

TRAZOS

REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO IV - VOL.02- DICIEMBRE 2020

DOSSIER

“Des-estabilizando umbrales. Debates en torno a la problemática distinción entre lo *humano* y lo *no-humano*”.

Coordinan:
Anahí Gabriela González
/ Leonel Serratore

NÚMERO ESPECIAL



ISSN 2591-3050

IDEF
Instituto de filosofía



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE SAN JUAN

RECTOR

Dr. Ing. Oscar Nasisi

VICE RECTORA

Esp. Lic. Mónica Coca



FACULTAD
DE FILOSOFÍA
HUMANIDADES Y
ARTES

DECANA

Mg. Rosa Garbarino

VICE DECANA

Mg. Myriam Arrabal

SECRETARIA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Mg. Cristian Espejo

IDEF

Instituto de filosofía

DIRECTOR

Dr. Julio Paez

EDITORIAL

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes.
Ignacio de la Roza 230 (oeste). Capital San Juan Argentina
Tel. 0264-4222074

EQUIPO

DIRECCIÓN

Lic. Jesica A. Ortiz

CO-DIRECCIÓN

Evelin Paez

Mario Tejada

ASESORÍA GENERAL

Lic. Prof. Eduardo Peñafort

Dr. Julio Paez

COMITÉ EDITORIAL

Josefina Fernández

Nicolás Marianetti

Santiago Jofré

Santiago Palacio

COORDINADORXS INVITADXS

Dra. Anahí Gabriela González

Leonel Serratore

DISEÑO GRÁFICO

Leonardo de la Fuente Carbajal

Carlos F. Ávila

COMITÉ ACADÉMICO

Dr. Adán Salinas Araya

Dra. Adela Rolón

Dra. Alcira Bonilla

Dra. Analía Ponce

Dra. Beatriz Podestá

Dra. Cecilia Macón

Dra. Claudia Mársico

Dr. Claudio Alessio

Dr. Eduardo Mattio

Dr. Fernando Botton

Dra. Gabriela Simón

Dr. Hernán Bula

Dra. Idoia Quintana

Dr. Leonardo Gonzalez Torres

Dr. Lorenzo Rustighi

Dr. Luis Garcés

Dra. Mónica Cragolini

Dr. Omar Murad

Dr. Pablo Pérez Navarro

Dra. Paula Fleisner

Dr. Walter Mignolo

EVALUADORXS INVITADXS

Dra. Andrea Torrano

Mg. Andrés Leonardo Padilla Ramírez

Dra. Gabriela Balcarce

Dr. Iván Darío Ávila Gaitán

Lic. Prof. Micaela Anzoátegui

Dra. Anahí Gabriela González

ÍNDICE

EDITORIAL

pág. 05 - 08

DOSSIER

REFLEXIONES EN TORNO A LA ONTOLOGÍA HORIZONTAL DE LA VIDA: PROBLEMAS ÉTICOS Y EPISTEMOLÓGICOS

Malen Azul Calderón

pág. 09 - 18

SUBJETIVIDAD Y SACRIFICIO.

DISCURSOS DIGITALES ANTE LA PENA DE MUERTE Y LO ANIMAL

Pablo Daniel Sánchez Ceci

pág. 19 - 30

ANIMALES Y ANIBUENES.

LO HUMANO, LO SUBHUMANO, Y LO NO HUMANO

Oliverio Gioffré

pág. 31 - 41

LABERINTOS CARTESIANOS:

RESABIOS DEL AUTOMATISMO EN LA CONCEPCIÓN ANIMAL FICHTEANA

Leonel Serratore

pág. 42 - 52

NOTAS PARA UN DEVENIR-MOSQUITO:

FIEBRES, AGENCIAMIENTOS Y BIOPOLÍTICA

Josué Imanol López Barrios

pág. 53 - 64

ESPECTRALIDAD ANIMAL COMO POSIBILIDAD DE UNA HOSPITALIDAD MÁS ALLÁ DE LO HUMANO

Tomás Stöck

pág. 65 - 73

APUNTES DECONSTRUCTIVOS EN TORNO A LA FRONTERA ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL

María Belén Ballardo

pág. 74 - 80

EDITORIAL¹

El presente dossier procura habilitar un espacio para la reflexión en las sendas desestabilizadoras del logocentrismo, cuya violencia conceptual e imaginativa ha puesto al Hombre (varón cis, blanco, heterosexual, sano, productivo y letrado) en una posición jerárquica respecto de otras formas de vida. Nuestra propuesta se enmarca entonces en la crisis del humanismo y su concepto de Sujeto, entendiendo por este último un modo de ser que ha perfilado sus límites a partir de múltiples exclusiones, determinando con ello qué vidas pertenecen a la humanidad *propia-mente dicha* y que, por ese hecho, merecen ser vividas, potenciadas y afirmadas, en detrimento de otros cuerpos que pueden eliminarse, explotarse, excluirse o sacrificarse.

En este sentido, la gran cuestión que plantea el presente número es cómo habitar la deconstrucción de aquellos umbrales que permitieron establecer dicha taxonomía-jerarquía de subordinación de diversos modos de lo viviente y justificar con ello las diferentes violencias sistemáticas dirigidas contra aquellos cuerpos excluidos del ideal normativo del Hombre. Se trata de una cuestión que se torna cada vez más ineludible y urgente en el contexto actual, pues el orden cisheteropatriarcal, colonial y especista nos ha arrojado hacia un panorama desolador, caracterizado por el colapso ambiental, la violencia y desigualdad institucionalizada hacia personas con diversidad funcional, los cuerpos racializados, las mujeres cis y trans, las maricas, las lesbianas, los hombres trans, y los animales no-humanos, entre otros cuerpos precarizados.

Particularmente en Argentina, durante el 2020, la proliferación de los incendios forestales, así como el acuerdo comercial con China para crear mega-granjas de cerdos, suponen políticas que se han tornado, hoy más que nunca, un riesgo incalculable hacia las condiciones de habitabilidad de la vida. Sabemos que la organización de dichos incendios se orienta a la extensión de la ganadería y a la producción de soja, para fomentar la acumulación extractivista del modelo agroindustrial, a costa de arrasar con las vidas y mundos de los denominados animales silvestres, mientras se re/producen a otros animales (domésticos) para su explotación y consumo. Más aún, se trata de proyectos que se implementan negando las consecuencias nefastas e irreversibles de la devastación ambiental, mientras los demás animales son concebidos como recursos disponibles o desechables, despojados de todo valor que no sea su utilidad para la existencia humana.

Asimismo, esta lógica de la extracción se extiende a las formaciones predatorias de los sectores financieros regionales y transnacionales que, dirigidos por el criterio exclusivo de la ganancia, ocasionan endeudamientos desproporcionados en las economías más inestables, profundizando la desigualdad social y los índices de pobreza. Es el propio sistema capitalista, en articulación con lógicas racistas, cisheterosexistas y capacitistas, el que destruye las condiciones para configurar (otros) mundos más habitables y vivibles. Sus aparatos productivos responden a un modo de (re)producción determinado y a intereses específicos, al tiempo que sus políticas extractivistas se racionalizan y legitiman a partir de normas especistas, coloniales y alimentarias.

¹ Agradecemos a Micaela Anzoátegui por su acompañamiento y apoyo en la coordinación del presente número y a Andrés Padilla Ramírez por la lectura atenta y cuidadosa de la editorial.

En virtud de ello, estamos convencidxs de que únicamente a través de alianzas entre cuerpos precarizados resulta factible concebir alternativas que contrarresten el avance de procesos políticos, sociales y económicos injustos. Creemos que las consecuencias devastadoras del despliegue del orden *oiko-nómico* sobre lo viviente han de interpelar a una impostergable reestructuración que redunde en instancias más sustentables y hospitalarias para las formas de vida.

Sin embargo, la coyuntura actual sólo contribuyó a agravar el fenómeno generalizado de extremo empobrecimiento y desigualdad estructural, potenciado por la irrupción del “inédito” virus Covid-19. Por un lado, si el orden cisheteropatriarcal capitalista ha contaminado excesivamente el medioambiente mediante sus prácticas económicas (la crianza intensiva de animales, la emisión de gases de efecto invernadero, el fracking, la actividad minera, el arrasamiento de ciertos cuerpos vegetales y la (re)producción de otros, etc.), la aparición de nuevas y sucesivas pandemias no puede calificarse de “sorpresiva” (Cfr. Cragolini, 2020). Por otro, la crisis pandémica supuso una profundización del ejercicio de prácticas disciplinarias de autoritarismo, de militarización y de control policial, así como un agravamiento de las relaciones de desigualdad estructural, recrudesciendo las jerarquías materiales y culturales que delimitan los cuerpos que importan de los que no (Cfr. Marey, 2020). Tal es el caso de los cuerpos que llevan sobre sus espaldas el peso de las tareas domésticas y de cuidado, de las trabajadoras sexuales, de las personas migrantes y, en suma, de lxs sujetxs vulnerables que se hallan en condiciones de desigualdad y en contextos de dependencia legal y económica.

Por eso, ante el panorama mencionado, afirmamos que es urgente profundizar las políticas heterogéneas y situadas (ya existentes) que apuestan por mundos más habitables para todos aquellos cuerpos que en la actualidad son considerados desechables. Manifestamos nuestro rechazo a las producciones sacrificiales y normativas que se realizan desde lo humano, las cuales, al establecer jerarquías en términos de raza, género y especie, habilitan una muerte no criminal para todo cuerpo que sea nombrado bajo el término “animal”. Queremos asumir una vulnerabilidad compartida que no nos asimile al orden cisheterocapital humanista, sino que nos permita subvertirlo y transgredirlo. Porque si el antropocentrismo jerarquiza cuerpos, comportamientos y rasgos, diferenciando lo propiamente humano (la racionalidad, la blancura, la heterosexualidad, la capacidad, etc.) de lo animal, entonces, uno de los mayores desafíos de la actualidad es imaginar políticas múltiples que se orienten a experimentar la vulnerabilidad animal como una instancia alternativa para pensar otros modos de habitar la existencia. Ubicarnos del lado de esa animalidad que ha sido históricamente subordinada, explotada, repudiada e incluso invisibilizada, permite desandar los caminos del logocentrismo cisheterosexista y la enorme fascinación que provoca el reino de la normalidad del humanismo.

Invitamos a subvertir las normas *humanas demasiado humanas* de reconocimiento, es decir, a atravesar *visceralmente* los escritos que presentamos en este dossier, para así experimentar los aullidos animales y no-humanos, pocas veces audibles en nuestro presente. Nuestra intención es que la apuesta por la deconstrucción de los umbrales entre lo humano y lo no-humano

sea una ocasión para dejarnos irrumpir por aquellas existencias que, en su incalculable heterogeneidad, resisten, imposibilitan y subvierten la dominación que se vuelca sobre sus cuerpos. Creemos, además, que en las apuestas por alianzas entre diversas formas de vida resultará posible no sólo reconfigurar redes de interdependencia que socaven la producción racista, cis-heteropatriarcal, clasista, capacitista y especista de las normas humanas, sino también resistir al modo de producción capitalista que hace crecientemente inviable las condiciones de habitabilidad de la vida a escala (ya no) solo planetaria. En suma, si dichas normas de lo humano inducen formas diferenciales de precariedad, desechando cuerpos y sujetos, afirmamos, en compañía del colectivo artístico Delight Lab, que *no volveremos a la normalidad porque la normalidad era el problema*.

Anahí Gabriela González y Leonel Serratore

Bibliografía

Cragolini, M. B. (2020). “Ontología de guerra frente a la zoonosis”, *Observatorio Plurinacional de Aguas*, Disponible en: <https://oplas.org/sitio/2020/04/13/monica-b-cragolini-ontologia-de-guerra-frente-a-las-zoonosis>

Marey, M. (2020). “La pandemia agudiza las injusticias estructurales, ¿qué vamos a hacer al respecto?”, *Instituto de Estudios Culturales y Cambio Social*. Disponible en: www.ieccs.es/2020/04/09/la-pandemia-agudiza-las-injusticias-estructurales-que-vamos-a-hacer-al-respecto

REFLEXIONES EN TORNO A LA ONTOLOGÍA HORIZONTAL DE LA VIDA: PROBLEMAS ÉTICOS Y EPISTEMOLÓGICOS

Malen Azul Calderón¹

Resumen: El trabajo pretende indagar la noción de vida como un problema ontológico, epistemológico y político. Sujeto a problemáticas actuales de deforestación y aniquilación planetaria de la vida, se parte de análisis espositivos sobre la ontología de la vida en tanto *communitas* e *immunitas*, en relación a una propuesta más horizontal y holística de la misma. Para ello, se defiende, dentro de las corrientes neomaterialistas de la vida, una ontología social de la *bios-política* que la expone a una vulnerabilidad que le es intrínseca. La pregunta que motriz estas reflexiones versa sobre la permanencia en un problema que nos obliga a responder ante la vida que compartimos, en tanto flujo continuo, en pos de ejercicios respons-hábiles de prácticas riesgosas que nos permitan pensar y decidir colectivamente formas dignas de vivir y de morir.

Palabras clave: VIDA-ONTOLOGÍA SOCIAL-VULNERABILIDAD.

¹Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata
Contacto: malen.azul91@gmail.com

Introducción

Me interesa pensar en los alcances de la noción de *vida* como una máquina semiótico-material productora, conservadora y expropiadora de efectos y afectos. Para ello, por un lado, me apoyo en la noción conceptual de *ontología social* de Judith Butler (2010). Por otro lado, se trabajará sobre el análisis semántico y ontológico espositeano (2009, 2005) de la relación *communitas/inmunitas* en relación a la vulnerabilidad ontológica de la vida (Mendiola, 2014), para pasar a una defensa de la extensión del sentido de la misma, a través de Emmanuel Coccia (2017). A su vez, y como marco general, se expondrán brevemente las principales concepciones de las corrientes denominadas neo-materialistas que contribuirán a pensar un posible alcance más horizontal, justo, riesgoso y responsable de la noción “vida”, en pos de *seguir con el problema* de pensar un mundo en donde las prácticas del vivir y del morir sean más dignas y no jerarquizadas por las marcas categóricas y coloniales de género, raza, edad y especie. Para ello también y hacia el final del trabajo, se propondrán algunas categorías de Donna Haraway (2019), a saber: simpoiesis, bichos y hummusidad, como propuestas afirmativas.

Asistimos a tiempos en donde las desigualdades, si bien estructurales y de larga data, se han profundizado y extendido a lo largo de distintos cuerpos y grupos, cuyas marcas, inscriptas por el sistema hetero-cis-blanco-patriarcal que muchas veces profetizan los destinos crueles de sus futuros. Esta profetización está garantizada por la misma lógica expropiativa del sistema en el que vivimos, de distribución jerárquica de los niveles de importancia de las vidas y las muertes en juego. La aparición profusa de imágenes donde la crueldad y la injusticia son patentes se ha vuelto un código informático de cierto intercambio emocional que, lejos de colaborar con la movilización hacia un tipo de paraje, de peaje que nos ayude a reconfigurar las formas de sensibilidad de este mundo humano, nos inmuniza contra el dolor, contra la radicalidad de la carne, contribuyendo a la naturalización de la arbitrariedad de maneras dignas e indignas de morir y de vivir.

Se utiliza el término de “marca” en el sentido que lo utiliza Donna Haraway (1995, 2004) respecto a la categoría “no marcada” que ve sin ser visto y, habla por sin hablar por sí mismo al universalizar su parcial punto de vista. La categoría no marcada es la categoría del testigo modesto sujeto por antonomasia, que presencia “los hechos” del mundo y las dinámicas que ocurren-con él desde su perspectiva objetiva, impoluta, imparcial, higiénica y, por lo tanto, erigida como modelo de verdad. Este sujeto (masculino, cissexual, blanco, clase media-alta, adulto y heterosexual) modelo de toda la humanidad, no *reconoce* su parcialidad y las marcas propias que terminan siendo moneda de privilegio. De modo

contrario, son los otros cuerpos quienes, difiriendo con él aparecen *marcados*. Así encontramos la marca de género en tanto no-varón, la de raza en tanto no-blanca, la sexual en tanto no-hetero, etc. Estas marcas que terminan llevando los cuerpos que no llegan al umbral de la representatividad del género humano, juegan en un esquema jerárquico y binario que distribuye valorizaciones e importancias. La cercanía o la lejanía, que presentan los cuerpos otros respecto al sujeto no marcado, vaticinan su propio valor e importancia. Extendemos el sentido de la omisión de las propias marcas hacia la naturalización de la tierra y del hábitat como suelo, recurso, el adorno de lo “dado” de la vida vegetativa, y el sesgo antropocéntrico.

Una vida política: reflexiones ontológicas y epistemológicas

Si bien el presente análisis no se inscribe como un estudio biopolítico de la vida, sí se enmarca dentro de la consideración del biopoder en la sociedad capitalista. Poder que tiene por objeto/sujeto la población de distintos individuos, no ya a través de la ley que prohíbe y permite sino más bien a través de normas que regulan la vida y la encauzan dentro del circuito de producción. Se ocupa de la natalidad, mortalidad, longevidad y de la higiene pública en tanto le preocupa mantener la vida para sostener el circuito productivo, el mantenimiento de la vida en términos de biopoder opera instrumentalmente para garantizar el propio sistema. Gestión de lo viviente, poder de regulación y control económico sobre la producción de lo vivo bajo el rótulo de “hacer vivir” y también “hacer-dejar-morir”. Una de las características de este poder es que opera sobre el medio de la existencia de los cuerpos y, por ende, sobre éstos de manera directa e indirecta. Una aclaración importante que hay que hacer es sobre el uso de la partícula *sobre*. Decir que el poder actúa *sobre* la vida no significa que aquel se encuentre por fuera de ella, ni que ella esté antes del poder² (o debajo de las operaciones del poder encontremos la vida como *bios* que se opondría a la *zoe*, vida formada políticamente, como sugiere la distinción que hace Agamben). El poder está ligado a la vida en el momento en el que nos constituimos como seres sociales que *son* de la vida del mundo. La consideración política de la vida implica dos aspectos a tener en cuenta: uno, como *biopolítica negativa*, donde los mecanismos del poder operan desde afuera hacia dentro, limitando, regulando, controlando y distribuyendo la vida misma; y otro, como *biopolítica afirmativa* en donde el poder de/con/a través de la vida importa crear formas de experimentación, extensión y diversificación de la misma. Este trabajo es crítico con el primer aspecto, entendiendo que estamos asfixiando la vida al sujetar todas las diferenciaciones de la misma a un mismo principio antrop/andro-ani-

2 Para ver más: Prósperi (2015)

mal-céntrico. De allí la consideración de lecturas biopolíticas afirmativas.

La perspectiva que me interesa presentar en este trabajo es la conceptualización de la vida como una tecnología de poder a partir del hecho que opera distribuyendo, clasificando, dividiendo y jerarquizando los cuerpos. En palabras de Judith Butler:

El «ser» de la vida está constituido por unos medios selectivos, por lo que no podemos referirnos a este «ser» fuera de las operaciones del poder, sino que debemos hacer más precisos los mecanismos específicos del poder a través de los cuales se produce la vida (Butler, 2010, 14).

Presenciamos una distribución de la importancia de la vida según una escala jerárquica de valores, que la delimita, programa, compacta, clasifica y valoriza según los cuerpos que la detentan. Ha quedado sujeta a su aspecto biológico de nacimiento y muerte, estudiada según el campo científico en cuestión (des-entramada). La vida es una cuestión sumamente material: no se puede hablar de carne sin comprender la vulnerabilidad (Haraway-Goodeve, 2018). Hay una tecnología de la representación de la vida en tanto ésta se ve atravesada por un campo de significación afectiva según sean unos u otros cuerpos que la representan. Siguiendo esta línea, la vida será a su vez producto del mismo entramado social y científico que la teje, la reserva o la prolifera, la vida como una tecnología social cuyos efectos (im)posibilitan e (in)habilitan prácticas del disfrute, del sufrimiento, de la espera, de la urgencia, de la indignación, etc. Con este análisis no pretendo definir ontológicamente la vida per-se sino comprender la fuerza significativa respecto a los efectos de su presencia/ausencia, cualitativa y cuantitativamente en los distintos cuerpos. Esta fuerza significativa no está asociada a un poder intrínseco de la vida misma sino, justamente, a los entramados políticos que se conjugan y la convierten en un potente filtro a partir del cual leer la realidad de unos y otros:

El «ser» del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. (Butler, 2010, 15)

La vida aparece *a su vez* como condición de posibilidad del mundo y también como un producto de los entramados de éste.

Materialidad de la vida: exposición y vulnerabilidad

Los movimientos y estudios que atraviesan este trabajo se comprenden dentro de las corrientes neo materialistas. Entendemos al neo materialismo como “un paradigma ontológico y epistémico emergente que aglutina diversas teorizaciones y enfoques materialistas sobre la realidad” (Palacio, 2018, 9), entendiendo a ésta como una “materia viviente” con la capacidad de auto-formarse y auto-transformarse. El desarrollo teórico de estas premisas, en sus distintos ámbitos de investigación socio-científico, tienen como consecuencia “el derrocamiento del lugar central del ser humano en el cosmos: desplazamiento del antropocentrismo que da lugar a la asunción de un ecocentrismo” (Palacio, 2018, 17). En este sentido, encontramos un fuerte diálogo con teorías eco-feministas y biopolíticas sobre la jerarquización de los cuerpos y los marcos que (im)posibilitan su (in)inteligibilidad (antropocentrismo, androcentrismo, racismo y especismo, clasificando y valorando todo lo viviente en torno a un esquema taxonómico dado por esas prácticas basadas en la dominación de un orden a otro).

Dentro de los estudios sobre biopolítica, me interesa particularmente el de Roberto Esposito. A partir de un análisis semántico e histórico, ubica la biopolítica moderna como parte de lo que él llama el “paradigma de inmunización”. Esta lógica inmunitaria es el reverso, la otra cara, de la lógica comunitaria, teniendo ambas nociones implicancias ontológica-políticas. Nuestro autor rastrea la etimología de donde derivan las palabras latinas *communitas* e *inmunitas*, cuya raíz comparten: *munus*. *Munus* denota un don, una obligación o un oficio. Se trata de un don al que estamos obligados a dar, a exponer, obligación que aparece también como oficio. Desde esta perspectiva, Esposito se aleja de aquellas interpretaciones comunitaristas que toman la comunidad como la posesión de algo común, sea esta un territorio, un rasgo, una lengua o una historia. En contra de aquellas visiones, la *communitas* es la ex-posición absoluta al afuera, a la alteridad; antes bien de ser individuos que com-parten algo en común, nos encontramos com-partidos sin subjetividad previa alguna, nos une la falta que nos obliga inevitablemente a exponernos. La *communitas* es una herida colectiva en el cuerpo personal, que necesita, justamente para un devenir individualizado, de su reverso inmunitario.

Los dos campos de significación en donde se centra el autor para analizar el concepto de inmunidad, son el médico y el jurídico. El primero es el que más atiende al sentido biopolítico, debido a la búsqueda de protección del cuerpo biológico, individual o colectivo, haciendo un pasaje de la inmunidad natural a la adquirida (administrada, estudiada, buscada, recreada). Es este pasaje, en relación al campo médico como un arte político que regula, ordena y clasifica los cuerpos, lo que nos coloca dentro de las consideraciones biopolíticas, al conver-

tirse justamente la acción en una estrategia que tiene por objeto la protección y seguridad de la vida de los individuos en cuestión. La inmunidad aparece así, y en contraste con la comunidad como la conservación de la vida propia, delimitando su ex-posición hacia el afuera, trayéndola hacia-sí misma y asegurándola dentro de sus propios límites y funciones. El poder aparece como parte de la misma vida que busca conservarse mediante su restricción, no se encuentra por fuera de la vida sino que le es intrínseco. Ahora bien, siendo esta operación parte de estrategias científico-políticas, será la política, como modo-de-ser de la comunidad inmunizada, el instrumento que mantiene con vida a la vida. Cuando la inmunidad es excesiva sus resultados pueden ser destructivos, y a la misma vida que intentaba salvaguardar la termina destruyendo. Sin embargo, la inmunidad es necesaria ya que una vida ex-puesta absolutamente al contacto y contagio de todo afuera, nunca “vuelve a sí”, no puede recogerse como tal. Este juego paradójico de comunidad/inmunidad se torna un desafío para pensar la vida y el devenir político, pensando en prácticas compartidas que nos permitan vivir y morir mejor en este denso y urgente presente que estamos destruyendo.

Tomar al ser como el inter-entre mismo de la relación, como el flujo que nos circunda, es hablar también de los espacios que nos constituyen, de las zonas liminares que nos (in)definen. En este sentido y siguiendo la tesis de Espósito, nos es más constitutivo lo-otro como afuera que algo propio como interno, es la relación y la exposición al medio lo que nos constituye más que la posesión de una propiedad. Somos el espacio que habitamos, somos la confusión y la diferencia de la exhalación de una planta con la nuestra. Esta exposición a la que estamos sujetas es reflejo de la vulnerabilidad que subyace a toda vida, en tanto relacional e interdependiente: “es consecuencia directa de que existir es un estar encarnado proyectado hacia la exposición” (Mendiola, 2010, 4). Esta vulnerabilidad que Mendiola observa como constitutiva del ser, en este trabajo la extendemos a toda vida dentro y fuera de los límites socio-culturales de lo humano. Dado la condición frágil y vulnerable de la vida misma es el deber de establecer y configurar relaciones y redes que permitan su sostenimiento y permanencia, un continuum digno. Es justamente porque la vida es vulnerable que debemos ser respons-hábiles *ante* las condiciones que pueden permitir o inhabilitar su sustento, no ante la “vida en sí” (Butler, 2010, 43). Cuando estas condiciones no están presentes y/o no son suficientes, la vulnerabilidad se ahonda y deviene precariedad, una vida carente de protección, carente de lo que pueda acrecentarla o extenderla. Ahora bien, hay vidas más y vidas menos destinadas a esta profundización de su vulnerabilidad, negligencia de reconocimiento del sostén social y político que necesitan las vidas y la vida en tanto tal. Estas diferencias de marca de unas y otras vidas, son posibles por el mismo esquema jerárquico valorativo, andro y antropocéntrico en el que se configuran nuestros

espacios y nuestras interpretaciones. Aunque toda vida pueda ser vista, haya sido aprendida como vida, puede no ser reconocida como tal³, el valor de la misma se manifiesta “sólo en unas condiciones en las que pueda tener importancia la pérdida (...), la capacidad de ser llorado es un presupuesto para toda vida que importe”. Por esto es que la consideración sobre la vida, los vivientes, las importancias, las diferencias, las profundas desigualdades e injusticias que se acometen sobre los cuerpos *de la vida*, es una cuestión que respecta a un problema ontológico (¿qué es la vida, dónde está, qué vida somos, qué vidas nos habitan?), epistemológico (¿qué decisiones se toman para reconocer una vida como importante y otra como desechable? ¿qué hace que una vida valga más que otra? ¿quién se hace responsable ante la(s) otra(s) vida(s)?) y, por lo tanto, ético-político.

Emmanuel Coccia (2017) defiende la preeminencia de las plantas en relación a la siempre excepcional animal (humano y no humano) pertenencia de la vida. Para ello propone, una extensión del alcance de la vida hacia todos los campos de experimentación de la materia viviente, en donde la vida sería el mismo circuito (un medio de fluidos, líquidos, sólidos, gaseosos) y el modo en el que *ocurren e incurrén* las cosas, lo orgánico y lo inorgánico, en su propio devenir espacio-temporal, cuya constitución está marcada más por el medio y la alteridad externa que los rodea, que por alguna esencia personal. En sus propias palabras “El viviente no se contenta con dar vida a la porción restringida de materia que nosotros llamamos su cuerpo, sino también y sobre todo al espacio que lo rodea” (Coccia, 2017, 67). Me interesa este planteo ontológico de la vida en relación a las implicancias ético-políticas que conlleva. Si la vida es ese halo, ese soplo (Coccia, 2017, 75, 85) a la que nos vemos ex-puestas y la que nos permite propiamente ser, antes que una cualidad o una posesión, es el medio que compartimos en tanto vivientes. La vida es el cielo, la atmósfera, la tierra, las raíces, las plantas, la historia mapeada en sus hojas, los restos orgánicos de la muerte, el sol por donde ronda el planeta, la galaxia que permite su ubicación, la circulación del aire que compartimos. La vida es compartir y exponerse a lo común que no poseemos por nosotras mismas, la vida es un gracias-a y estar-con, una imbricación recíproca de todo lo que es: está con tanta fuerza en mi como en las otras cosas y los demás existentes. La vida, pura confusión y perpetuo contagio de sus circulantes.

Ahora bien, la vida entendida como una mixtura abierta que se recrea constantemente necesita, para que cada cuerpo por donde pasa pueda persistir en su continuidad, una dosis inmunológica. La inmunidad es necesaria para poder

3 Judith Butler en el ensayo que trabajamos aquí distingue el marco de inteligibilidad, de aprehensión y de reconocimiento de la vida. El marco de inteligibilidad marca las condiciones de aprehensión y reconocimiento de una vida como vida; sin embargo, el valor que recae sobre el reconocimiento no depende de la aprehensión cultural y política que lo permite, sino de los distintos entramados epistémicos -que se desprenden y retroalimentan con/de asunciones ontológicas- del poder (Butler, 2010, p. 16-17).

conservar la vida, tanto individual como colectiva. Siendo lo común la impunidad y la interdependencia intrínseca de la vida que nos permite, y la fuerza intensiva que se confunde y se (nos) distingue ¿cómo podemos hacer lo común sin invocar aquello que nos ha llevado a su misma negación, a la deforestación de la vida, a la negación de lo otro sobre la excepcionalidad de la vida humana? Estos interrogantes no son nuevos y, afortunadamente, tienen encarnación en distintas luchas que exigen y proclaman una implosión de las jerarquías que valorizan unos cuerpos y unos modos/grados de vida por sobre otros, algo de lo que ya no se puede hacer caso omiso ni alegar ignorancia: lo que para Haraway es el peor de los terrores, la negligencia de no asistir a un cuidado, de no responder ante lo que somos responsables y frente a lo cual tenemos la obligación de hacerlo, no responder por sino ante y con el trabajo colectivo de una responsabilidad ejercitada, que se asume como parte inter-dependiente y vulnerable en toda la trama naturo-social en la que estamos. Es en este sentido que la noción de vida como una tecnología de poder, que siguiendo el análisis de Espósito, paradójica y peligrosamente, atenta contra sí misma. Sobre el planteo ontológico político de dicho autor, la vida no aparece como un bien individual que posea por derecho propio de ser/tener un cuerpo: la vida es el sentido relacional que obtiene mi cuerpo en la trama social en la que se está inscripto según las marcas que le corresponden de edad, sexo, género, clase y raza

Reflexiones finales, propuestas y preguntas

La (pre)ocupación que incentivó la confección de este trabajo fue/es la vivencia de la destrucción de la vida en sus diferentes acepciones (animales humanos y no humanos, vida vegetativa, habitat, atmósfera, etc.) frente a la irresponsabilidad pública de no mostrarnos, de no aparecer como parte del problema, esto es, frente a la negligencia de tomar el asunto con responsabilidad y solidaridad bios-política. Si bien la pandemia de covid-19 nos está legando un otro modo de percepción y habitabilidad política, frente al confinamiento en nuestros hogares y la profundización de las vulnerabilidades, precariedades y desigualdades, también nos lega distintas resistencias de una fuerza vitalista ligada a la biopolítica afirmativa. Con esto último me refiero al armado y sostenimiento de redes frente a la ausencia histórica del estado ante quienes están en los márgenes (territoriales, periféricos, carcelarios, identitarios). Y también me refiero a las estrategias políticas que se han armado sobre la marcha frente al proyecto, poco difundido y oficializado (otra vez la responsabilidad y la negligencia), de granjas porcinas de china en suelo argentino. Frente a esta mixtura de problemas, de delimitación de los problemas, de insistencia en continuar y que no proliferen el sentido de inalcanzable; frente a las alternativas infernales

(Stengers y Pignard, 2018) de pobreza o granjas, frente a la dificultad de la pregunta que detenga el imparable hecho de la epidemia comunicacional-informativa y el avance neoliberal que actualiza sus sentidos. Y, por último, frente a las redes y estrategias que resisten positivamente, es que ha oscilado el péndulo de este trabajo, aminorando la marcha (Stengers, 2014) hacia la extensión del sentido de la vida como una comprensión inclusiva e implosiva -hacia fuera de nosotros, nosotras, les humanes- que permita poder vislumbrar la posibilidad de regenerarnos hacia un vivir y morir de maneras dignas, en base al cuidado de la misma que nos exige su condición com-partida y vulnerable. ¿Qué vidas se salvan, cuáles se defienden, cómo se ejercita la práctica científica de la inmunidad, a costa de qué otras (formas de) vidas, qué vida reconocemos como tal y cuáles -y por qué- no? El concepto de simpoiesis que recoge Haraway (2019) a través de Dempster y Margulis, opaca un poco el sentido liberal de la con-vivencia armoniosa y des-conflictuada, que nos deja en prácticas políticas irresponsables, al rescatar la conflictividad y la falta de garantía en la co-existencia bacteriana de algunos organismos. Organismos que devienen-con otros organismos y que, unas veces, esa mixtura puede resultar beneficiosa para ambos, y otras, no.

En tanto que la vida existe en mi tanto como en la atmósfera que me permite, como permite nuestras compañías distintas, y en tanto que la vida es *algo* a lo que *todo* se relaciona, es que el concepto de *bichos* y *hummusidad* resultan potencialmente vitales. Bichos como el conjunto de seres que habitamos-con la tierra del universo, abejas, bacterias, máquinas, humanos, cerdos, perros, etc. Y hummusidad como otra vuelta de tuerca para pensar la humanidad sin origen perdido ni buscado, ni futuro heroico prometido: hummus, de/en compost, componiendo y compostando desde los soplos de lo viviente hacia la interpelación de preguntas que puedan abarcar prácticas respons-hábiles, que impugnen (no simplemente denuncien) en su propio actuar las negligencias que nos impiden dar cuenta y quedarnos con el problema.

La producción social normativa de la ontología de lo que consideramos como vida nos deja ante un problema epistemológico que necesita socavar sus supuestos y reformular la misma ontología que supone. ¿Cuáles son las normas, las huellas, que caracterizan una vida como vida pasible de ser dolida, llorada? Estos cruces nos tiran frente a un problema ético de larga data, que trata sobre la inmunidad de la vida frente a la vulnerabilidad que la permea: ¿Qué vidas salva-guardamos y protegemos de las distintas violencias? ¿Por qué, mediante qué hipocresía negligente, establecemos los límites que separan unas vidas de otras? ¿Cómo producir otras normas, otros registros que permitan abrir el marco de reconocimiento y sostenimiento de otras vidas que también importan?

Bibliografía

- Agamben, G.** (1998). *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida I*. España: Pre-textos.
- Butler, J.** (2010). "Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto", en Butler, J., *Marcos de guerra, vidas lloradas*. México: Paidós.
- Espósito, R.** (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. España: Herder
- Espósito, R.** (2005). *Inmunitas: Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mendiola, I.** (2014). "Vulnerabilidad, precariedad e inhabitabilidad: imágenes para repensar la producción de vidas (in)vivibles", en Arribas, S. y Gómez Villar, A., *Vidas dañadas. Precariedad y vulnerabilidad en la era de la austeridad*. Barcelona: Artefakte.
- Haraway, D.** (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, D.** (2019). *Seguir con el problema, Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consoni.
- Haraway, D.** (2004). "Testigo_Modest@Segundo_Milenio*". Texto extraído de Haraway, Donna (2004), *The Haraway Reader*, New York, Routledge: 223- 250.
- Haraway, D. y Goodeve, T.** (2018). *Como una hoja, una conversación con Thyrza N. Goodeve*. España: Continta Metienes.
- Coccia, E.** (2017). *La vida de las plantas: una metafísica de la mixtura*. España: Miño y Dávila
- Palacio, M.** (2018). "Introducción. Neo-materialismo: ¿un retorno de la metafísica en la nueva filosofía de la naturaleza?". En Palacio, M. (ed) *Neo-materialismos. La vida humana, la materia y el cosmos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Prósperi, G.** (2015). "El poder y la vida en Michel Foucault y Gilles Deleuze". X *Jornadas de Investigación en Filosofía*, 19 al 21 de agosto de 2015, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7635/ev.7635.pdf
- Stengers, I.** (2014). "La propuesta cosmopolítica", *Revista Pléyade*, Julio-Diciembre, 17-41. Recuperado de: <http://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/14-Stengers.pdf>
- Stengers, I. y Pignard, P.** (2018). *La brujería capitalista*. Buenos Aires: Hekht Libros.

SUBJETIVIDAD Y SACRIFICIO. DISCURSOS DIGITALES ANTE LA PENA DE MUERTE Y LO ANIMAL

Pablo Daniel Sánchez Ceci¹

Resumen: Este artículo se propone analizar desde los estudios críticos animales cómo lo animal aparece como signo político bajo el cual se escenifican relaciones de litigio entre el discurso de la especie. Para ello tomaremos como corpus de análisis los comentarios vertidos por lxs lectores en dos casos concretos: el primero, una nota referida a una manifestación de un colectivo de artistas vegano en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y, el segundo, la respuesta a la petición en Change.org para protestar por el sacrificio de dos pitbulls. A partir de este análisis proponemos vincular esta discursividad con los procesos de la necropolítica, y la distribución diferencial de la vulnerabilidad de los cuerpos que establece vidas precarias sobre los que se sostiene una soberanía capaz de administrar la pena de muerte.

19

Palabras clave: DISCURSO - LO ANIMAL - PENA DE MUERTE.

¹Facultad de Ciencias de la Comunicación. Universidad Nacional de Córdoba.
Contacto: sanchezceciablodaniel@gmail.com

“Todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros”
(Orwell, 2010, 122)

Caja de herramientas

El primero de noviembre del año 2018, en las actividades de conmemoración al día mundial del veganismo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, un colectivo de activistas marchó hasta calle Corrientes donde escracharon dos pizzerías. Posteriormente, tanto en redes sociales como en portales web de noticias, el hecho fue repudiado como un acto violento. A partir de estos discursos de rechazo, se movilizaron diversas tópicos de manifiesto lenguaje del odio (Butler, 1997) hacia el colectivo que realizó la manifestación como también ridiculizaciones sobre el carácter político del carnismo (Joy, 2010).

Más recientemente, el sábado primero de junio de 2019 en la localidad bonaerense de Los Polvorines un hombre fue atacado por dos pitbulls cuando intentaba robar la casa en la que vivían los perros, y como resultado le amputaron la pierna. La fiscalía que tomó el caso imputó a ambas partes: al hombre por violación de domicilio y a la dueña de los perros por lesiones graves culposas. Esta última realizó una petición en la página *Change.org* que fue firmada por casi medio millón de internautas muchos de los cuales comentaron sus ‘razones para firmar’. Entre las principales motivaciones se encuentran los elogios a los perros que solo estaban ‘defendiendo su hogar’. Otros comentarios consistían en exhortaciones al sacrificio del ladrón.

Estos dos campos discursivos expresan puntos de tensión centrales en la producción de subjetividades y las soberanías legítimas que componen lo social. ¿Qué cuerpos merecen vivir, cuáles morir y cuáles ser transformados en mercancía en pos de su valor de uso nutricional?

En la medida en que estudios de etología y operaciones deconstructivas de la filosofía han agrietado las bases de la superioridad del animal humano sobre los no-humanos, una perspectiva que observa lo animal pone el ojo también en lo humano (Cragolini, 2014). Sostenemos esta perspectiva para abordar los vínculos entre la pena de muerte y lo animal, con la idea de que *la violencia infligida a los animales no dejará de tener repercusiones profundas (conscientes e inconscientes) sobre la imagen que la humanidad tiene de sí* (Derrida, 2002, 76).

Se trata aquí de exponer lo humano como radicalmente contingente, como producto histórico, exponer lo natural como ficción y mitología, exponer lo animal como alteridad y futuro posible, como pueblo-por-venir. A estos fines abriremos la pregunta por la economía de la pena de muerte. Ya que como expone Derrida “en el consumo del animal, como por otra parte en la pena de muerte, hay una estructura sacrificial, y por ende un fenómeno ‘cultural’ ligado a estruc-

turas arcaicas que persisten y que se deben analizar” (Derrida, 2002, 82).

Nuestra operación analítica consiste en recoger las astillas del sentido en una óptica donde “lo natural no es en absoluto atributo de la Naturaleza física; es la coartada con la que se engalana la mayoría social: lo natural es una legalidad” (Barthes, 2018, 170). Proponemos un análisis del discurso no como una revelación, si no como una recolección de huellas y matices en un conjunto de enunciados del discurso social.

En lo que respecta a nivel metodológico articulamos con una perspectiva sociosemiótica por lo que recurrimos a los aportes de Angenot (2012) para el análisis de los diversos componentes de la hegemonía discursiva en los fragmentos de la semiosis que recortamos como corpus a los fines de indagar en los mecanismos discursivos que legitiman un verosímil social marcadamente especista. Ponemos en juego dos conjuntos de enunciaciones tan distintos a los fines de identificar regularidades evidentes en relaciones de compromiso y resistencia con lo animal y reconstruir el sistema topológico que distribuye las fronteras de lo decible y lo pensable.

En los siguientes apartados de este texto expondremos la estrategia teórica e interpretativa sobre la que se construye la perspectiva de análisis. Posteriormente procederemos a considerar los distintos rasgos en el corpus seleccionado para luego vincular estas manifestaciones discursivas con la distribución diferencial de lo vivible (Butler, 2006) que establece una soberanía necropolítica sobre las formas de vidas animales no humanas en tanto que normaliza la pena de muerte y niega el derecho de existir (Mbembe, 2011). Por otra parte reflexionaremos sobre cómo en el contexto de una formación social como el complejo *animal industrial* (Twine, 2017), la pena de muerte es administrada bajo un régimen particular de espectacularización que produce separación (Debord, 1995), más que de una forma que permitiría la percepción de responsabilidad ética, por lo que lo animal se mantiene siempre como un desvío de la axiomática capitalista y sus regímenes de visibilidad.

Finalmente, expondremos algunas consideraciones a modo de cierre sobre lo animal como experiencia minoritaria en el marco de la producción de subjetividades bajo el orden capitalista contemporáneo (Deleuze y Guattari, 1988).

El carnismo como pena de muerte

El animal en tanto que signo político es el escenario donde se despliegan las tensiones sobre los límites y lo propio de lo humano (Giorgi, 2014). Es un lugar central para el litigio del orden que distribuye qué territorios son medio de producción y cuáles de santuario, qué cuerpos son legibles como vulnerables, que prácticas del saber o el comer son éticamente legítimas. Las ficciones que

sostienen la vida en común, ya sea las tradiciones nacionales o las diferentes versiones de la globalización, se edifican sobre texturas y tonalidades de la oposición animal/humano. Nos interesa en este apartado presentar lo animal como un aspecto central para el análisis de la soberanía y la pena de muerte en el presente.

Derrida postula que “no hay socialización, ni constitución política, ni política sin principio de domesticación del animal salvaje” (Derrida, 2008, 117). En gran parte, la diferencia que separa lo humano de lo animal es hoy un sostén de cualquier técnica de gobierno, difícilmente podría sostener el capitalismo o la democracia en un mundo donde animales y humanos fueran iguales en términos de derechos. Podríamos pensar que en el origen de lo político se encuentra la domesticación de los animales como hecho histórico central, en el paso de las comunidades nómades a las sedentarias. Según Barthes, el primer animal domesticado fue el perro que provenía de lobos europeos y asiáticos, al seguir a los grupos nómades de cazadores humanos para alimentarse de sus restos cambiaron la estrategia de la caza favoreciendo la aparición de la ganadería (Barthes, 2005, 71-74). Las selecciones y la domesticación de animales los lleva a la más extrema fragilidad, incluso al riesgo de agotar las posibilidades genéticas de recambio. A su vez, Barthes llama la atención acerca de que el mundo mismo está bajo el peligro inherente de la domesticación. Derrida coincide con este diagnóstico: “las relaciones entre los hombres y los animales deberán cambiar. Deberán hacerlo, en el doble sentido de este término, en el sentido de la necesidad ‘ontológica’ y del deber ‘ético’” (Derrida, 2002, 75). Giorgi, por su parte, afirma que “el edificio de las soberanías nacionales requiere una distancia axiomática, a la vez ontológica y política” (Giorgi, 2014, 83) respecto a los animales. Consideramos así que las condiciones de posibilidad de la nación se encuentran en gran parte en el paradigma oposicional animal-humano. Ante esto, suponemos que la subjetividad política contemporánea sigue estando influida por esta economía fundamental. Esto es evidente en distintas tecnologías de gobierno.

Por una parte el carnismo, como lo define Joy (2010), es el sistema de creencias en el cual comer ciertos animales es considerado ético y apropiado. No se trata de comer carne por necesidad, sino por decisiones basadas en creencias. En tanto que ideología violenta, el carnismo permanece social y psicológicamente invisible, se presenta como normal, natural, necesario y por lo tanto justificable. Esto se apoya en diversas instituciones que construyen mitos sobre los que se sostienen las complejas operaciones simbólicas que dotan de performatividad al carnismo. La fórmula del carnismo se podría sintetizar en ‘las cosas son así’, tal como dice Barthes “lo que es evidente es violento, aun si esa evidencia aparece representada suavemente, liberalmente, democráticamente” (Barthes, 2018, 115).

Dado que el carnismo se traduce en soporte de la organización industrial de técnicas para dar muerte bajo el amparo de la ley, lo consideramos como un engranaje central en una economía de la pena de muerte (Derrida, 2017). Este sistema de creencias mantiene la indiferencia ante la muerte de otros vivientes. El carnismo produce el grado cero de la sensibilidad ante la sentencia de muerte, estamos así ante una economía de la indiferencia por la diferencia radical que separa lo animal de lo humano.

Para pensar el papel de lo animal en esta economía, podríamos partir del sentido de la palabra *animal* que rescata Adorno:

La comparación de los niños con los animales se basa por entero en que la utopía late embozada en aquellos a los que Marx ni siquiera concede que puedan, como trabajadores, generar plusvalía. Los animales, al existir sin realizar ninguna tarea que el hombre les reconozca, son algo así como la expresión de su propio nombre, de lo por esencia no intercambiable. Ello hace que los niños los amen y que su contemplación sea dichosa (Adorno, 1998, 230).

Lo animal como la esencia de lo no intercambiable supondría un orden de lo singular, la no-economía por antonomasia, la anulación total de la lógica de la equivalencia. Aun así, el carnismo expone la mercantilización de lo animal, su inclusión plena en el orden económico capitalista a través de la pena de muerte legítima sobre los cuerpos no-humanos.

Por otra parte, el derecho a tener sepultura en la pena de muerte es un índice de dignidad humana, “marca la diferencia entre el hombre y la bestia, entre el hombre condenado a muerte que todavía tiene derecho a la sepultura, al honor de los hombres, y aquel que no merece siquiera el nombre de hombre” (Derrida, 2017, 21). Lo animal se diferencia no tanto por el hecho de estar sujeto a la pena de muerte sino por lo que pasa con sus cadáveres. El duelo está proscrito en tanto que no se reconoce lo animal como vulnerable, como parte de la comunidad, como alteridad que demanda responsabilidad (Butler, 2016). El cadáver animal, lejos de ser enterrado o incinerado como en algunos rituales de duelo sobre el cuerpo humano, es objeto de mercantilización y, por lo tanto, parte de un régimen espectacular y una lógica de la equivalencia en la cual se anulan sus caracteres cualitativos, deviene solo valor cuantitativo para el intercambio. Nos referimos específicamente al cuerpo de los animales capturados para consumo humano, ya que no todos los animales corren la misma suerte de acuerdo a condiciones particulares de cada contexto cultural.

Considerar el carnismo como pena de muerte garantizada por el derecho, es también cuestionar la diferencia entre hacer y dejar morir. En relación a las formas de vida animal arrojadas al extremo de lo abyecto, salvo en contadas in-

intervenciones de la justicia contra la crueldad y el maltrato, son dejadas morir. Lo animal se aleja de la vida, solo puede existir como representación/mercancía.

Fragmentos de un discurso especista

El dispositivo especista sirve así como los dientes del lobo para comer mejor. Vuelve socialmente soportable y legítimo (incluso necesario) matar para vivir. Este dispositivo gestiona la especie, sus cuerpos y sus vidas. Distribuye especies de manera diferencial. ‘Hace existir’ algunas especies como mercancía-alimento, otras como mercancía-mascotas, otras como plagas, etc. Despliega así complejos mecanismos de exclusión e inclusión.

Wolfe habla del *discurso de la especie* como el dispositivo que hizo de la institución del especismo un elemento fundamental para la formación de la subjetividad y socialización occidental (2003). Funciona así como una economía simbólica en la que por medio del sacrificio animal se sostiene la trascendencia humana. Desde nuestro punto de vista, queremos mantener una diferencia conceptual entre carnismo y discurso de la especie: entendemos al primer término como el sistema ideológico que naturaliza míticamente el uso (violento) de ciertos animales y no otros como alimento humano, mientras que el segundo hace referencia al orden de enunciados sobre los que se sostiene la diferencia de especie entre animales humanos y aquellos que son no-humanos.

En lo que respecta a los comentarios digitales en Clarín² (2018) se destaca un dominante de pathos (Angenot, 2010) marcado por el odio y el deseo de venganza. Por ejemplo, el usuario Daniel Wolf comenta “qué pasa con los bastones policiales que no ablandan la carne de estas personas? Si son intolerantes con los demás y pueden molestar, interferir, ensuciar y romper, entonces hay pleno derecho de hacerles lo mismo en sus cuerpos”.

El deseo de castigo surge en varios comentarios como una inversión o ridiculización de los términos. El usuario Gustavo Andres Bonfils es quizás el que más explícitamente lo dice: “merecen un castigo vegano. partirles la cabeza con un zapallo calabaza de 20 kilos. bien vegano. si quieren tambien una flor de mazorca en el”. Diego Borg, que se ofrece como verdugo comenta: “Como carne al menos 7 veces por semana. No tendría problemas en comerme un vegano a la parrilla”. No basta con castigar con la muerte misma, sino que se requiere de una estética particular.

Las tópicos sexuales y dietéticas aparecen constantemente vinculadas. Quienes desafían el carnismo son presentados como débiles o enfermos por dietas que no incluyen la carne. A su vez la homosexualidad, la feminidad, lo

2. En las siguientes citas de los comentarios de lectores de Clarín y de los firmantes de la petición digital en Change.org se mantiene la sintaxis y la ortografía original.

‘mal cogido’ son elementos que explicarían o funcionarían como equivalencia de lo vegano. Diego Perez escribe: “Aca cualquiera ya hace lo que quiere, ahora protestan los Veganos? y quienes son estos por favor, pongan a Aldo Rico y a Patti a cargo del ministerio de Seguridad y se termina todo, esta gente con cara de mal cogid@ debe estar de mal humor ya que no se clava un asado, dejense de joder”.

Otras alteridades que entran en equivalencia con el veganismo pueden ser las militancias feministas o marxistas. El usuario benke nobi comenta: “una clara muestra más de lo que las ideas marxistas pueden hacer en las mentes débiles”. Valle de Lagrimas suma la “estupidez” entre los rasgos esenciales de la alteridad: “Larreta y Makri lo hicieron. Trajeron el aborto, la homosexualidad, el lesbianismo y estos estupidos veganos y vegetarianos de la mano de su concubina awada. Palos, gases y plomo para estos idiotas”.

Estas formas de construir una alteridad son el exterior constitutivo sobre el que se edifica un ego y etno-centrismo de los comentarios que comparten una defensa del carnismo. La legitimidad del enunciador carnista, a partir de estos discursos, construye su posición a partir de los “fetiches” (Angenot, 2010) de la nación/patria, la masculinidad, lo que se entendería por “normalidad”. Al encontrar cuestionada la dimensión dietética, el discurso carnista se reactualiza en una relación polémica contra la enunciación vegana que desafía los componentes centrales de su identidad o por lo menos de los recursos culturales disponibles desde los cuales construye su inteligibilidad y legitimidad subjetiva desde la que puede hablar.

Por otra parte en la petición de Change.org (2019) la página cuenta con una sección destinada a los motivos de los firmantes. En estos discursos punitivistas, la demanda sacrificial se desplaza del cuerpo animal no-humano, al cuerpo animal y criminal. Se ponen en escena argumentos que exigen justicia, el sacrificio de los perros implicaría una suerte de ‘mundo al revés’ donde se castiga a quien debería felicitarse. Así, Claudia carrizo comenta: “es injusto matar a un animal que solo defendía a su familia, ocuparse de no hacer puerta giratoria con los delincuentes que roban, torturan y destrozan a gente trabajadora.” Los perros no provocaron ningún dolor porque ‘estaban en su hogar’, en una clara muestra de “defensa de la propiedad privada” en la que se invoca un estado de necesidad que extinguiría el de responsabilidad penal. Esto se presenta, entre otras enunciaciones, en el comentario de Alejandro Radurean: “Los animales actuaron en defensa propia y de su dueña. No estaban en la calle, estaban en su hogar”.

Además, el ladrón es construido con figuras que manifiestan su “carácter no-humano” por el que es sacrificable. Se activa una economía de los sacrifi-

cios. El usuario Marcos Isla en ese sentido afirma: “Me parece injusto el sacrificio de los pitbull. Quienes actuaron en contra de un mal viviente. Deberían sacrificarlo a él. Quien sabe que hubiera ocurrido sino fuera por estos animalitos”. Entre otros, el significante *mal viviente* se repite como forma de nombrar al ladrón fuera de los marcos de lo humano. Resuena aquí Adorno: “la tan oída afirmación de que los salvajes, los negros o los japoneses parecen animales, casi monos, contiene ya la clave del pogromo” (Adorno, 1998, 104).

En ambos discursos, se expresan voluntades fascistas de linchamiento, exigen crueldad y excepción, castigos espectaculares (escenas específicas que ilustren el motivo por el que se castiga) y ejemplares. Cuando el paradigma oposicional humano/animal es desafiado en actos o discursos como los de activistas veganos o en distintas escenas de conflicto como la petición en Change.org, se vehiculizan las pasiones más oscuras que fundamentan la naturaleza violenta del estado de derecho y el capitalismo.

Lo espectacular como régimen visual de precariedad

Tanto Derrida (2017) como Foucault (2009) reconocen en los dispositivos que administran la pena de muerte y sus suplicios una dimensión espectacular. Según Derrida, por definición es esencial en la pena de muerte el espectáculo y el espectador para testimoniar públicamente que se ha dado muerte, “el Estado debe y quiere ver morir al condenado” (Derrida, 2017, 17). El Estado se vuelve así testigo de la ejecución y también de sí mismo en tanto se desnuda el carácter cruel y excepcional de la soberanía. Como panóptico invertido, las tecnologías que administran la ejecución masiva de animales para consumo humano no terminan en el momento generalmente oculto en la soledad secreta del matadero, “la invisibilidad o la denegación no son jamás, ni en ningún caso, más que una pieza de la maquinaria teatral, espectacular, incluso voyerista” (Derrida, 2017, 16). Podemos pensar que este régimen de espectacularización es el fundamento bajo los que se diseñan supermercados, carnicerías, veterinarias y zoológicos que pueden entenderse como lugares del saber-poder biopolítico, en tanto que escenifican un modo de entender la economía diferencial de los cuerpos. Estas instituciones funcionan como arquitecturas que orientan regímenes de visión espectaculares en los que se despliega la topología de un paisaje *carno-falocentrista* (Derrida, 2010). Difícilmente pueda pensarse en un teatro con más iluminación que las góndolas en las que reposan fragmentos de cadáveres envueltos en plásticos transparentes, toda una trama de vestuarios y escenografías que presentan un cuerpo que no se parece a un cuerpo.

Lo espectacular en tanto fundamento de la economía de la pena de muerte y del dispositivo de la especie presenta el cadáver animal como mercancía-ima-

gen. Para Twine (2017) el complejo animal-industrial es un conjunto de relaciones empresas, gobiernos, discursos científicos atravesados por dimensiones económicas, culturales, sociales y afectivas. Dentro de esta formación social, la vida animal deviene mercancía para consumo de distintas maneras.

Consideraciones finales, lo minoritario animal

El complejo animal-industrial en su dimensión espectacular y en tanto pena de muerte generalizada y legitimada es uno de los componentes centrales en la producción de subjetividades y en la circulación de discursos como los analizados antes. La producción de subjetividad contemporánea se construye en dispositivos que mediante diferentes discursos, dietéticas, políticas, establecen formas de vida humana en contraposición a figuras de lo animal, lo no-humano, lo abyecto. Lo animal hoy es una experiencia minoritaria.

Según la lectura que hace Lapoujade (2016) de los conceptos originalmente acuñados por Deleuze y Guattari, toda minoría es invisible e inaudible, se encuentra desprovista de legitimidad, de espacio, cuerpo, lenguaje, del derecho mismo de existir. Desde la axiomática capitalista las reivindicaciones de las minorías son infundadas. Ser minoría “es literalmente ser confrontado con lo imposible, a un porvenir vaciado de sus posibilidades” (Lapoujade, 2016, 270). Lo mayoritario es definido no por una dimensión cuantitativa, sino por una posición de poder y dominación en la axiomática del sistema. Mientras que lo minoritario por otro lado se corresponde con la exclusión, la retención de las potencias.

De alguna manera en este trabajo no analizamos lo menor, más bien lo abordamos por una vía negativa, describiendo discursos mayoritarios y su vínculo con tecnologías de soberanía como la pena de muerte y el dispositivo de la especie. Esta manera oblicua de acceder a lo menor se enfocó en analizar la visibilidad de lo animal en tanto parte del patrón minoritario. Lo espectacular al servicio de la pena de muerte esencial al complejo animal-industrial establece una visualidad paradójica, todo lo vital es vuelto imagen-representación, lo que se ve es la mercancía, esa obra de arte que porta un antiguo jeroglífico social. Lo animal no es en un corte de asado, en una lata de atún, ni en yogurt. Cuando el espectáculo es cuestionado, pulsiones violentas defienden el imaginario que sostiene el complejo animal-industrial. Sin embargo, ninguna forma de vida está a salvo, cualquiera es sujeta a sacrificios como muestran los argumentos punitivistas de las firmas en Change.org. Nunca se deja de ser lo suficientemente animal para que esa marca no sea reclamada por los verdugos del futuro. Esta escena deja claro que no hay una esencia humana que valora natural y definitivamente un tipo de cuerpos por encima de los cuerpos animales. Queda a la vista el fundamento asesino de la axiomática capitalista.

En este sentido un devenir animal, conjuga el ataque y la fuga a la axiomática capitalista. Si lo animal recupera, su esencia no-intercambiable, su modo de oscurecer la razón y la palabra, se abriría una puerta a un campo de experimentación para lo menor. Todo fascismo es un humanismo. Donde se establecen los límites de lo humano ya hay alguien que nunca entrará en esos marcos. Lo animal podría ser un camino para sostener una subjetividad que desarticule el paradigma entre lo humano y lo animal. No porque lo animal sea una bestia que destruya lo civilizado, no porque en los supuestos instintos haya una anarquía fundamental, sino por que como dicen Deleuze y Guattari “más que el ataque, lo propio del animal es la huida, pero sus fugas son a la vez conquistas, creaciones” (Deleuze y Guattari, 1988, 61).

Bibliografía

- Adorno, T.W.** (1998). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus.
- Angenot, M.** (2012). *El discurso social: Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Barthes, R.** (2005). *Cómo vivir juntos: Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Barthes, R.** (2018). *Roland Barthes por Roland Barthes*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Butler, J.** (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Butler, J.** (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cragolini, M.** (2014). "Extraños animales: La presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo", *Revista latinoamericana de estudios críticos animales*, 2(1).
- Debord, G.** (1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Ediciones naufragio.
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (1988). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- Derrida, J.** (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. España, Madrid. Ed. Trotta.
- Derrida, J.** (2010). *Seminario La bestia y el soberano: Volumen 1: 2001-2002*. Argentina: Buenos Aires, Ed manantial.
- Derrida, J.** (2017). *Seminario La pena de muerte, Vol. I, (1999-2000)*. Madrid: La Oficina de Arte y Ediciones.
- Derrida, J. y Roudinesco, E.** (2002). *Y mañana qué*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M.** (2009). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Giorgi, G.** (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Joy, M.** (2010). *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows, An introduction to carnism the belief system that enables us to eat some animals and not others*. San Francisco: Conari Press.
- Lapoujade, D.** (2016). *Deleuze, los movimientos aberrantes*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.
- Mbembe, A.** (2011). *Necropolítica seguido de: Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Melusina.
- Orwell, G.** (2010). *Rebelión en la granja*. Buenos Aires: Cántaro.

Twine, R. (2017). Develando el “complejo animal-industrial”. ¿Un concepto y un método para los estudios críticos animales? en Andreatta, M.M., Pezzetta, S. y Higuera, E.R. (Eds.). *Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla*. La Plata: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.

Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theor.* Chicago: University of Chicago Press.

Materiales de análisis

“Muzzarella = muerte”: la insólita acusación que los veganos pintaron en la pizzería Güerrín. (3 de noviembre 2018). Clarín. Recuperado de: https://www.clarin.com/ciudades/veganos-atacan-escracharon-famosa-pizzeria-calle-corrientes_0_WKjsegCYm.html

Change.org. (2019). *Petición JUSTICIA POR LOS PITBULL DE POLVORINES!* change.org. Recuperado de: <https://www.change.org/p/justicia-por-los-pitbulls-de-los-polvorines-patobullrich-cristianritondo>

ANIMALES Y ANIBUENES: LO HUMANO, LO SUBHU- MANO Y LO NO HUMANO

Oliverio Gioffré¹

Resumen: La división entre naturaleza y cultura, típica del pensamiento moderno occidental, se ha constituido como el fundamento ontológico de la violencia racista, machista y especista. Con la conquista de América en el año 1492, nace para Europa la posibilidad de autoafirmarse frente a una nueva alteridad. Por un lado, surge el concepto de *raza*, con la finalidad de delimitar el orden de lo humano frente al orden de lo subhumano y de lo no humano. Por otro lado, se globaliza el patriarcado cristiano: la quema de brujas, por un lado, y la distinción entre mujer y hembra por el otro, aparecen como dos de las consecuencias más notables. Finalmente, la filosofía cartesiana del siglo XVII pone en tela de juicio la cosmovisión aristotélica, vigente hasta el momento, según la cual los animales poseen alma: un alma nutritiva y sensitiva. El animal se torna en máquina.

31

Palabras clave: RACISMO – SEXISMO – ESPECISMO.

¹Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
Contacto: oliveriogioffre@yahoo.com.ar

Aunque cueste admitirlo, vivimos en crisis: menos mal. La crisis no es una situación anómala, una situación que se diera de vez en cuando: cada instante es un instante de crisis. La aspiración a lo *normal* proviene de un cierto miedo, un miedo a la intemperie, al desamparo, a lo abismal. Ese sentimiento de estar al borde de una montaña, a centímetros de una caída fatal: ese sentimiento inolvidable. Pero, sobre todo, un miedo a la *naturaleza*, a la oscuridad de la noche, a la enfermedad, a la vejez, y a la muerte. Hemos inventado una palabra delirante para enfrentar ese miedo: *cultura*. Hemos creado una falsa rivalidad, un pseudo antagonismo. ¿Qué dosis infinita de soberbia ha sido necesario que alberguemos en nosotrxs para pretender distinguirnos de la naturaleza y hablar entonces de la *cultura*? ¿Acaso no hay naturaleza en la cultura? ¿Acaso no hay cultura en la naturaleza?

En esa palabrita, *naturaleza*, cabe todo lo que detestamos: la monotonía, lo cíclico, lo inexplicable, lo inerte. Creamos un gran artificio que se oponga al vacío: pero la *naturaleza* siempre gana, haciendo de nuestros grandes monumentos no mucho más que un contundente olvido. Cuando miramos para atrás, y observamos al bebé que fuimos, nos damos cuenta de que nuestra infinitud originaria se particularizó mediante un proceso de socialización, hasta llegar a nuestro ser actual. Ese proceso nos llenó de corazas, de ropajes, de barnices. Hoy, ya no sabemos distinguir esos barnices de lo barnizado: sólo accedemos a la infinitud a través de sus máscaras. Ellas nos protegen frente a lo desconocido.

Pero vayamos de lleno a algunas de las consecuencias políticas de todas estas consideraciones. Observemos algunos de estos ropajes y barnices: el racismo, el sexismo y el especismo. El *racismo* considera que existen razas superiores a otras; el *sexismo* considera que existe un sexo superior a otros; y el *especismo* sostiene que hay una especie superior a otras. El racismo, el sexismo y el especismo tienen algo en común: la idea de que existen jerarquías, jerarquías rígidas e inmodificables. Esta forma de dominación se fundamenta en la oposición entre la naturaleza y la cultura. Del lado de la *cultura*, se encuentra el hombre, blanco, humano; del lado de la *naturaleza*, las mujeres, lxs negrxs y lxs indígenas, lo animal. Del lado de la cultura, la razón y la conciencia; del lado de la naturaleza, lo instintivo y lo automático. Una domina y la otra es dominada, una conquista y la otra es conquistada.

Racismo

Racismo, sin duda, es un término confuso. Generalmente, asociamos el racismo a los *prejuicios* o estereotipos de sujetos particulares, y no tendemos a pensarlo como algo estructural: la sociedad en sí no sería racista, y el tema no sería tan grave. Pero este modo de pensar es sospechosamente conveniente

para preservar el statu quo. El Ku Klux Klan, lxs neonazis, y grupos extremistas en general, serían así un mero aglutinamiento de gente rara con prejuicios racistas. Pero el racismo es *institucional*, sistémico y estructural, y culmina en políticas concretas de inferiorización y subalternización en el marco del trabajo, de la vivienda, de los derechos, etc.

Por otra parte, se suele asociar el racismo con el color de piel. Es interesante, en ese sentido, considerar que los europeos conocían a los africanos desde antes de la conquista de América, y, sin embargo, nunca los pensaron desde la categoría de raza. Como marca A. Quijano (2002), la cuestión del color, en ese sentido, sería secundaria. De hecho, los europeos no se concibieron a sí mismos como *blancos* sino a partir de la conquista: ¡la misma idea de *Europa* no existía antes de 1492!

Por este motivo, más que hablar de raza, debemos hablar de *racialización*. Pensemos, por ejemplo, en la célebre historia de *El niño con el pijama de rayas*, ese niño judío que hace amistad con un niño alemán en los alrededores de un campo de concentración nazi. Cuando el niño alemán ingresa en el campo de concentración, inmediatamente se modifica su status: pasa de estar en una zona de derecho a estar en una zona de excepción. No importa que no sea judío, no importa que sea alemán. Lo mismo ocurre en el caso del racismo: hoy en día, es posible ser negrx y no estar racializadx, pero es posible ser blancx y estar racializadx. ¿Qué es, entonces, al racismo?

El racismo es una estructura de superioridad/inferioridad, que traza una línea divisoria relativa a la posesión de *humanidad*. Por debajo de esa línea está lo *subhumano* (indígenas americanxs, por ejemplo) y, más abajo, lo *no humano* (africanxs esclavizadx, por ejemplo). Lo subhumano está más cerca de lo humano europeo: esto legitima la práctica evangelizadora. Hoy en día, geopolíticamente hablando, esta lógica no sólo se reproduce mundialmente en las relaciones entre el norte y el sur global, sino incluso al interior del norte y al interior del sur. Pensemos en las favelas de Rio al lado de las riquezas de Copacabana, o en los countrys argentinos ubicados al lado de las villas de emergencia, o en los hiperguetos afroamericanos ubicados en EEUU, uno de los países más ricos del mundo. Por otra parte, la distinción entre países desarrollados, países en vías de desarrollo y países subdesarrollados, no es sino la distinción geopolítica entre lo que a nivel ontológico se considera la humanidad plena, lo subhumano y lo no humano.

En 1492, hay todavía en el mundo un panorama de diversidad: diversidad de civilizaciones, diversidad de cosmovisiones, diversidad de sistemas económicos, de relaciones de género, etc. Con la expansión colonial europea, esa diversidad empieza a verse cada vez más aniquilada y domesticada en pos de la creación de una civilización planetaria.

Con la finalidad de naturalizar el racismo, se dice que *racismo hubo siempre*. Sin embargo, la esclavitud griega, por ejemplo, no era una esclavitud racial, en la medida en que el ser humano era considerado como un *zoon politikon*, un animal político. Esto difiere de lo que ocurre en la filosofía política moderna, en la que la política, y la cultura en general, son pensadas como un artificio que se crea para salir del estado de naturaleza (estado en el cual, desde la mirada europea, se encontraban lxs indígenas y negrxs en América y África). En ese sentido, los griegos (a pesar de la diversidad que incluye la categoría *los griegos*) pensaban en un *cosmos*, y hablar de cosmos no es hablar de un objeto inerte, la naturaleza, frente al cual se ubica el sujeto moderno: es hablar de un orden del que somos parte.

A esta altura, podemos afirmar que *en 1492 nace el racismo*, y es a partir del surgimiento del concepto de *raza* en el siglo XVI. Antes de esa fecha, la raza no era un elemento a partir del cual ejercer una dominación. A partir de 1492, los pobladores de América serán *indios*, los africanos serán *negros*, y los europeos serán *blancos*: estas son categorías coloniales, y son las tres razas reconocidas por la monarquía española. Cuando advertimos que actualmente en África se ubican la mayoría de los *países subdesarrollados*, en Latinoamérica los países en vías de desarrollo, y en Europa los *países desarrollados*, entendemos que el racismo está más vigente que nunca.

Según Karina Ochoa (2018), a partir de la conquista de América se dan dos procesos fundamentales: la *bestialización* del negrx y la *feminización* del indix. Lxs negrxs africanxs son condenadxs a la *esclavitud*, y lxs indixs americanxs son condenadxs a la *servidumbre* (una servidumbre no-asalariada), pues tienen la condición de humanidad (aunque no es plena, sino subhumana). Se trata de una feminización en la medida en que la mujer y el indix son concebidos como infantes. Sin embargo, el infante es aquel que puede salir de la minoría de edad, pero la infancia de la mujer y la del indix son, desde esta perspectiva, irreparables, en la medida en que la tutela del padre es reemplazada por la tutela del marido, en un caso, y la tutela del padre es reemplazada por la tutela de Europa, en el otro. Enfatizaremos más en esto cuando hablemos del patriarcado colonial.

Sin embargo, esto genera un debate en Europa, que se consume en la *Junta de Valladolid* en 1550: ¿Lxs indixs tienen alma o no tienen alma? El célebre debate entre Sepulveda y Las Casas da cuenta de este problema. Sepulveda creía que *lxs indixs no tienen alma*, pues carecían de propiedad; Las Casas creía que *lxs indixs tienen alma*, pero son infantes que deben ser cristianizados. La cruz es representada por Las Casas, y la espada por Sepulveda: la conquista de América, como suele decirse, se hizo con la cruz y con la espada.

Como dice R. Grosfoguel (2013), la secularización científica de este debate se da en el siglo XIX, fundamentalmente a partir de los ensayos del Conde Artur

de Gobineau: de pueblos sin alma a pueblos sin adn (*racismo biológico*) y de pueblos con alma, pero infantiles y a evangelizar, a pueblos primitivos a civilizar (*racismo culturalista*). En la segunda guerra mundial, el nazismo queda asociado al racismo biológico. La posguerra condena este tipo de racismo, y culmina en el reconocimiento de los derechos civiles de lxs negrxs en los años 60: pero continúa vigente el racismo cultural. Pensemos que la descolonización de los países africanos implicó una *independencia*, y una conformación de *Estados-nación*, dos conceptos típicos de la modernidad europea. Una descolonización que se da en los términos de lo que Europa entiende que es descolonizarse, ¿es acaso una descolonización?

El racismo, en la medida en que implica el no reconocimiento de la humanidad del otro, se distingue del sexismo, de la homofobia o de la explotación capitalista. La mujer blanca puede reclamar derechos frente al hombre, el homosexual o la lesbiana con privilegios raciales pueden reclamar sus derechos, el proletario blanco puede organizar sindicatos frente al burgués. Quien no tiene estos privilegios raciales, no puede reclamar nada, salvo que se juegue la vida: pues allí no hay derecho, sino zonas de excepción, en las que la violencia y la crueldad están completamente legitimadas.

Sexismo

Con la división cartesiana entre un sujeto racional y un cuerpo objetivable, el viejo dualismo cristiano entre el cuerpo y el alma se seculariza, pero se radicaliza: la separación entre los dos ámbitos se torna fatal. Nunca antes se había pensado al cuerpo como un mero *objeto* de conocimiento: he allí la novedad cartesiana. Lxs negrxs, lxs indixs, las mujeres y los animales, forman parte de lxs excludxs de la gnoseología moderna, y pasan a representar el ámbito del *cuerpo*: no son sujetos, sino objetos. Sin embargo, no lo son en la misma medida o en el mismo grado.

Dentro de la corriente feminista decolonial, se plantea que la dominación de género puede ser pensada como un privilegio de la mujer blanca. A partir de la conquista de América, como señala María Lugones, la mujer negra y la mujer indígena fueron dominadas como *hembras*, y no como *mujeres*. No se trata de una dominación de género, sino de una dominación racial y de género, que es mucho peor: sobre todo en el caso de las negras esclavizadas.

La percepción de las mujeres como hembras justificaba el hecho de tratarlas *como se trata a los animales* (este tipo de expresiones, evidentemente, patentizan la naturalización del lugar subalterno que se asigna a lo animal). La mujer del *hogar* y de la *maternidad*, dentro de este marco, parecería ser un sujeto un poco más privilegiado, aunque parezca increíble. Para las mujeres negras

e indias, no hubo solamente *división sexual del trabajo*: hubo también *división racial del trabajo*. Proclamar que la mujer tiene que salir del hogar y conquistar el mundo público, no tenía sentido para las mujeres racializadas, para las *hembras*, así como sigue sin tener sentido para las mujeres que actualmente viven del trabajo informal, y que usualmente son doblemente explotadas, en la medida en que se ocupan tanto del trabajo doméstico como del trabajo remunerado.

A diferencia de lo que sucedió en África, lxs indígenas americanxs fueron feminizadx, en la medida en que fueron tratadx como infantes. Sin embargo, como dije anteriormente, no son infantes que pueden salir de la minoría de edad: la mujer nunca sale de la minoría de edad, pues pasa de la tutela del padre a la tutela del marido, y el indígena nunca sale de la minoría de edad, sino que está condenado a estar, como se dice hoy en términos geopolíticos, *en vías de desarrollo*. Podemos decir, entonces, que las mujeres africanas se hallan en una condición no humana, pero las mujeres indígenas se hallan en una condición subhumana frente a la promesa de la humanidad futura que, por supuesto, nunca llega. Pero ¿y la mujer blanca?

Silvia Federici (2004) nos propone pensar el concepto de división sexual del trabajo a partir del trabajo doméstico. Así como la teoría marxista de la *acumulación originaria del capital* supone el saqueo europeo de los países periféricos, para Federici la acumulación originaria del capital supone el saqueo masculino de la fuerza de trabajo femenina. Así como los esclavos negros nunca recibieron un salario por su trabajo, las mujeres europeas nunca recibieron un salario por su trabajo doméstico.

La acumulación originaria condujo a separar a los campesinos de sus tierras, es decir, de sus medios de producción, con la finalidad de dirigirlos hacia las ciudades. Pero para Federici, también llevó a separar la *producción* de mercancías de la *reproducción* de la vida, que se feminiza y se invisibiliza. Se pasa de una *economía de subsistencia* preindustrial (usualmente familiar) y campesina (donde uno produce lo que le permite reproducirse) a una *economía capitalista* (en la que lo que uno produce no le permite reproducirse), pues la producción se destina a venderse en el mercado: nace así una división sexual del trabajo, en la que el trabajo productivo del hombre es asalariado y el trabajo reproductivo de la mujer es no asalariado. La mayoría de los lugares de trabajo que encontró la mujer en este marco estuvieron ligados a la reproducción, y no a la producción, exceptuando los trabajos sumamente desventajosos que realizaban en minas y fábricas, donde también se explotaba a niñxs en condiciones de salubridad absolutamente pésimas.

Hemos asociado a las brujas a Halloween, o a un cuento de leyenda: pero nunca a un *genocidio*. Este genocidio fue central para el desarrollo del capitalismo, en la medida en que posibilitó que el Estado adquiriera un control sobre

el cuerpo de las mujeres. Una de las acusaciones que se hacía a las brujas era, en efecto, que mataban, cocinaban o comían niños: no respondían a la lógica de la procreación como un factor económico. La quema de brujas es la búsqueda de disciplinar el cuerpo femenino y disponerlo a la procreación: mientras más trabajadores, más riqueza; mientras más población, más recursos. El útero se torna una máquina de reproducción de fuerza de trabajo. La quema de brujas es la condición de posibilidad del gran salto demográfico que se registra en Europa en el siglo XIX, y de lo que M. Foucault entiende como biopolítica.

Si bien la división sexual del trabajo puede pensarse desde la biblia, con el mandato para la mujer de *parir con dolor* y el mandato al hombre de *ganarse el pan con el sudor de su propia frente*, en la época feudal no hay una división entre la esfera de la reproducción para las mujeres y la esfera de la producción para los hombres: la división sexual del trabajo se desarrolla con la quema de brujas y se consolida con la revolución industrial.

Nos hallamos ante una enorme complejidad frente al problema de los grados de *lo humano*. El proletariado del siglo XIX, estudiado por Marx, dispone de una enorme desventaja frente al burgués, quien representaría aquí el máximo exponente de lo humano. Pero dispone de un privilegio racial y de género: recibe un salario por su trabajo, que la mujer (salvo en el caso de las mujeres proletarias que, dicho sea de paso, eran peor pagadas que los hombres proletarios), el siervo indio y el negro esclavizado no reciben. Sin embargo, esa misma mujer tiene un privilegio racial: a diferencia de las mujeres negras, y en cierta medida también de las mujeres indoamericanas, que son consideradas *hembras*, el grado de humanidad de estas mujeres europeas es mayor (cabe matizar, sin embargo, teniendo en cuenta la existencia, en el siglo XIX, de la prostitución masiva forzada en Europa para muchas mujeres desempleadas).

En 1492 no se globaliza el patriarcado: se globaliza el patriarcado cristiano, que es un patriarcado con unas lógicas muy propias. Plantear que el patriarcado tiene miles de años, es hacer pasar la historia europea por la historia global, en la medida en que había civilizaciones y pueblos muy diversos antes de 1492, y muchos de ellos no eran patriarcales (por ejemplo, los cheroquis en América según Paula Gunn Allen, los yorubas en África según Oyeronké Oyewumi), así como otros eran matriarcales; en muchos pueblos primaban las diosas mujeres, y hasta en muchos casos se reconocían la homosexualidad y el hermafroditismo. Nos resulta muy difícil imaginar que antes de 1492 hubiera pueblos en los que hubiera relaciones de género igualitarias, precisamente porque estamos acostumbrados a la narrativa moderna del *progreso*.

En la medida en que hoy, en el siglo XXI, podemos afirmar que existen mujeres blancas capaces de concentrar poder y riqueza, y que existen miles de hombres racializados sumergidos en la subalternidad, debemos pensar la lu-

cha antipatriarcal como una lucha inescindible de la lucha antirracista. De otro modo, podremos lograr avances en términos jurídicos, pero no modificaremos la cosmovisión dualista que fundamenta a la cultura occidental y que nos está llevando a la destrucción del planeta.

Especismo

En el siglo XIX, era común que en la comunidad científica se afirmaran tales cosas como que lxs negrxs eran genéticamente inferiores. Lo hemos denominado *racismo biológico*. A su vez, hace no muchos años, los zoológicos no solo eran para los animales, sino también para lxs negrxs e indígenas, a lxs que las familias pudientes iban a observar, con sus bellxs hijxs, para entretenerse: se trata de los *zoológicos humanos*, que evidencian la imbricación entre racismo y especismo. Esto que hoy parece inconcebible, no parece sin embargo inconcebible en relación al animal.

Por otro lado, y como lo ha señalado lúcidamente C. Adams, al animal y a la mujer se los somete a través de una misma lógica: la *segmentación del cuerpo*. No pensamos a la mujer o al animal como un todo, sino que solo registramos las diferentes partes de sus cuerpos. De este modo, el útero se convierte, como dijimos, en una máquina de reproducir fuerza de trabajo, y las distintas partes del cuerpo femenino se convierten en un objeto de consumo pornográfico para los hombres heterosexuales; paralelamente, el muslo, la pata o el ojo del animal se convierten en objetos de consumo para la cultura carnista.

La etología, una rama de la ciencia contemporánea que estudia el comportamiento de los animales, ha dejado al descubierto que muchos de nuestros prejuicios son falsos. No sólo se ha puesto énfasis en el complejo mundo emocional de muchas especies animales, sino que se ha planteado que los animales no son seres irracionales, y que algunas especies poseen códigos éticos parecidos a los nuestros. Esto nos lleva inevitablemente a repensar nuestro modo de concebir al animal como un ser puramente instintivo, que se mueve por el mundo como una máquina, víctima de un automatismo fatal. Pero también nos lleva a repensar a la libertad y a la espontaneidad como algo presuntamente propio de lo humano.

En efecto, la reacción es una de nuestras costumbres más arraigadas. A todo reaccionamos, impulsivamente, sin siquiera darnos cuenta: vivimos dando tumbos. Estamos acostumbradxs al automatismo. Delegamos infinitas tareas al ámbito de la inconciencia, y así, no tenemos ni la menor idea de lo que nos pasa: nos ignoramos completamente. Vivimos en una *dictadura de la reacción...* ¡Pero nos creemos libres!

El ser humano podría definirse como un animal que reacciona. Esta defini-

ción, sin embargo, es ofensiva para el orgullo de la especie: por un lado, porque detestamos asumir nuestra semejanza con lo que imaginamos que es lo animal, pero, por otro lado, porque detestamos sentir que no somos libres. Si bien la palabra animal proviene de *anima*, es decir, alma en latín, desde el siglo XVII, la filosofía cartesiana considera al animal como un ser carente de alma. Sólo el humano tendría alma: pero no cualquier humano, como ya se demostró. Esto es novedoso, en la medida en que Aristóteles había planteado que el animal posee un alma nutritiva y sensitiva, y era lo que se pensaba hasta el momento en Europa.

Pero la etología produjo una nueva herida narcisista en nuestra especie, demostrando que múltiples especies diferentes a la nuestra poseen vida moral; en otros términos, demostrando que los animales no son meras máquinas, sino que toman decisiones, eligen.

Si Copérnico nos infligió una primera herida narcisista al plantear que la tierra no es un centro alrededor del cual gira el sol; si Darwin nos infligió una segunda herida narcisista al postular que el ser humano procede del mono; si Freud, en su texto de 1917 (*Una dificultad del psicoanálisis*) nos infligió una tercera herida narcisista al desconfiar de la existencia de un sujeto con pleno autodomínio y postular la presencia de un inconciente; entonces la idea de que el ser humano no es la única especie con códigos éticos puede ser pensada como una cuarta herida narcisista. Resulta fundamental que las conclusiones de la etología se popularicen, con la finalidad de que nuestros prejuicios antropocéntricos se vean cada vez más cuestionados.

Pero resulta todavía más fundamental que esos lugares llamados *mataderos* (el nombre lo dice todo) dejen de existir de modo urgente e inmediato. Una sociedad que se enorgullece de haber consolidado los *derechos humanos* debe ahora plantearse la cuestión de los derechos de los animales. Los mataderos son los campos de concentración del siglo XXI. Un prisionero de la ESMA o de Auschwitz, y una vaca en un matadero tienen algo en común: la sintiencia. Cualquier humano y cualquier animal tienen algo en común: la sintiencia. En este sentido, no somos tan diferentes como nuestro orgullo quisiera.

Conclusión

Actualmente, pocas personas afirmarían explícitamente su racismo y su sexismo; pero la mayoría se enorgullece de su especismo. La emancipación racial y sexual ha puesto el foco en devolverle la *humanidad* a mujeres y negrxs. Pero no ha subvertido la visión de lo animal, y de la naturaleza en general, como explotable, ni ha modificado la idea de lo humano como soberano. De este modo, la base no ha cambiado. Puede haber presidentes negros, o mujeres poderosas,

pero sólo en la medida en que actúan como hombres blancos. Si seguimos entendiendo al animal de este modo, *seguiremos animalizando como* modo de dominación. Entonces, además de ampliar el horizonte de lo humano, ¿no será hora de reconocernos animales, o quizás, *anibuenes*?

Bibliografía

Quijano, A. (2002), *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: Ed. Clacso.

Federici, S. (2004), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Ed. Traficantes de sueños.

Descartes, R. (1637), *Discurso del método*. Madrid: Ed. Austral.

Lugones, M. (2008), *Colonialidad y género*. Recuperado de <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

De Waal, F. (2005), *El mono que llevamos dentro*. Barcelona: Ed. Tusquets.

Ochoa, K. (2018, 14 de agosto), *Karina Ochoa – Feminismos, política y decolonialidad: la descolonialidad*. Recuperado de:

<https://www.youtube.com/watch?v=Z8TZW0P-s68>

Grosfoguel, R. (2013, 30 de agosto), *Genealogía del Racismo: Introducción (Parte 1)*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=xAp09ysYH7I>

Freud, S. (1979), *Obras Completas*, Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

LABERINTOS CARTESIA- NOS: RESABIOS DEL AUTO- MATISMO EN LA CONCEP- CIÓN ANIMAL FICHTEANA

Leonel Serratore¹

Resumen: Este artículo presenta las líneas de una posible lectura deconstructiva que busca rastrear los residuos del paradigma mecanicista implícitos en el abordaje del cuerpo material que Fichte desarrolla *in extenso* en su *Fundamentación del derecho natural*. Aunque Fichte exhibe la noción de *leib* como una tentativa superación del dualismo cartesiano, hacia el final del párrafo 6 y en el contexto de un giro intersubjetivo antropológico, se pregunta cómo diferenciar a un otro humano de un animal. Para resolver semejante dilema, elabora un corolario donde fija, en la distinción entre *körper* y *leib*, el límite que los separa, y concluye que, mientras el cuerpo vivido (*leib*) traduce lo propiamente humano, el cuerpo material (*körper*) continúa describiendo a las corporalidades animales. En este sentido, la argumentación intentará proveer un marco reflexivo que cuestione tales fronteras, trazadas por la tradición moderna y promovidas por sus más canónicos representantes.

42

Palabras clave: ANIMALIDAD – CORPORALIDAD - LIMITROFIA

¹Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
Contacto: leonelserratore@gmail.com

Introducción

El surgimiento del paradigma de la *bête-machine* suele situarse en la V parte del *Discurso del método* (2010, 79) en el momento en que Descartes identifica los movimientos corporales del animal con la figura del autómatas. Sin embargo, y casi con un siglo de antelación, el médico español Gómez Pereira había sostenido una tesis aún más radical. Desde su perspectiva, los animales no son seres sintientes puesto que todo sentir se encuentra vinculado con la reflexión, la reflexión es un atributo propio de la inmortal alma humana y, por lo tanto, aquello que en el animal parece implicar alguna clase de sensación, en realidad constituye una mera y simple *reacción* (Gómez Pereira, 2000, 1-24). Suele citarse la *Antoniana Margarita* (2000) de Gómez Pereira como un antecedente de la posición cartesiana debido a sus notables similitudes, en tanto y en cuanto, ambas niegan taxativamente la existencia de cualquier tipo de psicología animal y, asimismo, reducen sus movimientos corporales al siempre concurrido esquema de estímulo – reacción. No obstante, existen diferencias, mientras que en Descartes el movimiento corporal animal es reducido a un mecanismo de relojería y sometido a las leyes de la física, en cambio, para Gómez Pereira se trata de una cuestión que se debate entre la antipatía y la simpatía con ciertos objetos recurrentes (Gómez Pereira, 2000, 19-20). Más allá de los contrastes perceptibles, esta incipiente concepción maquinica del animal entra en flagrante contradicción con la tradición naturalista aristotélica que le había adjudicado sin reparos una función *aistética* y, por extensión, un alma sensitiva. Quien se hará eco de la tesis peripatética será Francisco de Sosa, otro médico español, que dirige sus invectivas hacia la *Antoniana Margarita* mediante una sátira mordaz titulada *Endecálogo contra Antoniana Margarita, en el cual se tratan muchas y muy delicadas razones, y autoridades con que se prueba, que los brutos sienten y por sí se mueven* (2010). De Sosa construye una suerte de pieza dialógica que involucra a dioses y animales, y cuyo principal objetivo reside en desacreditar la tesis pereireana postulando en su lugar la innegable capacidad motriz y sensitiva de los animales. Todo ello en el contexto de un desopilante tribunal imaginario donde el cocodrilo acusa a Gómez Pereyra frente a la autoridad del todopoderoso Júpiter.

Mónica Cragolini señala en relación a las tensiones de esta disputa que los escritos de Gómez Pereira coinciden epocalmente con la conquista de América y con el consecuente proceso de animalización de los pueblos sojuzgados (Cragolini, 2015, 325). Así, resultaba necesario que los animales no sintieran para hacer permisible y soportable la libre explotación de sus cuerpos a la vez que se exculpaba al explotador de su singular sentimiento de vergüenza. Por eso, como sostuvo propiciamente Derrida, el animal siempre fue colocado en

lugar del *ser mirado* pero jamás en el *que mira* (Derrida, 2008, 15-30). Esta visión que priva al animal de la sintiencia es confirmada por Descartes en su particular tratamiento de la sensación del dolor. Si bien la sensación del dolor para Descartes evidencia la estrecha unión del alma con un cuerpo que en este caso la afecta, no duda en considerar el dolor como un evento puramente mental. En los *Principios de la filosofía* el dolor es el ejemplo elegido para mostrar que una percepción puede ser clara aunque no sea distinta; el dolor es percibido vívida y claramente, pero se lo percibe como con un *locus* propio en una parte del cuerpo en vez de considerarlo distintamente como es, aconteciendo en nuestra sola mente (Descartes, 1995, 48-49). Al constituir el dolor un evento puramente mental y teniendo en cuenta que los animales no poseen alma, se puede deducir que, para la órbita cartesiana, los animales no sienten dolor y, por ende, devienen en objetos manipulables y susceptibles de las torturas más atroces.

Derrida observa que detrás de la concepción del animal máquina subyace toda una tradición que ha negado la posibilidad de *responder* a los animales. El par dicotómico reacción-respuesta es solo la antesala de un trasfondo aún más profundo: la *limitrofia* (Derrida, 2008, 46), es decir, aquel límite históricamente instituido y alimentado entre el Hombre y lo que él denomina el Animal. Una propuesta deconstructiva de este límite habilitaría la posibilidad de complicar, plegar e incluso multiplicar las figuras que implica. Por un lado, desestabilizando la lógica sacrificial constitutiva de lo humano, que siempre y en todo caso supone un desprenderse de la condición patética e instintiva vinculada a lo animal; por otro, haciendo una puesta en escena del *animote*, ya no el Animal en singular y en mayúscula tal como lo designa convencionalmente el ser humano, sino el *animote*, una multiplicidad heterogénea de animales, de cuerpos sintientes.

En resumen, el objetivo que atravesará el presente trabajo consiste en rastrear los residuos de esta concepción mecanicista cartesiana en el tratamiento del cuerpo material que Fichte desarrolla en los parágrafos 5 y 6 de su *Derecho Natural* (1994). Fichte presenta su noción de *leib* como superación del dualismo cartesiano pero, hacia el final del párrafo 6 y en el marco de un giro intersubjetivo antropológico, se pregunta cómo diferenciar si el otro que me exhorta es, o bien, un ser racional, o bien, un mero animal. Para resolver este interrogante, Fichte terminaría apelando a la distinción entre cuerpo material (*körper*) y cuerpo vivido (*leib*) (Fichte, 1994, 147-170). Correspondiendo el cuerpo vivido (*leib*) a lo propiamente humano y el cuerpo material (*körper*) a lo expresamente animal.

I. Concepción corporal cartesiana

En el *Tratado del hombre* Descartes (2011c) desarrolla una fisiología de índole mecanicista que procura brindar una explicación de las partes y del fun-

cionamiento del cuerpo en base al modelo de la máquina automática. Hacia sus inicios propone el siguiente experimento mental: supóngase que Dios construye el cuerpo del hombre como si construyera un reloj, uniendo ciertas partes con otras, y obsérvese qué explicación se extrae en virtud de la operatividad de esas partes y del modo en que se transmite el movimiento (Descartes, 2011, 243). Como consecuencia de esta hipótesis inicial, infiere que se logran explicar numerosas funciones del cuerpo simplemente desde la descripción de sus partes y sin la necesidad de aludir a algún tipo de alma (vegetativa o sensitiva) o causalidad finalista (Descartes, 2011, 244). De ahí que la vida se defina a través del funcionamiento de las partes del cuerpo y el principio de movimiento sea una parte más, un motor material; es decir, que no sea explicada por medio del alma ni por ningún otro principio vital sino a los solos efectos de principios exclusivamente mecánicos. De este modo, el objeto de la biología queda asimilado al objeto de la física: “considero el cuerpo del hombre como una cierta máquina de tal manera ensamblada y compuesta de huesos, nervios, músculos, etc. que aunque no existiese en él alma alguna tendría sin embargo todos los movimientos que no proceden de la voluntad” (Descartes, 2011c, 251). Nuevamente en el art. 16 de las *Pasiones del Alma*, Descartes insiste en esta suerte de analogía entre los movimientos corporales y el mecanismo de relojería:

Todos los movimientos que hacemos sin que nuestra voluntad contribuya a ello (como sucede a menudo cuando respiramos, andamos, comemos y en fin, realizamos todas las acciones que tenemos en común con los animales), dependen sólo de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus excitados por el calor del corazón siguen naturalmente en el cerebro, los nervios y los músculos: de la misma manera que el movimiento de un reloj se produce por la sola fuerza de su resorte y la figura de sus ruedas (Descartes, 2011b, 162-163).

45

Pese a que la analogía no resulta novedosa pues ya desde Aristóteles existen registros donde se compara la anatomía de los seres vivos con piezas de máquinas; la originalidad de Descartes radica en que identifica el modelo del cuerpo vivo con las máquinas automáticas, en otras palabras, no sitúa el principio de movimiento en el alma, más bien, lo ubica en el cuerpo mismo, en un motor que yace dentro de él como un engranaje más de la gigantesca maquinaria.

No obstante, el abordaje de la cuestión en el *Discurso del método* (2010) exhibe un marco de excepcionalidad humana. Mientras que en el *Tratado del hombre* la mecánica de los movimientos corporales es compartida por animales y seres humanos, en el caso del *Discurso del método* a todo este repertorio mecanicista corporal se agrega el alma racional bajo la modalidad del compuesto. Ahora bien, Descartes afirma que los animales no poseen en absoluto alma racional (Descartes, 2010, 71). Si el *Tratado del hombre* despliega una fisiología

mecanicista para prescindir del alma vegetativa y del alma sensitiva, y en el *Discurso del método* los animales no poseen alma racional; entonces, en definitiva, para la matriz del pensamiento cartesiano los animales no portan alma alguna. Pero, así como se puede dudar de si un animal tiene o no un alma porque es inadmisibles “penetrar en su corazón” (Descartes, 2010, 78), del mismo modo se podría dudar de cualquier otro cuerpo vivo observado. El asunto es cómo distinguir si el cuerpo en movimiento es una máquina o es otro ser humano. Al respecto, Descartes especifica dos criterios:

1. El primero es el uso inteligente o creativo del lenguaje. Dice: “lo que no es posible es que una máquina combine esas palabras de distintas maneras para responder al sentido de todo lo que se diga en su presencia, como pueden hacerlo incluso los hombres más brutos” (Descartes, 2010, 79). Se refiere no al hecho de imitar palabras y frases, como puede hacer también un loro, sino a la articulación y asociación de esas palabras para responder al sentido de todo lo que se diga, es decir, hacer un uso voluntario y creativo del lenguaje. Estas palabras expresan un pensamiento que está por detrás suyo, un alma que mueve el cuerpo, y no un cuerpo que se mueve automáticamente.

2. Y en segundo lugar, la no fijeza del comportamiento, un comportamiento *inteligente*, que evidencia modos originales capaces de adaptarse a las diferentes e inéditas circunstancias que se le presentan. Que pueda responder a toda contingencia de la vida. Esto mostraría que sus movimientos actúan por conocimiento o por razón (Descartes, 2010, 81).

Finalmente, en *Meditaciones metafísicas* (2011a) al igual que en su correspondencia con Elizabeth de Bohemia, quien había expresado su disconformidad con los argumentos expuestos hasta el momento, Descartes ensaya distintas alternativas, sin mucho éxito, para alcanzar una salida plausible a la problemática unión del cuerpo y el alma. El problema persistirá tanto en sus contemporáneos como en los debates filosóficos sucesivos.

II. Concepción corporal fichteana

En los párrafos 5 y 6 del *Derecho Natural* (1994), Fichte describe el proceso de finitización del Yo a partir de su concretización en una *persona* (§ 5), y de un giro intersubjetivo antropológico (§ 6) (Fichte, 1994, 147-170). El *cuarto teorema* afirma: “El ser racional no puede ponerse como individuo operante sin atribuirse un cuerpo material y sin por ello determinarlo” (Fichte, 1994, 147). La demostración del *cuarto teorema* puede resumirse esquemáticamente de la siguiente manera:

- a) Primer paso: Del sujeto o ser racional a la finitización del yo. Los teoremas precedentes introducen la noción de un Yo en general (abstracto e inmaterial) cuyo principal rasgo característico es su libertad (en tanto

ser infinito e incondicionado). Para que este Yo en general se individualice, esto es, devenga en *persona determinada*, particular y concreta (con cuerpo propio), es necesario su autolimitación. La *persona* es el sujeto racional finito en el mundo sensible, que se atribuye una esfera exclusiva de movimientos o recorridos comportamentales posibles en la cual ninguna otra *persona* puede elegir por ella (Fichte, 1994, 148). En primer lugar, esta esfera exclusiva se encuentra obstruida por una contra-fuerza material (*körper*) que se le aparece como extraña al Yo en general. Este es el instante más cartesiano de la argumentación, empero, en el paso posterior resultará inmediatamente resuelto en vistas de que presupone una simple distinción metodológica.

b) Segundo paso: Del dualismo extraño e impropio a la propiedad. Como indica el método trascendental, si el Yo se retrotrae a una instancia más originaria, se percata que aquello que le resultaba extraño y ajeno en un primer momento, en realidad, es puesto por él mismo. El Yo reconoce lo puesto como suyo, como su potestad. Reconoce, asimismo, que aquel límite lo ha puesto él mismo (autolimitación).

c) Tercer paso: Del *körper* al *leib*. Esta alteridad que parecía extraña y ahora es reconocida como propia, patentiza el movimiento desde el ámbito de la generalidad al de la singularidad, pero también el tránsito de un cuerpo material (*körper*) a un cuerpo vivido (*leib*). Surge el concepto de *persona determinada*. El cuerpo vivido, es una concepción de cuerpo producto de la síntesis entre el ser racional infinito y el cuerpo material, y del movimiento de autolimitación (Fichte, 1994, 149).

d) Cuarto paso: El cuerpo articulado. El *leib* es caracterizado como cuerpo articulado. Al preguntarse por la posibilidad del movimiento, no la explica en función de un proceder mecanicista sino a partir del cambio de forma "surge un movimiento de las partes y con él un cambio de forma" (Fichte, 1994, 150). La articulación de los miembros posibilita y limita la movilidad del cuerpo, no obstante, no las determina necesariamente. Por tanto, se evita un enfoque mecanicista.

Fichte cierra el apartado sosteniendo:

Un cuerpo (*körper*) como el descrito a cuya permanencia e identidad conectamos la permanencia e identidad de nuestra personalidad, que ponemos como un todo articulado cerrado y en el que nos ponemos como ejerciendo una causalidad inmediata por nuestra voluntad, es lo que llamamos nuestro propio cuerpo (*leib*) (Fichte, 1994, 151).

En el *quinto teorema*, el tema central es el del giro intersubjetivo antropológico. El movimiento de la autoconciencia se completa a partir de la superación del solipsismo y la explicitación de la comunidad. Retomando las conclusiones

de los teoremas previamente desarrollados, Fichte plantea que la exhortación del otro se presenta a la manera de una influencia que neutraliza al menos uno de los recorridos comportamentales posibles de la esfera exclusiva de la persona. Este escenario supone una disyuntiva pues de ser aceptada tal influencia quedaría limitada la libertad del sujeto. Para superar estos inconvenientes, Fichte postula que en última instancia quién decide si suprimir o no esa posibilidad de acción es el propio ser racional. Así logra garantizar la libertad de la persona y al mismo tiempo la influencia del otro. Para ello, distingue entre dos dimensiones del cuerpo en tanto totalidad orgánica: un órgano inferior y un órgano superior. El órgano superior remite a la parte racional y por ende a la libertad, mientras que el órgano inferior es el que permite los vínculos con el otro. Sin embargo, Fichte se cuestiona cómo diferenciar si ese otro que me exhorta se trata de otro ser racional o de un animal. Entra en escena nuevamente la noción de cuerpo articulado. Los movimientos del cuerpo articulado exceden al marco mecanicista y, en este sentido, competen a lo propiamente humano (Fichte, 1994, 151-166). De ahí, el resabio cartesiano en la concepción del cuerpo fichteana. Porque si bien el cuerpo humano es definido como *leib*, el cuerpo del animal continua apresado en el paradigma del animal-autómata. El cuerpo del animal es *körper* y el animal una *bête machine*.

Este panorama es ampliado en el corolario final del parágrafo 6. Por un lado, Fichte define a la *bildung* como uno proceso genuinamente humano y ajeno a los animales. Por otro, reivindicando un viejo motivo cartesiano, señala que frente a la amenaza proveniente de un animal feroz, al hombre solo le queda huir. De esta manera, la *bildung* y la capacidad de huir de los animales feroces constituyen dos rasgos de lo propiamente humano que hacen posible establecer la distinción limitrónica (Fichte, 1994, 166-170). Por último, Fichte extiende aún más estas diferencias a través de una serie de incisos:

a) Los animales se mueven a las pocas horas de su nacimiento y buscan su alimento en el seno materno. Están impulsados por el instinto. En cambio, el hombre no posee tal instinto. Por ende, para sobrevivir y obtener alimento necesita la ayuda de otros hombres. Sin ella, moriría a las pocas horas:

Apenas ha abandonado el cuerpo de la madre, la naturaleza retira su mano de él y por así decirlo, lo arroja fuera... Precisamente gracias a este hecho se demuestra que el hombre como tal ni es un pupilo de la naturaleza ni debe serlo. Si es un animal, es tan extraordinariamente imperfecto que precisamente por esto no es animal... Por este desamparo extremo, la humanidad confiada a sí misma y la especie humana confiada a la propia especie (Fichte, 1994, 168).

b) El hombre nace desnudo y el animal cubierto. En el hombre, el órgano más fundamental, el tacto, se halla desnudo. Por el contrario, el órgano del tacto animal se encuentra cubierto por un abundante pelaje. Evidente-

mente, Fichte está pensando en el caso exclusivo de los mamíferos. Además el hombre ha elegido concentrar su facultad formadora en la mano aunque pudiera bien haberla situado en otra parte. “Habría podido dar a cualquier parte del cuerpo el mismo fino sentir, si lo hubiésemos querido. Esto lo demuestran aquellos hombres que cosen y escriben con los dedos del pie o hablan con su estómago, etc.” (Fichte, 1994, 168).

c) El caminar erguido. El hombre ha optado por caminar en dos patas. A través de su caminar erguido logra liberar sus manos, dominar las herramientas y mirar a su alrededor. “El género humano se ha elevado libremente del suelo y ha ganado con ello la facultad de lanzar la mirada a su alrededor y abarcar en el ciclo medio universo, mientras que los ojos del animal, por su posición, están encadenados al suelo que le da su alimento” (Fichte, 1994, 169).

d) Finalmente, el hombre posee un ojo del espíritu y una boca que reproduce “los más íntimos sentimientos” (Fichte, 1994, 170). Aquí aparecen los elementos que vinculan íntimamente la concepción fichteana del animal con la tradición cartesiana. El ojo del espíritu fichteano se opone al ojo del espíritu platónico por la contraposición entre los modelos idealistas y realistas. A pesar de ello, el ojo del espíritu, en tanto manifestación de la facultad racional, comporta la facultad superior en el hombre. Y, de igual forma a lo esgrimido por Descartes, esta facultad racional se hace patente en la comunicación mediante un lenguaje propio de los seres humanos. Nuevamente, el *logos* irrumpe para escindir entre la estela de lo propiamente humano y lo animal. “La boca, destinada por la naturaleza a la función más baja y egoísta de la nutrición, se convierte gracias a la formación de sí misma en la expresión de los sentimientos sociales en tanto que es el órgano de la comunicación” (Fichte, 1994, 170).

Conclusión

Considerando los argumentos precedentes a saber:

I. La concepción mecanicista cartesiana y su relación con el cuerpo animal: Los antecedentes del argumento del animal-autómata se pueden encontrar en la obra aristotélica, sin embargo, una diferencia radical separa al proyecto peripatético del paradigma mecanicista cartesiano: el alma sensitiva. Mientras Aristóteles considera al animal como portador de un alma, y al alma como principio vital que posibilita el movimiento a través de un conjunto de operaciones y facultades (Aristóteles, 2010, 327); Descartes niega rotundamente esta posibilidad enfatizando en un alma exclusivamente racional y en una concepción mecanicista del cuerpo. Esta concepción se

funda en el argumento del animal-autómata o *bête machine*, según el cual, el cuerpo y sus movimientos pueden ser explicados en virtud de un mecanismo semejante al de un reloj.

II. La concepción corporal fichteana: Fichte elabora una noción del cuerpo que gira en torno al concepto de persona. La persona es el sujeto racional finito en el mundo sensible que se atribuye una esfera exclusiva de movimientos o recorridos comportamentales posibles. Para ello, reconoce a la primera instancia de alteridad material que se le opone (*körper*) como suya o puesta por él mismo (autolimitación). Una vez reconocido como suyo, el otrora cuerpo material (*körper*) deviene en cuerpo vivido (*leib*). El cuerpo vivido determina al sujeto particular y concreto, y es caracterizado como cuerpo articulado. La caracterización del cuerpo articulado excede al enfoque mecanicista. No obstante, en el momento de distinguir entre el animal y el humano, Fichte señala que lo propiamente humano es el cuerpo articulado, reduciendo el cuerpo del animal a una instancia meramente material.

Se ha demostrado que la concepción fichteana del cuerpo opera sobre la base de la distinción entre *körper* y *leib*. A la *persona*, en tanto ser racional finito y humano, le corresponde la categoría de cuerpo articulado mientras que el animal permanece estancado en las fronteras del cuerpo material. En conclusión, la visión de Fichte sobre el cuerpo animal registra, aún, residuos del paradigma cartesiano y de una concepción del animal signada por la *bête machine*. Su descripción está plagada de prejuicios humanistas; desde la atribución al Hombre de su condición de ser erecto, su lugar de ser que mira, su ser dominador de la naturaleza, su ser hablante hasta, incluso, la reducción del Animal (en singular y en mayúsculas) al caso único y exclusivo de los mamíferos (aquellos que manifiestan una mayor semejanza con el ser humano). Esta exclusividad expulsa del ámbito animal a otros cuerpos sintientes que no manifiestan una similitud con la esfera de lo humano. Contrariamente, Derrida denuncia el uso y abuso terminológico del que ha sido objeto la multiplicidad de seres sintientes al ser reducidos bajo el rotulo del Animal. El Animal sólo destierra las diferentes expresiones y corporalidades de lo viviente:

Querría dar a entender el plural de animales en el singular; no hay el Animal en singular general, separado del hombre por un solo límite indivisible. Es preciso afrontar que hay unos <<seres vivos>> cuya pluralidad no se deja reunir en la sola figura de la animalidad simplemente opuesta a la humanidad... tener en cuenta una multiplicidad de límites y de estructuras heterogéneas; entre los no-humanos y separados de los no-humanos, hay una multiplicidad inmensa de otros seres vivos que no se dejan en ningún caso homogeneizar, excepto por violencia y desconocimiento interesado, bajo la categoría de lo que se denomina el animal o la animalidad en general (Derrida, 2008, 65).

Casi como un prólogo a indagaciones de un porvenir irrevocable, el *animote* derrideano hace viable la tarea de repensar y desestabilizar la frontera limitrófica que separa lo humano de lo no-humano, ampliando la respetabilidad de las diversas y heterogéneas manifestaciones corporales sintientes.

Bibliografía

- Aristóteles** (2010). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles** (2000). *El movimiento de los animales*. Madrid: Gredos.
- Cragolini, Mónica** (2015). “<<Animula, vagula, blandula>>, o sobre el alma perdida de los animales”, en *Lo Sguardo - rivista di filosofia*, no. 18, pp. 317 – 329.
- Derrida, J.** (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Descartes, R.** (2010). *Discurso del método*. Madrid: Espasa Calpe.
- Descartes, R.** (2011a). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos
- Descartes, R.** (2011b). *Pasiones del alma*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R.** (2011c). *Tratado del hombre*. Madrid: Gredos.
- Descartes, R.** (1995). *Principios de la filosofía*. Barcelona: Alianza editorial.
- De Sosa, F.** (2010). “Endecálogo contra Antoniana Margarita, en el cual se tratan muchas y muy delicadas razones, y autoridades con que se prueba, que los brutos sienten y por sí se mueven”. En Ana Vian Herrero (Ed.), *Diálogos españoles del renacimiento* (pp. 523 – 582). Toledo: Almuraza.
- Fichte, J. G.** (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de las ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Gaudio, M.** (2005). “La dialéctica en el cuerpo propio de Fichte”, *Revista de Filosofía y Teoría Política FaHCE*, 36. Recuperado: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.96/ev.96.pdf
- Pereira, G.** (2000). *Antoniana Margarita*. Compostela-Oviedo: Ediciones de la Universidad de Santiago de Compostela.

NOTAS PARA UN *DEVENIR-MOSQUITO*: FIEBRES, AGENCIAMIENTOS Y BIOPOLÍTICA

Josué Imanol López Barrios¹

Resumen: El presente artículo busca delinear las posibilidades de un *devenir-mosquito*, en el sentido de *devenir-animal* de Deleuze y Guattari. Para ello, serán revisadas algunas características del concepto de devenir-animal. Después se explorarán los posibles *agenciamientos* que establecen los mosquitos con su entorno. Posteriormente se investigarán las desterritorializaciones que estos insectos llevan a cabo y los esfuerzos por controlarlos biopolíticamente. Para finalmente proponer algunas ideas sobre cómo hacerse de un *devenir-mosquito*.

53

Palabras clave: MOSQUITOS—DEVENIR—AGENCIAMIENTO.

¹Facultad de Filosofía. Universidad Autónoma de Querétaro.
Contacto: imanollopez@gmail.com

Blood Fever

El insecto es el que mejor puede hacernos comprender esa verdad de que todos los devenires son moleculares (Deleuze y Guattari, 2004, 306).

Un OVNI aterriza violentamente en un parque nacional. De la puerta de la nave en ruinas cuelga inmóvil una mano alienígena. Un mosquito *aedes aegypti* emerge del agua. Busca a su siguiente víctima. Llega hasta el extraterrestre y chupa su sangre. Una mutación molecular está en camino. Así comienza el filme de horror de bajo presupuesto *Mosquito* de Gary Jones (1995), cuya trama gira en torno a la invasión de una horda de mosquitos gigantes que matan por exanguinación a todo aquel que se cruce por su camino.

Uno de los títulos originales del filme fue *Blood Fever* [*Fiebre sanguinaria*], haciendo alusión a las fiebres que producen sus picaduras, así como al frenesí que se apodera de las hembras mosquito en busca de sangre. Tal vez ningún otro artefacto cultural haya encapsulado mejor las ansiedades contemporáneas en torno al peligro que representan los mosquitos:

Están afuera ahora mismo observando, esperando el momento preciso para atacar. Cada año esos pequeños bastardos pescan la fiebre, una fiebre sanguinaria. No pueden evitarlo, la anhelan. Cada segundo de sus miserables y cortas vidas salen a cazar nuestra vital sangre. Algunas veces te pinchan mientras duermes. Después de llenarse la barriga se van volando sin siquiera decir gracias. Tienen que ser detenidos, arrasados de la faz de la tierra (Jones, 1995)².

Y tal vez, sin quererlo, el filme también logra capturar en la pantalla los afectos monstruosos de un *devenir-animal*; en este caso un *devenir-mosquito*. Si bien podría parecer que los mosquitos no figuran de manera prominente en el bestiario de los *devenires-animales* de Deleuze y Guattari (2004), recordemos que la meseta número 10 de *Mil Mesetas*, sobre el *devenir-animal*, está fechada 1730 porque “Entre 1730 y 1735 sólo se oía hablar de vampiros” (243). ¿Y si los vampiros fueran artrópodos? Entre 1727 y 1741 sólo se oía el aletear de los mosquitos:

En 1727 el vicealmirante británico Francis Hosier partió con un escuadrón naval a las playas de lo que hoy es Colombia y Panamá. Sus superiores le ordenaron bloquear las costas para prevenir el paso de una flota española cargada de plata sudamericana hasta España. Un brote de fiebre amarilla irrumpió en el navío de Hosier cuando partía de Portobelo, matando a casi toda la tripulación. Pronto Hosier armó otra tripulación en Jamaica y regresó a su deber, cuando la fiebre amarilla mató a la segunda tripulación y al vicealmirante. Cerca de 4,000 marinos murieron sin que se disparara una sola bala. Catorce años después el almirante Ed-

² Todas las traducciones de textos en inglés o francés son propias.

ward Vernon trajo consigo un grupo de combate anfibio de cerca de 29,000 hombres a la costa de Colombia para sitiar el fuerte español de Cartagena. Tras unos pocos meses 22,000 hombres habían muerto, casi todos por fiebre amarilla y probablemente también malaria (McNeill, 2010, 2).

Devenir-animal es llegar a ser un enjambre que propaga afectos impersonales; formar una manada, un bando, una multiplicidad. *Devenir-manada* es perder la identidad. Otro de los títulos provisionales del filme fue *Night Swarm* [*Enjambre Nocturno*]: el horror impersonal de lo múltiple. Los mosquitos parecen ser parte de los “animales más demoníacos, de manadas y afectos, y que crean multiplicidad, devenir, población, cuento” (Deleuze y Guattari, 2004, 247). Para explicar el papel de la total *anomalía* o de borde dentro de una multiplicidad, Deleuze y Guattari (2004) recurren a un enjambre de mosquitos como modelo:

En cualquier caso, habrá borde de manada, y posición anomal, cada vez que, en un espacio, un animal se encuentre en la línea,... posición periférica que hace que ya no podamos saber si el animal está todavía en la banda, ya está fuera de ella, o en su cambiante frontera. Pero unas veces cada animal alcanza esa línea u ocupa esa posición dinámica, como en una manada de mosquitos en la que “cada individuo del grupo se desplaza aleatoriamente hasta que vea a todos sus congéneres en un mismo semiespacio, momento en el que se apresura a modificar su movimiento a fin de entrar en el grupo, quedando la estabilidad asegurada en catástrofe por una *barrera*” (251).

Con el fin de reproducirse, los mosquitos macho se *enjambren* alrededor de un marcador aleatorio a la espera de hembras a las que fecundar. Aún no sabemos exactamente cómo deciden el lugar para *enjambarse*:

El proceso comienza al amanecer o atardecer, con montones o incluso cientos de machos formando un enjambre danzante en el área cerca de un marcador en la tierra— llamado marcador de enjambre... (Algunas especies de mosquito harán enjambre alrededor de un animal, o una persona caminando a su alcance). Aunque no se sabe cómo escogen un marcador, la altura de un objeto o el movimiento, el calor y el olor de un animal pueden tener que ver (Spielman y D’Antonio, 2001, 26).

Hacer enjambre, la danza infinita del mosquito: “un enjambre de mosquitos *Culex* puede llegar a ser tan denso que se confunde con humo” (Spielman y D’Antonio, 2001, 26). Devenir humo del enjambre; un fuego que devora todo a su paso. Mosquitos meteorológicos: “enjambres de mosquitos han sido fotografiados extendiéndose 1,000 pies en el aire, pareciendo una nube embudo de tornado” (Winegard, 2019, 9). Devenir tornado del enjambre. El zumbido se acerca y empieza la comezón. Una manada se propaga a través del contagio epidémico:

La propagación por epidemia, por contagio, no tiene nada que ver con la filiación por herencia... El vampiro no filia, contagia. La diferencia es que el contagio, la epidemia, pone en juego términos completamente heterogéneos: por ejemplo, un hombre, un animal y una bacteria, un virus, una molécula, un micro organismo (Deleuze y Guattari, 2004, 247-248).

¿Qué son los mosquitos sino pequeñísimas máquinas epidémicas? ¿Qué es una epidemia sino el modelo de propagación de los *devenires-animales*? Picadura y contagio, fiebre y vómito negro. *Devenir-animal* en la transmisión molecular: contagiarse es agenciarse. Deleuze y Guattari (2004) entienden a los *agenciamientos*³ como alianzas que cruzan las barreras de los géneros, los reinos y las especies:

Así pues, nosotros sólo decimos que los animales son manadas, y que las manadas se forman, se desarrollan y se transforman por contagio. Esas multiplicidades de términos heterogéneos y de cofuncionamiento por contagio, entran en ciertos *agenciamientos*, y ahí es donde el hombre realiza sus devenires-animales (Deleuze y Guattari, 2004, 248).

¿Qué podemos decir de estos sombríos *agenciamientos*? ¿Con qué se puede agenciar un mosquito? ¿Cómo es que a través de estos *agenciamientos* podemos realizar un *devenir-mosquito*?

56

¿Qué es lo que puede un mosquito?

Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente (Deleuze y Guattari, 2004, 261).

Para saber lo que puede un mosquito es necesario investigar sus posibilidades de afectación o, en otras palabras, su capacidad para formar relaciones o *agenciamientos*. Siguiendo a Spinoza, Deleuze (1999) sugiere que “lo que puede un cuerpo es la naturaleza y los límites de su poder de ser afectado” (209). Asimismo, Deleuze y Guattari recuperan el trabajo del barón Jakob von Uexküll en torno al *Umwelt*⁴ animal y llaman al estudio de los afectos posibles una *etología* (Deleuze y Guattari, 2004, 261; Deleuze, 1980). Uexküll (2001) reconoce que, si bien el ser humano y los mosquitos comparten un espacio vital, nuestros *Umwelten* nunca llegan a tocarse:

3 Hemos decidido utilizar el neologismo *agenciamiento* para traducir *agencement* siguiendo las pautas de interpretación propuestas por Hereida (2012). Un *agenciamiento* puede entenderse como el ensamblaje de “componentes heterogéneos, también de orden biológico, social, maquínico, gnoseológico” (Guattari y Rolnik, 2006, 365).

4 *Umwelt*, o mundo circundante. Puede entenderse como el conjunto de elementos significantes dentro del entorno de cierto animal.

Entre los animales, con horizontes reducidos de *Umwelt*, los cuerpos celestes son esencialmente distintos. Cuando los mosquitos bailan en el atardecer, no ven nuestro gran sol humano, poniéndose a seis kilómetros de distancia, sino pequeños soles de mosquito, que se ocultan a medio metro de distancia. La luna y las estrellas están ausentes del cielo del mosquito (108).

¿Con qué afectos puede acoplarse el mosquito? ¿Qué clase de armonía se establece entre nuestros *Umwelten*? La relación del mosquito con su entorno es establecida a través del proceso de transducción, es decir, la conversión de ciertas moléculas químicas en impulsos eléctricos (Shaw, Jones y Butterworth, 2013, 263). A través de pequeños órganos olfativos llamados *sensilla*, localizados en las antenas, la probóscide y los palpos maxilares, los mosquitos pueden percibir potenciales señales químicas llamadas *kairomonas*⁵ (Shaw et. al., 2013, 264). Las moléculas más importantes para la detención de posibles huéspedes son el CO₂, L-ácido láctico y el octenol; todas sustancias emitidas por los seres humanos y otros mamíferos (Constantini, 1996, 124).

Un mosquito es una máquina que introduce y recorta flujos (Deleuze y Guattari, 1985, 15); ya sean éstos salivares, sanguíneos, víricos, o moleculares. Cuando llega a conectarse con otras máquinas, es capaz de establecer flujos entre estos cuerpos, humanos y no humanos, y producir *agenciamientos*. En el momento en el que un mosquito pica se produce un *agenciamiento* entre un mosquito y un ser humano, pero también entre los microorganismos que ambos guardan y el medio ambiente en el que se desarrollan. Este *agenciamiento* puede desterritorializarse y devenir en una infección o propagarse hasta la escala epidémica o pandémica; o puede no llegar a ser más que una pequeña comezón.

Si la *salud* ha de entenderse como la capacidad de un cuerpo para aumentar su potencia de afectación (Buchanan, 1979, 11), ¿son posibles los *agenciamientos* saludables con los mosquitos? En el encuentro con esos cuerpos diminutos, ¿les destruimos o somos destruidos por ellos? ¿Intercambiamos acciones y pasiones? ¿Somos acaso capaces de componer con un mosquito un cuerpo más potente?

A primera vista, parecería que el encuentro con un mosquito no puede más que producirnos afectos tristes y disminuir nuestra potencia. Entre los síntomas característicos de la malaria, por ejemplo, podemos encontrar “fiebres intermitentes, dolores de cabeza, escalofríos, sudores que parecen no acabar nunca, una sensación de frío inaguantable, el chasquido de los dientes y, en ocasiones, daño cerebral” (Cueto, 2016, 10). Además, el protozooario *Plasmodium* puede permanecer en el cuerpo de manera latente y reaparecer años tras la infección, debilitando a su huésped por largo tiempo. La malaria, un afecto triste... ¿o no?

5 Una *kairomona* es una sustancia química emitida por un cuerpo y detectada por un organismo de otra especie.

Sin embargo, no todo agenciamiento febril tiene que disminuir las potencias de afectación, así como no todos los tratamientos biomédicos necesariamente las aumentan (Fox, 2011, 366). Tanto la malaria como la fiebre amarilla pueden llegar a ser afectaciones alegres y aumentar las potencias de un cuerpo.

Infectarse de fiebre amarilla y sobrevivir otorga inmunidad permanente. Padecer la enfermedad a una edad temprana reduce la severidad sintomática y aumenta las posibilidades de sobrevivir en un área endémica del virus, en comparación con quienes jamás han sido infectados (McNeill, 2010, 35). El general estadounidense William C. Gorgas se convirtió en la figura más importante en la erradicación de la fiebre amarilla a principios del s. XX gracias a que ya había sido anteriormente infectado con el virus y sobrevivió con inmunidad, lo que le permitió coordinar los esfuerzos de control vectorial en Cuba y Panamá.

La malaria, también puede propiciar este tipo de afectos alegres. En 1927 el nobel de medicina fue para Julius Wagner-Jauregg, por descubrir que la inoculación con la variedad malárica *P. vivax* era uno de los tratamientos más efectivos para combatir los efectos neurológicos de la sífilis (Austin, 1992, 516).

En realidad, seres humanos y mosquitos (así como los parásitos y virus que ambos alojan) *coevolucionaron* por lo menos desde hace ocho mil años. Por ejemplo, las poblaciones africanas expuestas de manera regular al parásito *Plasodium* desarrollaron diversos mecanismos de resistencia a la malaria como la deformación de los glóbulos rojos o la reducción de su número, que dificulta el ciclo reproductivo del parásito dentro del cuerpo humano (Packard, 2007, 28).

Por otro lado, la implementación de medidas de control de mosquitos vectores puede tener efectos contrarios a los esperados. Las campañas de erradicación, si no logran la eliminación completa, pueden ser contraproducentes: “las tasas altas de malaria pueden empeorarse por el control vectorial si no se consigue la erradicación virtual, al retrasar el desarrollo de inmunidad en los bebés a una edad en donde son más propensos a sufrir malaria cerebral” (Curtis, 1996, 6).

Tras las campañas de erradicación de la malaria, financiadas por EE.UU. y la OMS a mediados del siglo XX, “casi en todos los lugares donde no se consiguió la erradicación, la malaria rebrotó durante los 70’s y 80’s” (Packard, 2007, 175). La sobreutilización del DDT en estos programas, en lugar de conseguir la erradicación, produjo *supermosquitos* resistentes a los insecticidas (Packard, 2007, 163; Orsenna, 2017, 235).

La picazón continúa. El cuerpo se llena de salpullido. No sabemos aun lo que puede un mosquito.

Vector de desterritorialización

“¡Viva, sí, viva la entomología! Para empezar, porque ella sabe que las fronteras de lo viviente son porosas” (Orsenna, 2017, 69).

Poca atención se ha prestado al papel que jugó el control poblaciones de mosquitos vectores en el surgimiento de lo que Foucault (2007) llamó “la era de un ‘bio-poder’” (169). No olvidemos que la empresa biopolítica de la salud mundial, hoy tan relevante en el contexto pandémico, nació a finales del siglo XIX gracias al control norteamericano sobre Cuba, Panamá y Filipinas, y la erradicación de los mosquitos transmisores de fiebre amarilla en estos territorios (Packard, 2016, 15).

El control de enfermedades transmitidas por mosquitos en los territorios coloniales y excoloniales de América, África y Asia, puede ser leído como un esfuerzo de gobierno biopolítico sobre los agenciamientos posibles entre diversos organismos humanos y no humanos. Para esto resulta útil retomar el concepto de *gobierno de especies* propuesto por Neel Ahuja (2016), que refiere a:

cómo las relaciones interespecie así como las esperanzas y miedos públicos que éstas generan, configuran la forma de vida y los lineamientos afectivos de las sociedades coloniales.... Tomar en cuenta el gobierno de especies es comprender al imperio como un proyecto de manejo de relaciones afectivas... que cruzan las divisiones de la vida la muerte, lo humano lo animal, el medio y los cuerpos y el sistema inmune y ambiental (X-XI).

Así pues, es posible leer estos esfuerzos como aparatos de captura de los afectos de un *devenir-mosquito*. No hay que entender afecto sólo como sentimiento o pasión, sino como la capacidad de afectar y ser afectado por otros cuerpos dentro de un *agenciamiento*. Lo que está en juego aquí es el gobierno sobre los flujos que cruzan las fronteras de especie y los afectos que estos producen. Por ejemplo, no es accidental que la campaña mundial de erradicación de la malaria a mediados del siglo XX haya sido justificada no sólo como una empresa de salud, sino como una guerra económica contra la improductividad campesina provocada por las fiebres constantes (Cueto, 2016, 165). Había que luchar contra los afectos no productivos o, mejor dicho, los afectos productivos no capturables.

Entre las técnicas usadas para el control y erradicación de poblaciones de mosquitos vectores se encuentra el rociado de insecticidas químicos, la vigilancia y destrucción de sitios de oviposición, la instauración de campañas masivas de biomedicalización de poblaciones rurales, e incluso el desarrollo de mosquitos transgénicos estériles o incapaces de funcionar como vectores (Shaw, et. al. 2010; Orsenna, 2017; Packard, 2007). Y, sin embargo, estos esfuerzos no han

logrado una captura total, ya que la capacidad de los mosquitos para agenciarse escapa a los intentos de control biopolítico:

En el encuentro entre insecto y humano, el *Umwelt* del mosquito excede por mucho nuestras cartografías de control. Y hasta ahora, ninguna cantidad de químicos rociados, control ambiental, o modificación genética han podido borrar al mosquito de la faz de la tierra. Es dentro de esta relación de abismo y exceso, entre la perspectiva humana y la de los mosquitos, que nace el monstruo (Shaw, et. al, 2013, 263).

El mosquito es un vector. Vector, del latín *vector, vectoris*, significa en el sentido más general “agente que transporta algo de un lugar a otro” (RAE, s.f.). Si Deleuze y Guattari hubieran estudiado con más atención la vida de los mosquitos, habrían coincidido en entenderlos como un vector, pero no sólo epidémico, sino de desterritorialización:

[U]n vector de desterritorialización no es en modo alguno indeterminado, sino que actúa directamente sobre los niveles moleculares, y tanto más discretamente en contacto, cuanto más desterritorializado: la desterritorialización “mantiene” unidas las componentes moleculares (Deleuze y Guattari, 2004, 293-294).

Aunque enfermedades como la malaria o la fiebre amarilla tuvieron su origen histórico en África subsahariana (Packard, 2007, 19), hoy en los mosquitos y sus patógenos ocupan todos los continentes. Los mosquitos son máquinas de desterritorialización. Son un constante devenir. No podemos sino maravillarnos por la capacidad que tienen para agenciarse, para producir nuevos agenciamientos y devenires. Un mosquito asiático deviene tigre cuando muerde con agresividad o por sus vetas. Una desterritorialización está en marcha. Estos mosquitos tigre (*aedes albopictus*) son capaces de poner sus huevecillos y agenciarse con casi cualquier objeto que guarde algunos mililitros de agua. Un reporte desclasificado de la Armada Estadounidense en 1967 especifica todos los lugares donde se han encontrado larvas de mosquito tigre:

Dentro de agujeros en árboles, rocas y piedras, a elevaciones de más de 2,000 pies, en bambú y pedazos de bambú, estípulas, cáscaras de coco, hojas de palma caídas, hojas de otras plantas, escusados, en lápidas, en los pilares de granito de las imágenes de buda, dentro de plantas carnívoras, y en varios contenedores artificiales como cubetas, barriles, latas, botellas, desagües, floreros, ollas, techos de madera, trampas para hormigas, baterías de cocina, neumáticos sin usar, pisos de concreto inundados en refugios antiaéreos y cisternas. (Watson, 1967, 5)

Por su capacidad de transmitir chikunguña, encefalomielitis equina venezolana, dengue, encefalitis japonesa, encefalitis de St. Louis, Virus del Nilo Occidental, fiebre amarilla y porque las hembras “son marcadamente antropofílicas,

persistentes y tenaces en sus ataques” (Watson, 1967, 6), los mosquitos tigre fueron un enemigo tan peligroso para el ejército norteamericano como los soldados comunistas del Viet Cong.

Como tal vez es posible deducir por los bambúes, los cocos, y las figurillas de buda, hasta antes de 1970 estos mosquitos vivían sólo en el sudeste asiático. Pero pronto comenzaron otra desterritorialización. Un neumático deviene incubadora para mosquito cuando guarda un poco de agua entre sus pliegues. En 1983, un mosquito tigre se agencia con un viejo neumático en algún lugar de Japón o Taiwán. Deja sus huevos bajo la protección del caucho quebradizo. Algunas semanas después, ese mismo neumático cruza el océano pacífico y termina en alguna vulcanizadora de Texas (Spielman y D’Antonio, 2001, 32). A partir de ahí, hordas de mosquitos tigres avanzan hacia el sur, hasta llegar a Brasil. Una nueva epidemia está en camino (Orsenna, 2017, 176).

En 1647 un mosquito *aedes aegypti* aborda un barco esclavista holandés partiendo de África Occidental hacia Barbados (Winegard, 2019, 170). El virus de la fiebre amarilla cruzó el océano en un barco holandés. En 1641 se contaba la leyenda de un barco fantasma que recorría los siete mares (Makarova, 2016, 118). ¿Y si el Holandés Errante ha podido servir como figura del “exiliado, viajero, desterritorializado” (Deleuze y Guattari, 2004, 344) porque entre sus tripulantes, se coló un polizón invertebrado? ¿Fue acaso una picadura mortal la que lo condenó a seguir navegando por siempre?

Un terrible escalofrío recorre la carne. Fiebres que suben y bajan hasta helar los huesos. El vómito negro anuncia que lo peor está por venir. El mosquito, pequeña máquina de desterritorialización.

¿Cómo hacerse un devenir-mosquito?

Aún resta la pregunta concreta: ¿cómo luciría un devenir-mosquito del ser humano? Si bien, es cierto que el concepto de *devenir-animal*, en tanto que pura virtualidad, puede resultar bastante abstracto (Shukin, 2009, 31), Deleuze y Guattari ofrecen algunas pistas para vislumbrar su aplicabilidad concreta. No se trata, en todo caso, de imitar a un animal:

No imitar al perro, sino componer su organismo con *otra cosa*, de tal forma que del conjunto así compuesto se hagan salir partículas que serán caninas en función de la relación de movimiento y de reposo, o del entorno molecular en el que entran (Deleuze y Guattari, 2004, 276).

Tal vez un *devenir-mosquito* así comprendido puede ocurrir dentro los propios mecanismos de control vectorial. El general Gorgas decía que “para poder luchar contra la malaria tenías que aprender a pensar como un mosquito” (Gladwell, 2001, 44). Para encontrar el lugar óptimo para la colocación de las trampas

de CO₂ utilizadas en el monitoreo poblacional de mosquitos, es necesario ser capaz de “pensar tal como un mosquito *transduce*” (Shaw, et. al., 2010, 324); es decir, agenciarse con las mismas partículas moleculares.

Pero, ¿no podremos pensar un *devenir-mosquito* fuera de los esfuerzos biopolíticos de control? ¿Seremos capaces de imaginar un *devenir-mosquito* que no esté enfocado en la recaptura de estos afectos? ¿Cómo hacerse de una ética o una etología para con el mosquito? En Nicaragua, el trabajo de control vectorial ha impulsado otros devenires. Como estrategia de vinculación con la población local, las trabajadoras de campo encargadas del rocío con insecticida, han encontrado una fértil metáfora. Los mosquitos son madres solteras (ya que son fecundadas por los mosquitos macho y después tienen que arreglárselas por sí solas), como gran parte de las trabajadoras en las campañas de erradicación y las mujeres que les abren la puerta de sus casas.

La metáfora de la madre soltera fue una forma de articular la enmarañada presencia de mujeres, mosquitos, virus y cosas... Al llegar a ser juntas, ni los mosquitos ni las madres solteras simplemente aceptarían ser el objeto de control de las intervenciones de salud. La broma reconoce tanto una similitud como una diferencia entre mujeres y mosquitos. No eran sólo causalmente parecidas; sino que formaban parte de un ambiente completo y vivo. (Nading, 2012, 588)

Así pues, un *devenir-mosquito* del ser humano debe de buscarse en la capacidad de los mosquitos por desterritorializarse y provocar nuevos devenires, es decir, de escapar del control biopolítico al que son sometidos. No se trata de imitar a un mosquito, ni siquiera infectarse de alguna enfermedad que éstos transmitan, sino de hacer cuerpo con el mosquito o, en otras palabras, componer el cuerpo propio de tal manera que sus potencias de afectación se tornen monstruosas, vampíricas, mosquitas.

Las fiebres terminan por transformar el cuerpo hasta tornarlo irreconocible: “Al despertar Gregorio Samsa una mañana, tras un sueño intranquilo, encuentro-se en su cama convertido en un monstruoso insecto” (Kafka, 2015, 3). Una línea de fuga, una línea de vuelo. Se oye el aleteo de un enjambre.

Nietzsche se equivocó cuando pensó que el ser humano en el cosmos era tan insignificante como un mosquito que “navega por el aire poseído por ese mismo *pathos* [de grandeza], y se siente el centro volante de este mundo” (Nietzsche, 1996, 17). Al humano, demasiado humano, le hace falta contagiarse con un mosquito. El destino de lo posthumano está en un *devenir-mosquito*.

Bibliografía

- Ahuja, N.** (2016). *Bioinsecurities. Disease Interventions, Empire, and the Government of Species*, Durham/Londres: Duke University Press.
- Austin, S. C.** (1992). The History of Malariotherapy for Neurosyphilis. *JAMA*, 268(4), 516-519. doi:10.1001/jama.1992.03490040092031.
- Buchanan, I.** (1997). The Problem of the Body in Deleuze and Guattari, Or, What Can a Body Do? *Body & Society*, 3 (73), 73-91. doi: 10.1177/1357034X97003003004.
- Constantini, C.** (1996). Introduction III: odours for host-finding mosquitoes. En. Ciba Foundation Symposium 200, *Olfaction in mosquito-host interactions* (3-15). Sussex: John Wiley & Sons.
- Cueto, M.** (2016). *La salud internacional y la Guerra Fría. Erradicación de la malaria en México, 1956-1971*. México: UNAM.
- Curtis, C. F.** (1996). Introduction I: an overview of mosquito biology, behaviour and importance. En. Ciba Foundation Symposium 200, *Olfaction in mosquito-host interactions* (48-53). Sussex: John Wiley & Sons.
- Deleuze, G.** (1980). Spinoza cours 9/12/1980. *La voix de Gilles Deleuze en ligne*. http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=137 (Pronunciado el 9/12/1980)
- Deleuze, G.** (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Deleuze, G., Guattari, F.** (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G., Guattari, F.** (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Fox, N. J.** (2011). The ill-health assemblage: Beyond the body-with-organs, *Health Sociology Review*, 20(4), 359-371. doi:10.5172/hesr.2011.20.4.359
- Foucault, M.** (2007). *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Gladwell, M.** (2001, 2 de julio). The Mosquito Killer. *The New Yorker*, 42-51.
- Guattari, F., Rolnik, S.** (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Hereida, J. N.** (2012). Dispositivos y/o Agenciamientos. *Contrastes*, XIX(1), 83-101. doi:10.24310/Contrastescontrastes.v19i1.1080.
- Jones, G.** (1995). *Mosquito* [Filme]. Hemdale Communications, Inc.
- Kafka, F.** (2015). *La Metamorfosis*. Literanda.
- McNeill, J. R.** (2010). *Mosquito Empires. Ecology and War in The Greater Caribbean, 1620-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Makarova, I. S.** (2016). The image of the Flying Dutchman in the literature of Romanticism. *Journal of Foreign Language Teaching and Applied Linguistics*, 3(1), 117-124. doi:10.14706/JFLTAL163110.

Nading, A. M. (2012). Dengue Mosquitoes are Single Mothers: Biopolitics Meets Ecological Aesthetics in Nicaraguan Community Health Work. *Cultural Anthropology*, 27(4), 572-596.

Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Orsenna, E. (2017). *Géopolitique du moustique. Petit précis de mondialisation IV*. Mayenne: Fayard.

Packard, R. M. (2007). *The Making of a Tropical Disease. A Short History of Malaria*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Packard, R. M. (2016). *A history of global health: interventions into the lives of other peoples*. Baltimore: John Hopkins University Press.

RAE (s.f.). *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 1 de junio de 2020, de <https://dle.rae.es/vector>.

Shaw, I. G. R., Jones, J. P.; Butterworth, M.K. (2013). The mosquito's umwelt, or one monster's standpoint ontology. *Geoforum*, 48, 260-267. doi:10.1016/j.geoforum.2012.11.028.

Shaw, I. G. R., Robbins, P. F.; Jones, J. P. (2010). A Bug's Life and the Spatial Ontologies of Mosquito Management, *Annals of the Association of American Geographers*, 100 (2), 373-392. doi:10.1080/00045601003595446.

Shukin, N. (2009). *Animal Capital. Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Spielman, A., D'Antonio, M. (2001). *Mosquito. The Story of Man's Deadliest Foe* [Edición Kindle]. Londres: Hachette/Hyperion.

Uexküll, J. (2001). Introduction to Umwelt. *Semiotica*, 134 (1/4), 107-110.

Watson, M. S. (1967). *Aedes (Stegomyia) albopictus (Skuse): A Literature Review*. Maryland: Department of the Army.

Winegard, T. C. (2019). *The Mosquito. A Human History of Our Deadliest Predator* (Edición Kindle). Nueva York: Dutton.

ESPECTRALIDAD ANIMAL COMO POSIBILIDAD DE UNA HOSPITALIDAD MÁS ALLÁ DE LO HUMANO

Tomás Stöck¹

Resumen: El presente escrito indaga la relación entre lo animal y lo humano a partir de la figura derridiana del espectro. Se busca habilitar la posibilidad de una consideración en torno a lo animal que no esté regida por la jerarquización ontológica tradicional de la metafísica, según la cual existe un ámbito propio de lo humano, radicalmente ajeno y diferenciado de aquello que se engloba de manera avasallante bajo el rótulo de animal. Considerando que el espectro es esa figura que trastoca los límites claros y distintos de la metafísica, se ubicará al animal en esa fisura para mostrar cómo su modo de habitar, de asediar, funciona ya siempre al modo del espectro. Para este fin, se trabajará de manera interconectada, yendo y viniendo, entre una serie de textos derridianos en los que se despliegan operaciones de lectura fructíferas en la dirección a la que aquí pretendemos apuntar.

65

Palabras clave: ANIMALIDAD - ESPECTRO - POLÍTICA

¹Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
Contacto: totogs@gmail.com

En el coloquio de C erisy organizado en 1997 en torno a la cuestión (elegida por él mismo), de “El animal autobiográfico”², Derrida distingue lo que describe como “dos tipos de discurso, dos situaciones de conocimiento sobre el animal, dos grandes formas de tratado teórico o filosófico del animal” (Derrida, 2008, 29). Se trata de una hipótesis histórico-filosófico-política, una manera de acercarse al modo en que la filosofía (de acuerdo con una tradición que se mantiene fuertemente cartesiana, tal como se alar  el propio Derrida³), se ha planteado la cuestión del animal. Hipótesis motivada por el verse visto del filósofo ante un animal: un gato (Derrida, 2008, 28). Dos discursos, entonces, de los cuales el primer tipo corresponde a aquellos filósofos

(...) que nunca se ha[n] cruzado con la mirada de un animal posada sobre ellos
 (...) no lo han tenido en absoluto en cuenta (temática, teórica, filosóficamente);
 no han podido o querido extraer ninguna consecuencia sistemática del hecho de que un animal pudiera, mir ndoles a la cara, verlos (Derrida, 2008, 29).

Este primer tipo de discursos configura una ontología, una  tica, una política que han sido las dominantes en la tradición de la Metafísica occidental. De lo que se ha tratado siempre, all , es de conjurar al animal: “la experiencia del animal que ve, del animal que los mira, no la han tenido en cuenta en la arquitectura teórica o filosófica de sus discursos. La han negado, en resumidas cuentas, tanto como la han desconocido” (Derrida, 2008, 29-30). Decimos justamente *conjuración* manteniendo en tensión su doble significación, aquella que Derrida señala en relación a la situación de Marx y del marxismo pocos años antes del coloquio de C erisy, en *Espectros de Marx*: a la vez denegación y evocación (Derrida, 2012, 53-54). La hipótesis en torno a la cual se construye este trabajo es que el animal, all  donde mira sin todavía ser visto, especialmente cuando se niega la experiencia de su mirada, funciona al interior de la Metafísica como una figura espectral que la asedia y pone en entredicho la seguridad de su arquitectura. Toda política implica ya una idea de hombre, dice Derrida citando a Valéry (Derrida, 2012, 19). Veremos cómo se configura también, aunque sea en tanto que reverso negativo (especialmente cuando así sucede), una cierta idea de animal.

Políticas de la amistad es un texto publicado en 1994. Se trata de un ensayo que retoma y amplía considerablemente la que fuera la primera sesión del seminario homónimo, impartido por Jacques Derrida durante el ciclo lectivo 1988-1989. Este texto, entonces, se inscribe en una larga cadena de trabajos cuyo horizonte es el de la política como problema: como problema de la mismidad, de la comunidad, de la familiaridad, de la amistad. Fundamentalmente, de la al-

2 Es posible consultar el calendario de las jornadas y la lista de participantes en el sitio web del CCIC: <http://www.ccic-cerisy.asso.fr/derridaPRG97.html> (visitado por última vez: 28/09/20).

3 “Al menos de cierta ‘ poca’, digamos desde Descartes hasta nuestros días” (Derrida, 2008, 29). El *scholar* mencionado en *Espectros de Marx*, que tampoco podría lidiar con el animal-espectro (lo veremos), acaso pertenezca a la misma época (Derrida, 2012, 25).

teridad que (leyendo a la par de *Espectros de Marx*), asedia ya siempre y de manera espectral a todas estas instancias, tal como se organizan en las jerarquías del discurso metafísico hegemónico. Alteridad que posibilita cualquier tipo de politicidad a la vez que hace temblar, tambalear, sus fundamentos. El presente trabajo intentará abrir un espacio crítico para pensar la posibilidad de una alteridad tal, a partir de considerarla en tanto que toma una forma animal⁴. Es precisamente en lo más íntimo de esa arquitectura humana, demasiado humana, que la espectralidad animal pone en entredicho lo más propio del existente humano, tal como este se lo asigna a sí mismo. No se trata de un asedio que advenga, eventualmente y como por accidente, sino que “el asedio pertenece a la estructura de toda hegemonía” (Derrida, 2012, 50). En consonancia con el primer tipo de discursos sobre el animal, ya mentado (aquel que se desprende de la hipótesis que hace su aparición en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, y que ubica a ese primer tipo de discursos en la estela cartesiana), dicha alteridad se configura en una serie de discursos, de saberes y de poderes que delimitan aquello que, sin dudas ni temblores, denominamos ‘el animal’⁵. Es esta figura estática y monolítica de ‘el animal’, tal como ha sido pensada por la tradición metafísica de occidente, la que funciona como el polo opuesto de la dicotomía en torno a la cual se erige la noción de lo humano. Desde esas coordenadas se reparten los clásicos pares de opuestos (racional/irracional, inteligible/sensible, espiritual/material, etcétera) que refuerzan la anquilosada estructura ontológico-política occidental llamada Metafísica. Pensar la animalidad a partir de la noción derridiana de *espectro* nos permitirá poner en movimiento dicha estructura, someterla al efecto de una *solicitud*⁶ radical que nos devolverá, por tanto, una imagen menos familiar, menos semejante, de lo humano⁷ y de lo político. Tal conmoción de la Metafísica no supone una intromisión ajena, ‘desde fuera’, sino que resuena desde los cimientos del edificio, se deja ver entre sus fisuras, allí donde reverbera aquello que nunca pudo ser asimilado sin más. Podríamos decir, siguiendo a Derrida cuando intenta seguir la huella del animal, que es a partir de esa conmoción que, *quizás*, comenzamos verdaderamente a pensar. La conmoción que implica sabernos vistos por la mirada del animal: “El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí” (Derrida, 2008, 45).

4 Mónica Cragolini desarrolla más extensamente este aspecto, refiriéndose a la figura del animal en términos de extranjería radical, a partir de una consideración en torno a las nociones de secreto y de cripta. Cfr. su artículo “Los más extraños de los extranjeros: los animales”, en Cragolini, M. B. (2016) *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 35-46.

5 Dicho en singular y con una seguridad que debería, como mínimo, incomodarnos. Resuenan aquí, implícitas, desde ya, ciertas observaciones derridianas (Derrida, 2008, 64-66).

6 En su sentido etimológico de agitar, conmover.

7 Si bien no es el objetivo de este escrito elucidar explícitamente este costado de la dicotomía (animal/humano), podemos enunciar las coordenadas a partir de las cuales nos movemos. “Humano” designa, aquí, al sujeto soberano, masculino, blanco, heterosexual y devorador de carne, que tiene logos, discurso racional, que se relaciona inmediatamente consigo en la interioridad de la conciencia, sin pérdida ni rodeo, en un oírse-hablar diáfano. Nos referimos a ese ámbito de propiedad tal como se dibuja en el discurso *carno-falocéntrico* de la Metafísica. En relación con la noción de oírse-hablar, tal como Derrida la trabaja en torno a Husserl (Derrida, 1985). Con respecto a la explicitación del devorar carnívoro del sujeto ver Derrida (2005).

En *Políticas de la amistad*, entonces, Derrida aborda la cuestión de la filiación política. O más bien, de la política como filiación, siempre fraternal. Política entre hermanos, para hermanos. Las temáticas de la cercanía y de la semejanza han sido los pilares sobre los cuales tradicionalmente fue pensada la política, según la tradición recuperada por Derrida, quien pretende, justamente, cuestionar dichos pilares con vistas a otra manera posible de abordar la pregunta por la política. Se refiere a ello de la siguiente manera:

¿Por qué el amigo sería *como* un hermano? Soñemos con una amistad que se lanza más allá de esa proximidad del doble congénere. Más allá del parentesco, tanto el más natural como el menos natural, cuando aquel deja su firma, desde el origen, en el nombre, como sobre el doble espejo de aquella pareja. Preguntemonos, pues, qué sería entonces la política de un tal “más allá del principio de fraternidad”. ¿Merecería todavía el nombre de “política”? (Derrida, 1998, 12).

Muy rara vez, nos dice el argelino, la política ha sido pensada de esta manera, más allá de la cercanía o de la semejanza. Incluso cuando se pretende *incluir* al otro excluido, cuando se trata de contemplarlo o de integrarlo (‘siempre con las mejores intenciones’, diríamos), esto sucede a partir de un movimiento de *neutralización*. Lo heterogéneo, lo diferente, se asimila y se homogeneiza. Se lo somete a un proceso de interiorización fagocitante que busca asimilarlo sin pérdida ni resto. Ningún bocado sin tragar⁸. Se olvida muchas veces (y lo planteamos, aquí, en estos términos para otorgar cierto beneficio de la duda que, por lo general, en verdad, no cabría contemplar), que aquello que aparece como diferente no es tan sencillamente asimilable. La alteridad nunca es dócil ante la neutralización que la somete. A pesar del ‘olvido calculado’ (Derrida, 2008, 26), de la violencia que involucra en tanto que denegación calculada, el animal resta, el animal asedia. Una vez más, no ocurre que accidentalmente el animal se resiste a ser asimilado en la lógica de la metafísica antropocentrada. Ello ha ocurrido ya siempre, a pesar de que asistamos hoy en día, y hace por lo menos doscientos años, según Derrida, “de manera intensa y según una aceleración alarmante (...) [a] una transformación sin precedentes” que afecta “la experiencia de lo que seguimos llamando imperturbablemente, como si nada hubiera ocurrido, el animal y/o los animales” (Derrida, 2008, 40). Hay una historia del asedio, ciertamente, y se podría incluso trazar su genealogía. Pero su historicidad no contradice su carácter mismo de asedio: “el asedio es histórico, cierto, pero no *data*, no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes, día tras día, según el orden instituido de y por un calendario” (Derrida, 2012, 18). Es propiamente intempestivo (pero, ¿cabría hablar de lo *propio* del asedio?) y, sin embargo, “no es que el huésped sea menos extranjero por haber ocupado

8 En relación a lo que se resiste a ser asimilado, deglutido, al trozo que resta (Derrida, 2015, 69b, 135b-137b y *passim*).

desde siempre la domesticidad (...) Pero no había dentro, no había nada dentro antes que él” (Derrida, 2012, 18).

Frente a esta lógica de la asimilación, de la integración aséptica y homogeneizante de la alteridad que, justamente por ser tal, no encaja en los moldes propuestos, Derrida invita a pensar una modalidad alternativa. La figura del *espectro*, tal como es trabajada en *Espectros de Marx*, resulta de enorme relevancia para pensar de manera crítica esa alteridad que es para nosotros el animal. Para pensarla por fuera o más allá del discurso de la semejanza y de la cercanía, ya que el *espectro* “desafía la lógica de la presencia y de la identificación” (Cragnolini, 2007, 50). Esto abre una serie de posibilidades para encarar de manera renovada, a partir de puntos de partida que dejen de lado los postulados antropocentros y humanistas de la ontología, una forma distinta de ‘política’, a la que, *quizás*, justamente ya no le corresponda ese nombre⁹. Esta espectralidad pone en jaque no sólo el tiempo de la política, el presente político, sino especialmente al *quién* de la política. La tradicional asociación de este tópico con el concepto de hermano (siempre varón y, a fin de cuentas, siempre otro ser humano) es perturbada por el animal, por la insistencia y el asedio de una espectralidad que ya no se agota (nunca lo hizo, realmente) en sus referencias antropocéntricas y humanistas. Lo que está en juego son modos de vivir, allí donde es posible aprender a vivir mejor, lo que significa: de manera más justa, y la justicia, sostiene Derrida, “parece imposible sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*” (Derrida, 2012, 13), hacia lo vivo en general e incluso más allá. Hay que aprender a vivir con los espectros, con esa espectralidad animal que aquí presentamos, ya que “no hay *ser-con* el otro, no hay *socius* sin este *con-ahí* que hace al *ser-con* en general más enigmático que nunca. Y ese *ser-con* los espectros sería también, no solamente pero sí también, una *política* de la memoria, de la herencia y de las generaciones” (Derrida, 2012, 12). Una política que, en síntesis, nos interpela más allá de toda identificación posible, más allá de todo cálculo y de toda anticipación. Política de lo que adviene, de lo *por-venir*. Hay diferentes modalidades posibles de ese *ser-con*, “pero no es seguro, a pesar de las apariencias, que estas modalidades del ser vengan a modificar un ser previo, menos aún un ‘yo soy’ primitivo” (Derrida, 2008, 26). Seguir las huellas, ir tras el animal para dar con una mirada que ya estaba allí mirando, asediando.

Quizás sería entonces posible pensar una política animal o una política con el animal¹⁰. *Quizás* sería entonces posible pensar una amistad animal, pero

9 Como bien señala Leonard Lawlor, en la interrogación derridiana en torno a los límites de lo que se considera “el hombre” y “el animal”, respectivamente, se pone en juego una confrontación radical con el pensamiento de Heidegger. No sólo al nivel de lo que Heidegger considera lo óntico, una mera distinción entre entes. De lo que se trata, fundamentalmente, es de hacer temblar los pilares de la *analítica existencial* desarrollada en *Ser y tiempo*. A fin de cuentas, la pregunta por el animal es la pregunta por, la puesta en cuestión de, la *diferencia ontológica*. Resulta por demás interesante la lectura política que plantea Lawlor, siguiendo los pasos de Derrida. Lo acuciante, para este autor, es evitar *lo peor*, que consiste en “making two into one: it is a form of totalization” (Lawlor, 2007, 39), lo que aquí hemos presentado en términos de neutralización de la diferencia.

10 Dar cuenta de los espectros conlleva “un imperativo ético y político” (Derrida, 2012, 44).

¿en qué términos? Justamente la cuestión del *quizás* resulta central en todas estas consideraciones, al menos tal y como lo tematiza Derrida en *Políticas de la amistad*¹¹. Esta palabra, esta noción, más bien este movimiento tembloroso y arriesgado que se sabe heredero de Nietzsche, torna problemático todo intento de calma elucidación. Este *peligroso quizás* nos despoja de toda garantía, de toda certeza, ¿de toda soberanía? Habría que pensarlo. Se trata de un vocabulario, tal como lo piensa Derrida, que es exterior a la tradición hegemónica de la filosofía tal como esta se ha entendido, por lo general, a sí misma: como un discurso de la certeza, de la verdad segura que se posee y que se ejerce (y que, por tanto, se puede imponer a otros modos de vida que en principio no encajen en los moldes previstos). *Quizás* no es *esto* o *aquello*, sino justamente la imposibilidad de instalarse cómodamente en uno de estos dos polos. Y la cuestión del lugar, del ocupar tranquilamente un lugar y de saber entonces qué está de un lado y qué está del otro, resulta decisiva. El animal ha sido siempre ese otro que completa el par, aquello ajeno a lo humano que es retenido en la dicotomía metafísica como polo necesario de des-identificación. Trastocar esos lugares, desestabilizar más bien la posibilidad de un tablero que dé paso a la neutralización sin más de la diferencia, de ello se trata al plantear la figura del animal en términos de asedio espectral.

Un pensamiento del *quizás* nos arroja, entonces, al ámbito de lo imposible¹². A un ámbito que incomoda y que trastoca la seguridad y la quietud de la filosofía en su historia humanista y antropocéntrica. Este movimiento de temblor (que no es otro que la deconstrucción¹³), de sacudida, saca de quicio al pensamiento, a la política, al pensamiento de la política y a su temporalidad. Eso que, para tranquilidad siempre nuestra (tan humanos, demasiado humanos), denominamos ‘el animal’ habita las categorías del pensamiento filosófico sobre la política (de ese pensamiento político que, ya siempre, es la filosofía), a la manera del espectro. Es decir, en el modo del asedio¹⁴. Llega, aparece. Más bien, reaparece, y en ese movimiento rompe la sucesión homogénea del tiempo. Quiebra el tiempo político del pensamiento. Sucede a la manera del acontecimiento: incalculable, inanticipable. La pregunta por el animal es la pregunta política por excelencia. ¿Lo es, realmente? Debería. Es desde allí, desde ese ámbito de asedio espectral que nos pone en jaque en nuestra humanidad y nuestra

11 A este respecto, ver la importante nota 6 donde Derrida liga la cuestión del *vielleicht* nietzscheano con cierto pensamiento de la locura que *de-lira*, se sale del surco cierto y certero de las verdades de la *onto-teología* (Derrida, 2012, 47).

12 Implica, por eso, una cierta locura. La modalidad de lo imposible a la que nos vemos arrojados o ante la cual nos enfrentamos, en su extranjería (la del animal) con respecto al discurso filosófico de la certeza y de la veracidad está también, por cierto, en cierta medida en combate con cierta racionalidad. Al menos con esa racionalidad del discurso que se pretende siempre soberano, dueño de sí, que avanza derecho sin pérdida y sin salirse de quicio. Nunca *out of joint*. Para un desarrollo más extenso de la noción derridiana de *espectro* en relación con la cuestión de lo imposible (Balcarce, 2016-2017).

13 “Una vez más, aquí como en otras partes, dondequiera que entre en juego la deconstrucción, se trataría de ligar una *afirmación* (sobre todo política), si *la hay*, a la experiencia de lo imposible, que no puede ser sino una experiencia radical del *puede ser*, del ‘tal vez’” (Derrida, 2012, 48).

14 Estas consideraciones se sitúan, por tanto, en un terreno y una gramática que no son ya los de la ontología tradicional. Si la animalidad asedia la conceptualidad humanista y antropocéntrica del pensamiento occidental, ¿no nos sitúa, más bien, en el plano de una *hantologie*? (Derrida, 2012, 24).

propiedad, es desde allí, entonces, desde donde proviene la pregunta por la política¹⁵. Retomando en este sentido las palabras de Derrida en *Espectros de Marx*:

Esta pregunta llega, si llega, y pone en cuestión lo que vendrá en el por-venir. Estando vuelta hacia el porvenir, yendo hacia él, también viene de él, proviene del porvenir. Debe, pues, exceder a toda presencia como presencia a sí. Al menos debe hacer que esta presencia solo sea posible a partir del movimiento de cierto desquiciamiento, disyunción o desproporción: en la inadecuación a sí (Derrida, 2012, 13).

El asedio animal, la espectralidad animal explicita esa inadecuación, ese estar-fuera-de-quicio ya siempre del ser humano con respecto a sí mismo. Se niega, se resiste a ser acomodado pacífica o pasivamente en los saberes, los discursos y las categorías humanas, y las horada desde dentro, “sin residir nunca en ellas, sin confinarse jamás en ellas” (Derrida, 2012, 32). Frente a este efecto de desquicie que implica la animalidad, ¿qué respuesta resulta posible? ¿Es siquiera posible plantear dicha posibilidad¹⁶? Respuesta que, como tal, se adecuaría a un cálculo, a una previsión, a una anticipación. Posibilidades siempre reservadas a lo más propio de lo humano, justamente allí donde, una vez más, pretende poder separarse de todo lo que no sea sí mismo. Pero si, decimos, el asedio espectral del animal no es algo que advenga de fuera, sino que horada desde dentro, está ya ahí incluso antes de que podamos verlo (siendo ya siempre mirados, como relata Derrida en relación a su gato), la única respuesta posible es entonces *heme aquí*. Tal como explica Mónica Cragolini,

(...) ese ‘heme aquí’ cuestiona los modos de apropiación del animal, y la supuesta disponibilidad de éste para nosotros. El viviente animal evidencia lo más extraño de la extrañeza a sí que supone toda ipseidad, a pesar de que el viviente humano la niegue en los modos de asimilación de lo otro a lo mismo (Cragolini, 2016, 127).

El animal nos asedia de manera espectral. Habita el discurso filosófico, reverbera allí donde creemos poder dar cuenta de nosotros mismos de manera clara y distinta, sin resto, sin pérdida y sin temblor alguno. Reclama, en ese sentido, un abordaje que se pueda sostener en la inadecuación y en la incertidumbre de aquel *peligroso quizás* desde el cual el animal nos mira. ¿A quién convoca la política? ¿A quién incluye, a quién nombra? Ya no resulta posible ni admisible el quedarse satisfecho con un pensamiento que, diciéndose político, se limite a la tradición humanística, a los hermanos (siempre varones, sí. La cuestión del género, pero ¿la de la especie?). Un pensamiento de la política que

¹⁵ Lo cual, ciertamente, no está exento de una doble violencia, según Derrida: por un lado, la “reapropiación antropo-teomórfica”, la domesticación que tendría lugar (nuevamente), si nos dedicáramos a “sobreinterpretar” lo que nos sugiere el encuentro con el animal; por otro, al refrenarnos de “prestar, interpretar o proyectar así”, se corre el riesgo de una violencia incluso peor que consistiría en “suspender la compasión y en privar al animal de todo poder de manifestar” (Derrida, 2008, 34).

¹⁶ La posibilidad de la pregunta pero, fundamentalmente, la posibilidad de responder parece ser el último bastión de resistencia de la tradición cartesiana en relación al tratamiento del animal (Derrida, 2008, 143-ss).

ya no se limite al límite, que no insista ya con delimitar, con supuesta claridad y distinción, un adentro incontaminado respecto de una afuera radical. De lo que se trata es de asumir el temblor, hacerse cargo de lo imposible y atreverse a transitar la experiencia del quizás. Temor y temblor. Hacer esa experiencia, que es política, que es la política, a eso nos enfrenta el animal. El animal nos enfrenta. Nos mira, y espera¹⁷.

El presente trabajo buscó plantear la posibilidad de un abordaje crítico con respecto a la consideración de eso que tradicionalmente denominamos 'el animal'. Siguiendo algunos de los textos derridianos (sólo algunas huellas, entre varias otras posibles), se buscó quitarle la sólida estabilidad a la dicotomía férrica que une separando al animal y al humano. Abordando dicha jerarquización humanista y antropocentrada de la Metafísica en términos políticos, se planteó un pensamiento de la animalidad en tanto asedio espectral que resquebraja dicha estructura metafísica y difumina el ámbito de propiedad humana, con el fin de indagar en posibles modos más hospitalarios de existencia. Tales consideraciones trastocan la seguridad arrogante (humana, demasiado humana), con la que se cree poder someter todo otro viviente en general. En relación a esto, se impone el efecto que un pensamiento de la animalidad (y no tanto 'sobre', intentémoslo, al menos) no tanto produce, pero sí, tal vez, provoca:

Se produce así, efectivamente, algo así como un levantamiento del suelo, y querríamos percibir sus ondas sísmicas, de alguna manera, la figura geológica de una revolución política más discreta pero no menos transformadora que las revoluciones identificadas bajo ese nombre, una revolución, quizá, de lo político. Una revolución sísmica en el concepto político de la amistad que hemos heredado (Derrida, 1998, 44).

72

Aquella revolución sísmica a la que Derrida hace mención es la que acontece cuando el ámbito supuestamente incontaminado y aséptico de la humanidad que se cree soberana se ve resquebrajado en todos sus frentes. La figura geológica reenvía, asimismo, a una figura arquitectónica. El edificio de la Metafísica, ese constructo político-conceptual que configura y ordena espacios y modos de existencia, se sostiene en la ignorancia hipócrita de sus fundamentos. La jerarquización a partir de la cual se establece la dicotomía hombre/animal, como vimos, ubica al existente humano en la posición de soberano que dispone de todo lo demás, subyugando y neutralizando, interiorizando, las diferencias. Siguiendo los rastros del animal, este edificio dogmático se tambalea y revela sus fisuras. Y es que las fisuras siempre han estado ahí, habitadas por una espectralidad que asedia y que, en ocasiones, toma forma animal.

¹⁷ Como ya se ha mencionado en relación al planteo de Lawlor, considerar filosóficamente la animalidad nos arroja irremediablemente a una discusión con el pensamiento de Martin Heidegger, para quien el *Dasein* (el ente humano), se diferencia y se separa radicalmente del resto de los vivientes. Cabe tener en cuenta el interesante planteo que propone Hernán Candiloro a este respecto, quien problematiza una lectura que a menudo se resuelve demasiado rápidamente (Candiloro, 2017).

Bibliografía

Balcarce, G. (2016-2017). *Apuntes sobre la noción de espectralidad en la filosofía derrideana*. Cuadernos de filosofía, 67-68, 145-155.

Candiloro, H. J. (2017). "El animal, el otro, el extranjero. Comunidad y hospitalidad en el mundo de la vida". En A. X. C. Navarro y A. G. González (eds.), *Es tiempo de coexistir. Perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos* (p. 92-116). La Plata: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.

Cragolini, M. B. (2007). *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra.

Cragolini, M. B. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.

Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. P. Peñalver. Valencia: Pre-Textos.

Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid: Trotta.

Derrida, J. (2005). "Hay que comer" o el cálculo del sujeto, trad. V. Gallo y N. Billi, *Revista Pensamiento en los Confines*, 17, 2005.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid: Trotta.

Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid: Trotta.

Derrida, J. (2015). *Clamor*, trad. C. de Peretti y L. Ferrero Carracedo, Madrid: La Oficina.

Lawlor, L. (2007). *This Is Not Sufficient. An Essay On Animality and Human Nature in Derrida*. New York: Columbia University Press.

APUNTES DECONSTRUCTIVOS EN TORNO A LA FRONTERA ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL

María Belén Ballardo¹

Resumen: el siguiente trabajo² tiene por objetivo abordar algunos de los lineamientos más relevantes en torno a la frontera entre el hombre y el animal, establecida por la metafísica occidental a partir del primer capítulo de la conferencia que dicta Jacques Derrida en 1997 publicada bajo el nombre *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Para ello, se planteará la deconstrucción de dicho límite a partir de la crítica derridiana al logocentrismo filosófico y, a su vez, la posibilidad de repensarlo a la luz de la mirada animal, la figura de l'animot y la existencia de una limitofía entre el hombre y el animal como modos no antropocéntricos de abordar el pensamiento de la animalidad.

Palabras clave: HOMBRE- ANIMAL- FRONTERA.

¹Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Contacto: mariabelenballardo@gmail.com

²Algunas de las reflexiones aquí presentadas fueron desarrolladas a partir de una exposición en conjunto con Juan Manuel Bracone, en el seminario "Deconstrucciones del humanismo" dictado por la Dra. Gabriela Balcarce durante el primer cuatrimestre del año 2019 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Asimismo, se agradece a la Dra. Anahí Gabriela González por sus correcciones y observaciones sin las cuales este trabajo no hubiera sido posible.

1. Jacques Derrida ha sido uno de los pocos pensadores cis varones “renombrados” de filosofía occidental que ha puesto en cuestión al humanismo filosófico atacando el corazón mismo de su doctrina: aquella creencia de que el hombre es un ente privilegiado en tanto que posee *logos* y este atributo – exclusivo de sí- le da derecho a dominar todo lo que es (Cragolini, 2015, 25; Derrida, 2010). Pensamientos como el de Derrida han acompañado –y han hecho posible, claro está- el proceso deconstructivo del antropocentrismo característico del pensamiento occidental, haciendo estallar, así, los límites ficcionales que este ha planteado durante siglos entre humanos y no humanos. Dichos límites están fundados en aquello que Mónica B. Cragolini ha llamado, siguiendo las huellas derridianas, la violencia estructural propia de la subjetividad humana; esto es, su autoerección como vida superior a partir del sacrificio de lo viviente fuera y dentro de sí. Para devenir sujeto de la cultura, el hombre ha tenido que convertir al otro, a lo diferente de sí, “en parte de la propia mismidad” (Cragolini, 2016, 20); es decir, ha tenido que conceptualizarlo para, en última instancia, poder disponer de él para sus fines individuales (recreativos, alimenticios, sexuales, etc.). El modo de ser humano se ha montado sobre esta “ontología de la disponibilidad” (Aizpirate, Anzoátegui, Domínguez, 2016), donde se realiza una operación de “supra-humanización” de lo viviente: todo lo considerado no humano, o menos que humano – usualmente asociado a caracteres como la materialidad, la instintividad y la reacción- se convierte en “material disponible” susceptible a ser dominado (Cragolini, 2020). A continuación, se traerán a la reflexión algunos de los lineamientos centrales que Derrida esboza en el primer capítulo de *El animal que luego estoy si(gui)endo* en torno a la frontera que históricamente la filosofía ha construido entre el hombre y el animal. Por un lado, se pondrá de relieve lo que puede llamarse el movimiento deconstructivo de la propuesta filosófica derridiana, retomando su sólida crítica al discurso logocéntrico de la metafísica occidental. Este, según Derrida, ha establecido una oposición binaria –y jerárquica, como toda oposición- entre el hombre y el animal y, en este sentido, ha inducido un proceso de homogeneización del viviente animal a partir de definirlo en términos antropocéntricos. Por otra parte, también se intentará explicitar lo que se puede llamar el movimiento afirmativo o de carácter propositivo de su planteamiento: a partir de conceptos como la mirada animal, l’animot y la limitrofia, Derrida intentará plantear el carácter ficticio de todo límite, en este caso, el que establece el logocentrismo filosófico entre el hombre y el animal. Claramente, el autor no intentará ir más allá de lo impuesto por el logocentrismo sino que, más bien, mostrará las formas en que este puede ser desestabilizado desde sí mismo.

2. Derrida, en el primer capítulo de *El animal que luego estoy si(gui)endo*, plantea que la tradición filosófica occidental – desde Aristóteles a Lacan- ha

justificado la violencia que lo humano ha ejercido históricamente sobre el animal a partir de la tesis del logocentrismo. Esta tesis consiste, de manera resumida, en establecer una frontera indivisible entre el hombre y el animal a partir del atributo de la racionalidad: es el hombre el único ente portador de *logos* que, al poseerlo, se establece como principio de referencia de todo lo existente frente a lo cual se opone. Sin embargo, esta excepcionalidad del hombre basada en la razón – y su consecuente superioridad ontológica- no puede ser posible sin que este se arranque de todo lo viviente o, más precisamente, sin que este sacrifique lo viviente tanto fuera como dentro de sí. Entonces, el hombre se autoposiciona como un ser racional y, por tanto excepcional, a partir de la separación, oposición y negación con el otro viviente en general pero, más propiamente, con el otro viviente animal (que, aunque niegue y disfrace, él también es). De manera que lo interesante a desatar es que el logocentrismo como límite y escisión que el hombre imprime sobre lo viviente animal (y viviente en general) da cuenta de aquella violencia por medio de la cual el hombre constituye su propia identidad: la negación y sacrificio de la animalidad, su conversión tanto fuera como dentro de sí mismo. Bajo esta coyuntura, la metafísica occidental ha definido al animal de manera esencialmente negativa con respecto al hombre: el animal es aquel ente que carece de lo que este último posee por esencia: la capacidad de establecer un discurso significativo. En ese sentido, Derrida señala que el logocentrismo “es antes que nada una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de logos, privado de poder tener logos” (Derrida, 2008, 43). Es, precisamente, en la negación del *logos* al animal y en la reservación de este para sí mismo como el hombre deviene sujeto, como este se coloca en la posición de dominar todo lo que es y, en este caso, como se arroga el derecho a conceptualizar y a teorizar sobre los otros vivientes. Dicha conceptualización no ha sido, simplemente, la negación de ciertos atributos supuestamente humanos al animal, sino que –sobre todo y principalmente- ha sido la justificación ideológica para la explotación y aniquilamiento cotidiano del mismo.

3. Detrás del supuesto de que el hombre y el animal existen como dos entidades separadas y uniformes, reside la idea de que hay características que son exclusivas de la especie humana. En nombre de una esencia propia de lo humano se le niega al animal no solo el *logos* –como se ha mencionado anteriormente- sino también todos los así llamados por Derrida “propios” del hombre que, de alguna u otra manera, se desprenden de la propiedad de la razón: el trabajo, la técnica, la sepultura y, también, la mirada. En referencia a esta última, el autor afirma que la filosofía nunca ha tenido en cuenta la mirada del animal y que, de hecho, los filósofos “en cuanto tales” - aquellos hombres que, parodiando a Heidegger, tienen un acceso privilegiado a la esencia de las cosas- aun siendo vistos por el animal, nunca han tenido en cuenta en sus fi-

losofías la experiencia de su mirada (Derrida, 2008, 29-30). O más bien, la han negado deliberadamente en sus doctrinas. Aquí podría decirse que la filosofía no ha considerado la mirada animal por fuera del hombre, y no lo ha hecho por la sencilla razón de que esa mirada no humana pone al descubierto la propia animalidad de la que se avergüenza.

4. La tradición metafísica occidental ha pensado al animal como un teorema, como una mera abstracción, lo cual lo ha situado siempre en la posición del “que”, esto es, del ente a ser mirado; mientras que el hombre, en oposición a este, se ha establecido como un “quien”, es decir, como aquel ente que mira y puede disponer del otro a su antojo. Ahora bien Derrida, a partir del encuentro de miradas con su gatx, llega a la conclusión de que hay una fuerza pática, un elemento corpóreo ineludible – incluso anterior al yo racional, a ese cogito que para Descartes se presentaba como evidencia primera del ser humano- que permite pensar lo contrario. Hay un *pathos* animal que atraviesa tanto a él como a su gatx, aquello que se pone de manifiesto explícitamente en ese cuerpo a cuerpo entre dos vivientes animales (Dubini, 2017). Por lo antes dicho, para el autor, en esa escena doméstica con su gatx, lo relevante no es su supuesto yo, es decir, él como sujeto que puede mirar al animal, que puede llevarlo al ámbito de su consciencia y conceptualizarlo, sino ese cuerpo animal que él es y que, a su vez, está frente a él, interpelándolo como otro, como lo radicalmente otro que está necesariamente co-implicado en su mirada. La existencia animal es, entonces, aquello que resiste a la actividad especular del sujeto, tal como concluye Derrida: “nada podrá hacer desaparecer en mí la certeza de que se trata aquí de una existencia rebelde a todo concepto” (Derrida, 2008, 25). En ese sentido y a lo largo de todo el capítulo, Derrida se hace la pregunta por su propia identidad en tanto humano, la pregunta por el “quién” de sí mismo. Y las pistas sobre lo que él es termina encontrándolas no dentro de su propio ser, a la manera de una autoconsciencia que se recluye sobre sí, sino en esa experiencia pática compartida con su gatx. De esta manera, es su gatx – en tanto animal no humano- aquel que le hace frente a su propio cuerpo desnudo del que se avergüenza y al que él, en tanto humano, le pregunta por su propio ser. Es a partir del animal como otro – como diferencia negada, inferiorizada y reductible- que el hombre se reconoce a sí mismo como animal, pero también como humano que se ha instituido como un *ipse* devorador y soberano (Derrida, 2008, 20). Derrida termina por afirmar que es posible una existencia animal no humana portadora de mirada – existencia que, como bien dice, no puede ser especularizada- y es ella la que pone a temblar al “quién” y al “qué” instituidos por la metafísica occidental (Cragolini, 2016, 160). Por un lado, el animal deja de ser un objeto a disposición del hombre, un ente meramente observable, lo cual que le permitirá concebirlo como un otro radical; y, por otra parte, el hombre termina

por hallarse desapropiado de ese lugar de quien sobre el cual se ha erigido, en el que se pensaba a él como único ente con capacidad de mirada, opuesto al resto de lo viviente y en condiciones de convertirlo en parte de lo propio.

5. Frente a la pregunta de si el animal mira al hombre, de si hay otro animal capaz de mirarlo a sí mismo, Derrida responde afirmativamente. El animal mira, efectivamente, al hombre pero lo hace como un animal real, singular, y no como una totalidad, a la manera de categoría universal. En este sentido, Derrida sostiene que la negación u olvido de la filosofía en relación a los animales se hace patente en la homogeneización que ésta ha hecho de ellos al nombrarlos bajo el singular general “El Animal”. Esta ha encerrado a la multiplicidad del reino animal en un conjunto homogéneo e indiferenciado, sin establecer ninguna diferencia filosóficamente relevante en él. Sin embargo Derrida, frente al “Animal” como generalidad totalizante, inventa la expresión *l’animot* (animal-palabra) – que al pronunciarse en francés se oye tal como el plural de la palabra animal de dicho idioma (*animaux*)– para dar cuenta que esa “irreductible multiplicidad viva de mortales” (Derrida, 2008, 58) no puede reducirse a una sola categoría opuesta a la de lo humano; es decir, plantearse al “Animal” como un singular general que está separado del “Hombre” por una frontera indivisible. Asimismo, al encontrarse en esa quimera la palabra francesa *mot*, que significa palabra, el autor nos retrotrae a la cuestión del lenguaje y su carácter performativo; su posibilidad creadora y, a la vez, instituyente que al nombrar al animal pone en juego una cierta ontología que expresa o ignora la heterogeneidad y variabilidad que la misma vida animal implica. Ahora bien, con respecto a lo antes dicho, cabe resaltar que la intención derridiana con esta nueva expresión, no es restituir a los animales aquello que la historia de la metafísica occidental les ha negado –el *logos*, la mirada, etc.–, sino más bien plantear sus existencias como una diferencia no universalizable que debe ser respetada en su radical singularidad.

6. En líneas generales, y tal como se indicó antes, el logocentrismo filosófico se ha caracterizado por interrogarse acerca del animal en clave antropocéntrica, sirviéndose de aquellos atributos que considera más propios de su especie para pensar la vida animal. Así es como este pensar logocéntrico ha definido al animal como aquel ente carente de *logos*, negando u olvidándose que – más allá de que el animal tenga o no dicha característica, cuestión que la etología se encargó de demostrar que si- hay algo que indudablemente el hombre comparte con él: el sufrimiento. Derrida aplica al encuentro pático con su gatx, aquella famosa pregunta de Bentham, *¿Pueden los animales sufrir?*, y llega a la conclusión de que no se trata de pensar si los animales pueden o no tener *logos*, sino de experimentar la fehaciente impotencia que compartimos con ellos: no poder, en tanto animales que somos, evitar estar expuestos al dolor, a la vulnerabilidad, a la finitud.

7. En este contexto, Derrida plantea una de las hipótesis más fornidas de este primer capítulo: la dominación del hombre sobre al animal, en los últimos dos siglos, se ha exacerbado de tal manera que esta ha entrado en una fase crítica, pudiéndose hablar actualmente de un genocidio hacia los animales no humanos. A partir del progresivo desarrollo tecno-científico –el cual compromete saberes zoológicos, etológicos, biológicos, técnicos y genéticos- la violencia estructural que caracteriza al modo de ser humano se ha hecho cada vez más patente, aunque muchos filósofos todavía continúen negándolo. Incluso, a estas alturas, es sumamente manifiesto que el tratamiento despiadado que el humano ha dado históricamente a los animales (cría, tortura, faenamiento, asesinato), también expresa el trato que este – encarnado en la masculinidad cisheteropatriarcal- le dio y sigue dándole a muchos de sus propios congéneres, aquellos que considera menos que humanos y “animaliza” para poder subordinarlos (Cragolini, 2016, 147).

8. Por otra parte, Derrida plantea una segunda hipótesis con respecto al límite entre el hombre y el animal. Según lo antes dicho, la metafísica occidental ha trazado una línea única e indivisible entre animales humanos y no humanos, y es sobre esta línea que los primeros se han enseñoreado sobre los segundos. Sin embargo, Derrida sostiene que lo que hay entre ellos es una limitrofia y no una frontera unitaria, es decir, un límite que, en vez de mantenerse siempre el mismo, se fracciona desde sus bordes permanentemente. Así es como – bajo este nuevo concepto que plantea una lógica del límite distinta- se ve con claridad como el autor no pretende negar la diferencia entre animales humanos y no humanos –como rápidamente podría objetársele- sino que apunta a complejizarla. Lo que significa, en última instancia, intentar desnaturalizar la idea de que esa diferencia entre ellos es unívoca y que, a su vez, implica un privilegio ontológico de uno con respecto a otro.

Bibliografía

Carrera Aizpirate, L, Anzoátegui, M, Domínguez, A. (2016) "Inserte "Animal" donde dice "Mujer" y viceversa: analogías entre la dominación sobre las mujeres y la dominación sobre los animales en el sistema capitalista heteropatriarcal. *IV Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones*, Ensenada, Argentina. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9673/ev.9673.pdf

Cragolini, M. B. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires: Prometeo.

Cragolini, M. B. (2015) "La mujer, el animal y la carne. Escenas cotidianas del carnofalologocentrismo". *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Éticas*, Universidad de Lanús, N° 2. Recuperado de: https://www.academia.edu/36895231/La_mujer_el_animal_y_la_carne_Escenas_cotidianas_del_carnofalologocentrismo_en_Cuadernos_de_Trabajo_del_Centro_de_Investigaciones_Eticas_Nro_4_set_2015_pp_17_28_ISSN_1515_999X

Cragolini, M. B. (2020) "Ontología de guerra frente a la zoonosis", Svampa et all., *La fiebre. Pensamiento contemporáneos en tiempos de pandemia*, ASPO. Recuperado de: <https://www.elextremosur.com/files/content/23/23821/la-fiebre-aspo.pdf>

Derrida, J. (2008) *El animal que luego estoy si (gui)endo*, trad. C. De Peretti y C. Rodriguez Marciel, Madrid: Trotta.

Derrida, J. (2010) *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I., Buenos Aires: Manantial.

Dubini, V.F. M. (2017). *Derrida y el encuentro pático con el animal. Para una nueva ontología de la animalidad*. Trabajo final de grado, Facultat D'Humanitats, Universitat Pompeu Fabra. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10230/33649>



<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.com>