeore irremediabilmente⁷.

En una suerte de cierre sintético, podemos destacar que hay 2 paradojas respecto a la bestialidad aristotélica, pues es algo, en primer lugar, que es propiamente anormal, patológico, enfermizo, pero a su vez, el griego nos afirma, rompiendo con su propio fundamento lógico de no contradecirse, que es algo de la masa. Y que lo que se da con muy poca frecuencia es la normalidad, algo que es propio del ciudadano, y que es propio de una casta aristocrática. La otra paradoja es que la bestialidad es irracional, pero en términos de que la racionalidad no puede ser asequible a pesar de ser propiamente constitutiva de las bestias. Es decir, por una parte, hay una facultad que se niega, pero no del todo, y finalmente, que es una cuestión natural, a la vez que se niega la naturaleza humana, pero no se la niega del todo. Parece que es, de cierto modo, un problema volitivo en todo caso, volitivo en el sentido de no-querer orientado a fines específicos: es una enfermedad del poder cuando no se lo orienta hacia el cuidado común, aquí lo común entendido desde la ética aristocrática del ciudadano griego.

La Bestia como amenaza al Leviatán: la identidad social moderna encapsulada en el dispositivo de soberanía estatal, y la expulsión de lo bestial como amenaza (a) política al *bíos*

Tras una larguísima serie de transformaciones sociales y políticas, propias de la etapa medieval, nos situaremos en la modernidad, en el pensamiento del británico Hobbes (2005), pues ofrece una suerte de patentización de dichas transformaciones. Luego, en el pensamiento contemporáneo, será ineludible su aporte ya que es profundamente criticado en varios frentes, de los cuales tomaremos una perspectiva, una digestión muy particular, como lo es la del pensar nietzscheano. En el *Leviatán* (2005), el inglés no propone sólo una

⁶ φάρμακον (Phármakon).

⁷ La naturaleza bestial es susceptible de ser inestable, irruptiva: "Si la naturaleza de alguno fuera simple, la actividad más agradable para él sería siempre la misma. Por eso Dios se goza siempre en un solo placer, y simple, pues no sólo hay una actividad del movimiento, sino de la inmovilidad y el placer se da más bien en inquietud que en el movimiento. El cambio de todas las cosas nos es dulce como dice el poeta (13), debido a una especie de vicio, pues así como el hombre más cambiante es el vicioso, también lo es la naturaleza que tiene necesidad del cambio; no es, en efecto, simple ni cabal." (p. 267)

política, sino que hay una cuestión antropológica, o mejormente formulado, una cuestión ontológica que resulta clave para comprender el presente contemporáneo en el cual se sitúa la obra nietzscheana. Al postular la naturaleza ontológica, comete una especie de giro o inversión muy interesante tal como lo localizó M. Foucault en su etapa tardía⁸, en la cual el punto de partida no es la *desigualdad* sino la *igualdad de fuerzas*. Donde “por lo que respecta a la fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro” (p. 100). Por lo cual es de esperarse que, en primer lugar, no haya una disolución de dicho estado ontológico a través de la victoria de uno sobre otro, ya sea el más fuerte sobre el más débil, sino que el *conflicto* no nace por la desigualdad de oportunidades vitales: más bien el conflicto es originado por la posibilidad perpetua de que unos con los otros estemos enfrentados.

En segundo lugar, dicha realidad ontológica conflictual nos lleva a *competir, desconfiar y prevalecer* unos contra otros por el dominio, sin mucho éxito, y finalmente, conduciendo a la vida a *embrutecerse, empobrecerse*. Dicho estado es la *Guerra de todos contra todos*, el cual no sólo es un estado propio de lucha que se presenta, en cierto modo, contingente en sentido pasajero e intrascendente (fugacidad fáctica), sino que, a la vez, la misma es eterna pues se reproduce cíclicamente al no superarse, existiendo en un estado similar a la latencia, pero estando presente, en este caso en su devenir-amenaza, y arroja al hombre a vivir sin seguridad, sin paz, sin futuro, y sin duda, miserable e infelizmente:

En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve. (2005, p. 103)

77

Como es de esperarse, ahora es cuando adviene la proposición del monstruo mitológico del Estado, en tanto aquel *dispositivo* que sublima las voluntades en una, y le da un orden, un fin, un estado de cierta prosperidad y quietud a la vida⁹ para no vivir en ese *estado bestial*¹⁰, a través de la implementación de la racionalidad del contrato legal, en la cual los ciudadanos conviven, por un lado, con deberes y obligaciones entre sí (a nivel moral, además de legal), y con la delegación de sus voluntades a la voluntad soberana, que es la representación universal de la voluntad de los hombres libres. Además, por otro lado –y

⁸ Esto sería, específicamente, el curso denominado *Defender la Sociedad* (2001)

⁹ Destacamos la lectura de M. Foucault (2001), la cual propone que la paz establecida con la política, en principio un acuerdo de concesión que la voluntad poblacional le otorgaría el poder al soberano, significa más bien el establecimiento de una *Guerra* sobre una Alteridad que atenta contra el poder concentrado.

¹⁰ Para esclarecer un poco las cosas, Hobbes nos ofrece una ejemplificación, al mencionar que “Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido” (Hobbes, 2005, p. 104).

siendo de vital importancia- se señala, se delimita que quienes transgreden dicho *límite* por su naturaleza *bestial* quedan por fuera, no por ser *animales* -meramente- sino por ser *bestias apolíticas*¹¹, por lo cual el espíritu aristotélico prosigue, a pesar de las mencionadas transformaciones históricas que le dieron razón a una magnificación de escala a la política.

La Bestia amanece como Vida: una genealogía antihumanista de los valores aristocráticos humanistas, para la salud, el fortalecimiento de la vida, y la superación de la decadencia moderna

En la etapa contemporánea, ha surgido una gran crítica frente al dispositivo moderno de la política y una apuesta muy radical hacia una *puesta en foco* en lo político¹². En sintonía con dicho modelo analítico del estado ontológico de contingencia y de las prácticas entitativas de lo institucional, nos serviremos del autor cuya obra nos resulta fundamental, ineludible, y realmente estremecedora. Haciendo énfasis en el último adjetivo, ya que, en este trabajo, intentaremos patentizar la *realidad*¹³ ontológica de la vida, la existencia, tal como la postula F. Nietzsche en su etapa tardía, que comienza en este libro radical, potente como lo es *Más allá del Bien y del Mal* (1997). El autor en cuestión propone, en primer lugar, que la política moderna está *infectada*¹⁴ del pensamiento moral cristiano, en tanto que operó una inversión de valores de los conceptos “Bueno y Malo”¹⁵. Los *Buenos* comienzan a ser los *débiles*, aquellos que se compadecen, se sacrifican por los otros, pero que reservan un odio subrepticio hacia los tiranos, los fuertes, los guerreros, operando una psicología moral que se cristalizó en las relaciones contractuales de la política, que decanto por no sólo dominar ulteriormente a los fuertes, sino que también significó un sacrificio de esta parte ontológica de la vida, denunciando esta operación como la causa de la decadencia europea. En continuidad, resulta muy interesante ver que el sacrificio cristiano posee, según él, 3 niveles:

¹¹De modo a ilustrar pedagógicamente, para evidenciar la sentencia, Hobbes afirmará que “Es imposible hacer pactos con las bestias, porque como no comprenden nuestro lenguaje, no entienden ni aceptan ninguna traslación de derecho, ni pueden transferir un derecho a otro: por ello no hay pacto, sin excepción alguna.” (p. 113).

¹²Esta distinción fue trabajada excelentemente por C. Schmitt (2009) en *El concepto de lo político* (pp. 56-64).

¹³En el párrafo 36, se refiere a la voluntad de poder, a la vida, como realidad -a pesar de que a uno no le parezca propio del pensador que se refiera a un realismo- (pp. 65-66).

¹⁴Alusión al modo dispositivo de pensar la ontología en términos fisiológicos del autor.

¹⁵Estos conceptos luego serán ampliados en su posterior labor, *La Genealogía de la Moral* (2005).

Existe una larga escalera de la crueldad religiosa que consta de numerosos peldaños, pero tres de estos son los más importantes. En otro tiempo la gente sacrificaba a su dios seres humanos, acaso precisamente los que más amaba (...) Después, en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, la “naturaleza” propia, esta alegría festiva brilla en la cruel mirada del asceta, del hombre entusiásticamente “anti-natural”. Finalmente, ¿que quedaba todavía por sacrificar? ¿No tenía la gente que acabar sacrificando alguna vez todo lo consolador, lo santo, lo saludable, toda esperanza, toda fe en una armonía oculta, en bienaventuranza justicia futuras? ¿No tenía que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de la gravedad, el destino, la nada? Sacrificar a Dios por la nada -este misterio paradójico de la crueldad suprema ha quedado reservado a la generación que precisamente ahora surge en el horizonte: todos nosotros conocemos ya algo de esto. (1997, p. 86)

Resultan claves las siguientes salvedades, a saber: que el cristianismo, *encarnado* en el *ethos* político moderno, ha operado un *enmascaramiento* de la crueldad en la figura del sacrificio. Donde la parte apolítica del hombre, la parte bestial del hombre, es para el alemán la parte constitutiva, esencial, pero hay un poco más que esto: es la mejor parte, es la parte donde radica la *altura*, la vitalidad en su más propia propiedad, es en definitiva la parte *natural*. A partir de aquí, aparece ya con evidencia cómo operará *la inversión de la inversión* del *ethos*, esto es, hacia una refisiologización ontológica. Lejos de ser un mero *revival* a la antigüedad griega, al pathos aristocrático que postuló el estagirita, distingue la jovialidad, la potencia de finalismos éticos teleológicos:

Nadie tendrá fácilmente por verdadera una doctrina tan sólo porque ésta haga felices o haga virtuosos a los hombres: exceptuados, acaso, los queridos «idealistas», que se entusiasman con lo bueno, lo verdadero, lo bello, y que hacen nadar mezcladas en su estanque todas las diversas especies de multicolores, burdas y bonachonas idealidades. La felicidad y la virtud no son argumentos. (1997, p. 67)

Por ello, primero es necesario hacer patente cómo el cristianismo, el modernismo, ha sacrificado la mejor parte, para que el espíritu con sus operetas morales mantenga a la bestia encarcelada, domesticada, y enferma, pero justamente el fondo ontológico fundamental permanece, a saber, sin dudas, que el autor denuncia que no hay ningún espíritu de benevolencia, de beatitud, ni tampoco de justicia, no hay bondad de ningún tipo. Sino *más bien* es la necesidad de dominación, autolegislación y legislación del otro¹⁶, en *summa*, una

¹⁶No reducir esto a la autoconservación, o a la supervivencia, pues tales modos son, ya, impropios: “Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza - la vida misma es voluntad de poder -: la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto. - En suma, aquí, como en todas partes, ¡cuidado con los principios teleológicos superfluos! - como ese del instinto de autoconservación (lo debemos a la inconsecuencia de Spinoza-). Así lo ordena, en efecto, el método, el cual tiene que ser esencialmente economía de principios.” (p. 33-34). También puede ser “útil” observar el párrafo 15.

actualización del *pathos* vital es lo que siempre funciona como principio. Pero es justamente todo lo contrario a un principio, pues los principios son ficciones, ahora no son útiles, de hecho la utilidad es abandonada¹⁷ por su enfermiza antinaturalidad:

Suponiendo que lo único que esté «dado» realmente sea nuestro mundo de apetitos y pasiones, suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra «realidad» más que justo a la realidad de nuestros instintos, - pues pensar es tan sólo un relacionarse esos instintos entre sí -: ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no basta para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o «material»)? Quiero decir, concebir este mundo no como una ilusión, una «apariencia», una «representación» (en el sentido de Berkeley y Schopenhauer), sino como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos, - como una forma más tosca del mundo de los afectos, en la cual está aún englobado en una poderosa unidad todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y se configura (y también, como es obvio, se atenúa y debilita -), como una especie de vida instintiva en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la alimentación, la secreción, el metabolismo, permanecen aun sintéticamente ligadas entre sí, - como una forma previa de la vida? - En última instancia, no es sólo que esté permitido hacer ese intento: es que, visto desde la conciencia del método, está mandado. (1997, p. 65)

Para desarrollar esta tesis, se presenta el desarrollo de una historia, a la cual Nietzsche *martilla*, primero con la crítica, y luego con la proposición. Lo curioso es ver cómo, para proponer, pareciera retrotraerse y no dirigirse a un fin, este aspecto lo trataremos al final. Tras el capítulo de aforismos “Sentencias e Interludios”, donde por supuesto debemos mencionar que en dicho minimalismo filosófico tenemos muchos elementos para analizar –para jugar también–, pero los salteamos por una necesidad analítica, por lo que iremos directo a la Historia, que denomina “Para la Historia Natural de la Moral”. Tomando lo relativo a la problemática en cuestión, es muy interesante como plantea esta cuestión de una economía psíquica, en términos de pulsiones, en calidad de instintos de fuerza y debilidad que “merced a esto somos más ricos o más pobres” (1997, p. 133). Dicha calidad rompe con la noción de felicidad, ligada a la virtud *humanista* de la *politicidad*, proponiendo en su lugar una felicidad distinta, una felicidad que es ligera, que vuela en cuanto a cómo se vive, pues, en realidad, es una jovialidad de la tierra, de la violencia, visceral en contraposición

¹⁷ “(...) La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad. Aquí reside el hogar donde tuvo su génesis aquella famosa antítesis «bueno» y «malvado»: se considera que del mal forman parte el poder y la peligrosidad, así como una cierta terribilidad y una sutilidad y fortaleza que no permiten que aparezca el desprecio. Así, pues, según la moral de esclavos, el «malvado» inspira temor; según la moral de señores, es cabalmente el «bueno» el que inspira y quiere inspirar temor, mientras que el hombre «malo» es sentido como despreciable.” (p. 239)

con la felicidad idealista metafísica. Y aquí comienza la polémica, la profanación que denunciara al pueblo judeo-cristiano como aquel que ha moralizado –arrojando a la vida debajo de la tierra, o bien ocultándola con gas, nubes o bien niebla– la dominación haciéndola pasar por democratización e igualación. Él denuncia una guerra espiritual contra los ateos, los violentos, aquellos que viven una vida real. ¿Qué es una vida viva, fuerte? Acá encontramos un nuevo concepto, o la resignificación del mismo, este es el concepto de *monstruo*: aquella vida que es peligrosa para el *status quo* demócrata-cristiano, en tanto anormalidades patológicas, bestias invivibles-en-el-mundo. Es realmente curioso cómo dicha distinción, ahora, también se propaga del *bios* al *zoé*¹⁸. Esto puede verse cuando se habla de que se “malentiende de modo radical al animal de presa y al hombre de presa (...), se malentiende la naturaleza mientras se continúe buscando una morbosidad en el fondo de esos monstruos y plantas tropicales, los más sanos de todos” (1997, p. 137). Lo bestial, aquí ahora entendido específicamente como monstruoso, se desdeña porque se ejecuta en base a un criterio que engloba lo moral con lo estético y, finalmente, con lo político. Esto sucede tanto en los animales humanos, como en los animales no humanos. Por lo tanto, la monstruosidad alberga en sí la peligrosidad bestial humana, como también la animal:

¿No parece como que hay en estos un odio contra la selva virgen y contra los trópicos¹⁹? ¿Y que en el hombre tropical tiene que ser desacreditado a cualquier precio, presentándolo, bien como enfermedad y degeneración del hombre, bien como enfermedad y degeneración del hombre, bien como infierno y autosuplicio propios? ¿Por qué? ¿A favor de las zonas templadas? ¿A favor de los hombre templados? ¿De los morales? ¿De los mediocres? (1997, p. 137)

Clausurando el recorrido de la historia de la moral y avanzando hacia la parte conclusiva de la analítica del aparato nietzscheano en disposición, me parece claramente alusivo el concepto de *rebaño* en dos profanadores significados. Uno que puede confundirse como un *guiño* al darwinismo vigente de la época en tanto que es una metáfora *animalizadora* y otro como un concepto *malvadamente inteligente* en tanto que nos da pie para comprender el rasgo de pasividad, obediencia propio tanto de las especies que se agrupan y se comportan de tal modo, así como también lo hacen los hombres europeos mediocres. Todo esto con la motivación *martilladora* de no solo denunciar la mediana política europea, sino de hacer aparecer el fondo ontológico reprimi-

¹⁸Distinción polémica. Yo tomo la interpretación foucaultiana (2001) de la misma, o bien la aristotélica, pero realmente es un problema investigativo bastante interesante y poco determinable en tanto a la problematicidad de la historización-situación de los sucesos o bien las interpretaciones históricas. Agamben tiene una diferente lectura, una lectura crítica y posterior a la del francés.

¹⁹La contradicción nietzscheana respecto a su europeísmo, propio de lo nórdico, lo bárbarico, o bien de lo anti-latino, o bien las zonas templadas europeas, y esta reivindicación de las zonas tropicales, parece ofrecerse como un campo muy curioso y novedoso de estudio, pero no será ampliado sino más bien aludido ante cualquier objeción de que “nos pasamos por alto cosas arbitrariamente”, o antes sin aclarar que hay una ruptura con las afirmaciones hobbesianas y aristotélicas.

do de la *guerra de todos contra todos* –aunque no se refiera con este término, sino que es propio de M. Foucault (2001)–:

(...) hoy en Europa el hombre gregario presume ser la única especie permitida de hombre y ensalza sus cualidades, que lo hacen dócil, conciliador y útil al rebaño, como las virtudes auténticamente humanas (...) Que alivio tan grande, que liberación de una presión que se volvía insoportable constituye, a pesar de todo, para estos europeos-animales de rebaño la aparición de un que mande incondicionalmente, eso es cosa de la cual nos ha dado el último gran testimonio la influencia producida por la aparición de Napoleón: -la historia de la influencia de Napoleón es casi la historia de la felicidad superior alcanzada por todo este siglo en sus hombres y en sus instantes más valiosos. (p. 139-140)

Finalmente, y ya tomando esto como la conclusión del análisis de los aportes nietzscheanos, llegamos a la parte propositiva, la cual –además del capítulo de aforismos– radica en “Nuestras Virtudes”. No hay dudas de que el título es confuso, pero considero que Nietzsche era un artista que amaba jugar con los significados, no sólo con metáforas sino también cierta astucia rebelde y maliciosa. ¿Qué es la Bestia, para Nietzsche? ¿Tiene un ámbito, una Tópica? ¿Cuál es su origen? La Bestia, tal como se plantea en Aristóteles, Hobbes, y muchos autores *humanistas* es una bestia apolítica, pero ahora utiliza el concepto de *Animal Cruel y Salvaje* –destaco la nómima “*cruel*” aquí– que con miedo lo mantienen cautivo, cosa que el autor halla *decadente*, peligroso, enfermizo y apuesta a hacer una *inversión de la inversión* respecto a la crueldad mencionada, instándonos a desespiritualizar la noción, noción cuya enfermedad comienza en la postulación aristotélica de la tragedia, con la invasión de la inteligibilidad socrática de la misma, y da, en definitiva, su sentencia final:

(...) esa es mi tesis; aquel “animal salvaje” no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente se ha divinizado. Lo que constituye la dolorosa voluptuosidad de la tragedia es crueldad; lo que produce un efecto agradable en la llamada compasión trágica y, en el fondo, en todo lo sublime, hasta llegar a los más altos y delicados estremecimientos de la metafísica, eso recibe su dulzura únicamente del ingrediente de crueldad que lleva mezclado. Lo que disfrutaba el romano en el circo, el cristiano en el éxtasis de la cruz (...), el trabajador del suburbio de París que tiene nostalgia de revoluciones sangrientas, la wagneriana que “aguanta” con la voluntad en vilo, Tristán e Isolda, -lo que todos esos disfrutaban y aspiran a beber en un ardor misterioso son los brebajes aromáticos de la gran Circe llamada Crueldad. (1997, p. 189)

En este sentido, es que no solo la bestia que somos está viva, aún reprimida, sino que actúa activamente en todos nuestros actos más compasivos, democráticos, civiles, políticos. No solo en la crueldad con los otros, sino

“también el sufrimiento propio, en el hacerse-sufrir-a-si-mismo se da un goce amplio, amplísimo” (p. 189). Y siempre *está*, de hecho, aun en el cajón último de toda espiritualidad, como afirma el autor al sostener que “A nuestro instinto más fuerte, al tirano que hay dentro de nosotros, se somete no sólo nuestra razón, sino también nuestra conciencia” (p. 117). Detrás de toda excogitación, de toda autoperceptibilidad sensible, siempre *está* la bestia latente, pero activa y nunca a disposición de nada ni nadie. Ampliando en dicho sentido, es que cuando hablamos de civilización, modernización, humanización, y esto, sin dudas, como europeización, es una analogía de moralización, cristianización, y en dicho sentido, no es más que crueldad subrepticia, pero crueldad en fin – y mucha crueldad– para dar con un animal de rebaño dócil espiritualizado, y utilizable. Por lo cual, la apuesta del rökkeniano es darle rienda suelta al animal interior, a la bestia, al monstruo, en fin, una condensación nominal de todo aquello que representa a esa vida en cierto estado de naturalidad, salvajidad, fortaleza, y que solo quiere potenciar su vida, ampliar su dominio, *señorear*. Y esta nueva filosofía aristocrática, sin *télos*, ni *arkhé*, este vitalismo es una respuesta al humanismo, es un *antihumanismo* que propone una verdad, pero esta verdad no es la verdad de antaño, tampoco es un cultivo mixturado de los espejos de todos los tiempos. Es un naturalismo, pero antinatural, por ello nominado como un fisiologismo y, como tal, es una política apolítica, una bestialización de la existencia en el mundo, donde la psicología es fisiología, donde el Bien es la Fortaleza, pero la Fortaleza es propia de la *Psyché*. Por lo cual esta *casta aristocrática* debe comprenderse como “la casta de los bárbaros: su preponderancia no residía ante todo en la fuerza física, sino en la fuerza psíquica eran hombres más enteros (lo cual significa también, en todos los niveles, «bestias más enteras»)” (p. 233). Pues, en el fondo, en el principio, no hay un fundamento de ser, sino que “la vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación” (p. 235) y su actividad, su actualización, su potencialidades posibles, en tanto *voluntad de poder*, son de potencialidad en tanto potencialidad y ningún otro significado o sentido, es decir, “querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia -no partiendo de una moralidad o inmoralidad cualquiera, sino porque *vive* y porque la vida es cabalmente voluntad de poder” (p. 235).

La Bestia como Paradoja: la problematización aporética propiciada por la cuestión abismal de los límites de la soberanía

A modo de poder articular las diferentes perspectivas que se encuentran a lo largo del recorrido atravesado, traeremos –brevemente– a la discusión los aportes de G. Agamben, propiamente en el capítulo 1 “La Paradoja de la Soberanía”, de la Parte Primera de su libro *Homo Sacer* (2006), ya que en dicha sección podemos ubicar una visión *biopolítica* de la soberanía y de la política que nos

abre el espectro que, tras la lectura nietzscheana, y tras la muerte temprana del francés Foucault, parecía un poco determinada al *ocaso*. Tal como, a primer encuentro, anuncia al decir “El soberano está al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico” (p. 27), por lo cual en una precipitada “olída” del estado de las cosas, diríamos que el soberano es bestial, pues se encuentra en un estado ontológico previo al estamento entitativo de la vida humana política moderna, sobre la cual operará su gobierno soberano. ¿De qué va realmente la paradoja soberana? Por un lado, tenemos la excepcionalidad schmittiana que da cuenta de que debe existir una condición de normalidad, una situación que, de hecho, es como tal porque existe un soberano que la designa de manera totalitaria, o al menos, monopólica, a saber, porque “la autoridad demuestra que para crear derecho no necesita tener derecho” (p. 28). Esto es, entonces, una decisión soberana, y ese es el primer elemento de excepcionalidad. Y, por otro lado, la norma jurídica, la cual se separa de la decisión, cuya realidad le es trascendente. O bien, se habla de la suspensión del derecho jurídico sobre la figura trascendente del soberano. Finalmente, si bien se ofreció una determinación de trascendencia soberana en la excepcionalidad/suspensión, no quiere decir que sea preexistente, a priori, sino que es un resultado posterior a una fundante determinación soberana, a la voluntad soberana, por lo cual la paradoja se evidencia: “el orden jurídico-político tiene la estructura de una inclusión de aquello que, a la vez, es rechazado hacia fuera” (p. 30). Esto es que el soberano impera sobre una población a través de normas jurídicas que se excluyen en su aplicación hacia el mismo, pero son propias e inmanentes de la personería soberana, está en un umbral, en un abismo. Entonces, norma jurídica de aplicación universal, y excepcionalidad individual la cual origina siendo al mismo tiempo aplicación y fundamento de toda la situación paradójica de soberanía.

Cerrando el aporte agambeniano, la relación entre la vida y la política, entendida como tal como el derecho, la norma jurídica, la legalidad, es explicada de modo biopolítico, a saber, la vida es el territorio poblacional sobre el cual se aplica la política, pero su fundamento es un viviente que está por fuera de la política, pero no totalmente, pues, sin él, la política no existiría. Dicha situación se denomina *bando*, que se define como aquella situación donde el soberano “no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir que queda expuesto” (p. 44). Por lo cual se la debe entender como un abismo, un abandono, una exclusión de lo político: por lo tanto, nos remite a cierto estado...de bestialidad, inequívocamente, aunque no de modo total, a la vez. Pues la bestia, aquí, tiene claramente un lugar muy diferente al que se le asignó en anteriores autores, no es la bestia aristotélica o hobbesiana que amenaza y que es incompatible con la civilidad política. La cuestión es que tal vez, está presente cierta reminiscencia nietzscheana, aunque no de modo literal por supuesto: el rökkeniano instó a pensar la aristocracia dominante, aunque como modo de abandonar la política moderna u

occidental. Aquí, nos encontramos que justamente toda politicidad, toda civilidad, tiene como origen una bestia, una bestia soberana. La bestialidad y la humanidad, al fin, se unen en una contradictoria área abismal.

Conclusión: la Bestia como Problema, en tanto dispositivo de proliferación de lo que podemos trazar como lo Humano y lo Animal

Pretendemos, en conclusión, que este recorrido haya ofrecido una amplia variedad de perspectivas históricas acerca de lo que entendemos como lo animal, como lo bestial, como lo humano, como lo inhumano, cuestiones que realizan una sintetización de los problemas éticos, con los políticos, con los cívicos, con los históricos, incluso, con las concepciones de la psicología y la biología. Aunque, de hecho, no haya una síntesis, sino una proliferación sin fin de rizomas conceptuales que se remiten a instintos. Pero, sin dudas, nos ofrecen un bagaje conceptual, o bien armas, herramientas de las cuales podemos disponernos de cara a un porvenir-devenir y, especialmente, detectamos que es muy pertinente y urgente para confrontar a las actuales problemáticas que configuran las tramas políticas institucionales, nos arrojan a reflexionar de qué *talante* estamos hechos, es decir, ¿si somos vida que quiere vivir, cómo podemos convivir? ¿O debemos disponernos a señorear, tal como lo dijo Nietzsche? ¿Qué lazos, filiaciones, que puede aglutinar, sublimar el conflicto, o bien, debemos disponernos a romper con los dispositivos que nos adormecen para poder-ser-con-otros? ¿Qué lugar tiene la bestia, hoy, en la vida *societal* biopolítica? ¿Hay posibilidades de pensar otros modos de soberanía, de civilidad, o es un planteamiento sin sentido en términos de ontología de poder, ya que toda soberanía es y no es bestial, como lo dice Agamben? En fin, estas y millones de preguntas fundamentales, discontinuamente proliferantes, pero continuamente devinientes, esperamos que surjan de las vísceras de este trabajo.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio.** (2006) *Homo Sacer*. Pretextos.
- Aristóteles .** (1999) *Ética a Nicómaco*. Centros de Estudios Políticos.
- Arendt, Hannah.** (2005) *La Condición Humana*. Editorial Paidós.
- Foucault, Michel.** (1992) “Nietzsche - La Genealogía y la Historia”. En *Microfísica del Poder*. Ediciones La Piqueta.
- Foucault, Michel.** (2001) *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas.** (2003) *El Leviatán*. Losada.
- Nietzsche, Friedrich.** (1997) *Más allá del Bien y del Mal*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich.** (2005) *La Genealogía de la Moral*. Alianza Editorial.
- Schmitt, Carl.** (2009) *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.

Cómo citar este artículo:

Moreno, M. (2023). ¿Qué es la bestia? Un breve tránsito histórico-situado sobre conceptos fundamentales de la ontología animalista. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 2(7), 71-86

