

RECORRIDOS ANIMALES: LA FILOSOFÍA MODERNA Y LA CONSTITUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

Déborah Cinthia Balé / Universidad de Buenos Aires

La mayoría de los seres humanos consumimos a diario productos que dependen de la reproducción industrial, la cría masiva, la manipulación genética, el maltrato y la muerte de (quién sabe cuántos) miles o millones de animales. Las cifras y las imágenes –para quien se atreva a mirarlas- resultan cuanto menos insoportables. Sin embargo, nada de esto es nuevo. Según Derrida (2008) “nosotros que nos llamamos hombres, nosotros que nos reconocemos bajo ese nombre, nos encontramos desde hace dos siglos aproximadamente, envueltos en una transformación sin precedentes” (p. 43). Esa transformación lleva el nombre de sometimiento animal, o por qué no, de un genocidio hacia diferentes especies animales que hoy por hoy se encuentran bajo peligro de extinción, o lo estuvieron en el pasado.

¿Cómo dar cuenta de semejante acontecimiento? El recorrido que la filosofía nos propone a través de los diferentes pensamientos en torno al animal parece mostrar al menos algunos indicios respecto de bajo qué discursos se teje el olvido de la matanza y el sacrificio de la carne. Filósofos tan disímiles como Descartes, Kant, Heidegger, incluso Lévinas y Lacan, comparten un núcleo duro que se afana por trazar una línea divisoria más o menos clara entre aquello que se llama el “hombre” y aquello que se llama “el animal”. ¿Cuál es la necesidad de dicha línea? ¿Por qué disimular la mirada del animal que me mira? ¿Cuál es la funcionalidad de un aparato montado en torno de los discursos sobre los animales, que impide que hablemos de cada especie por separado, incluso de cada uno por separado, llamándolos por su nombre, negando incluso la posibilidad del nombre? En fin, ¿qué se pone en juego en esa contaminación, ese asedio entre “el hombre y el animal”? Atravesaremos brevemente algunos pensamientos cartesianos y kantianos en torno a esta cuestión. Hacia el final, recuperaremos la mirada nietzscheana como una puesta en deconstrucción no sólo de la subjetividad moderna sino del paradigma socio-político que le es correlativo.

I. Cuestiones embarazosas

¿Qué he creído ser pues, anteriormente? Sin dificultad he pensado que era un hombre. Y ¿Qué es un hombre? ¿Diré que un animal racional? No, por cierto, pues tendría que indagar luego lo que es animal y lo que es racional; y así una sola cuestión me llevaría insensiblemente a infinidad de otras más difíciles y embarazosas. (Descartes, trad. 1981: 123. Versión original 1641)

Hablábamos de disimulos y de olvidos. La definición del hombre como “animal racional” que había servido a toda la tradición filosófica desde Aristóteles en adelante, aparece desechada por Descartes de un plumazo en nombre de la simplicidad y el decoro: según parece, una infinidad de cuestiones embarazosas se desprenderían si quisiéramos pensar juntos al animal y al hombre. Mejor disimular.

La ruptura cartesiana con la tradición aristotélica puede encontrarse ya en las *Reglas para la dirección del espíritu* donde el autor se propone una reformulación de la teoría de las almas aristotélica (que diferenciaba entre tipos de alma vegetativa, sensitiva y racional) para preservar el sentido de “alma” sólo a la función racional, entendida como aquella que es capaz de inteligir las esencias. Es este sentido de “alma” el que sería lo propio de los seres humanos por oposición a los animales. El resto de las funciones que Aristóteles ubicaba en las almas sensitiva y vegetativa (como la imaginación, la sensibilidad y la memoria), son ubicadas en el cuerpo en el marco de una fisiología mecanicista que Descartes desarrolla luego en el *Tratado del Hombre*.

Allí, Descartes se propone reconstruir una teoría del cuerpo basada en la física mecánica, reduciendo la biología a un capítulo de ésta. Si bien ya existían –incluso en Aristóteles– explicaciones mecanicistas de la fisiología, lo que diferencia la propuesta cartesiana es la concepción del principio de movimiento dentro de la máquina misma, en lo que Descartes denomina “un fuego” o “calor del corazón”, que hace posible a su vez, la existencia de cuerpos que puedan moverse sin alma. Este sería el caso de los animales cartesianos.

Ahora bien, el problema se presenta cuando se trata de distinguir a los animales-máquina de los hombres-máquina, especialmente allí donde lo que podría diferenciarlos (el alma racional) carece de toda apariencia. La posibilidad de que los otros hombres –aquellos a cuya experiencia del *cogito* me es imposible acceder– sean nada más que meros autómatas aparece de hecho en las *Meditaciones Metafísicas*:

La casualidad hace que mire por la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de exclamar que veo a unos hombres, como asimismo digo que veo la cera; y sin embargo, ¿qué es lo que veo desde la ventana? Sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar unas máquinas artificiales, movidas por resortes. (Descartes, R. trad. 1981: 119. Versión original 1641)

Animales máquina y hombres máquina. Si bien Descartes propone dos criterios para lograr la distinción (el uso creativo del lenguaje y la no fijeza en el comportamiento) el hecho de haber fundado la indubitabilidad de la existencia a partir del pensamiento en primera persona, determina en última instancia que la existencia de los otros hombres o más aún, de cualquier otro, no pase de ser una inferencia probable. Así es que a riesgo de solipsismo, incluso los dos

criterios mencionados arriba requieren que una cierta corporalidad se ponga en marcha, anulando la posibilidad de dividir según una demarcación segura aquello que pertenece al hombre, a la máquina y al animal. Parece haber algo «embarazoso» en el hecho de que para distinguir al otro deba dar cuenta de su lenguaje, de su boca o su mirada, de su manera de moverse o comportarse. La vergüenza del cuerpo y de manera más general, la imposibilidad cartesiana de pensar juntos al animal y al hombre, así como al animal en el hombre, cierra el camino para la afirmación –sin dudas– de la existencia de los otros, del otro animal, o del otro –sin más– que me mira. Como señala Derrida (2006: 115), la enunciación del *cogito* en los términos cartesianos no depende del ser en vida y “aunque no esté necesariamente firmado por un muerto, no debería en todo caso tener nada que ver con la auto –afirmación de una vida, de un «yo respiro» que significaría «vivo, estoy animado o soy animal»”. Así es que con el objetivo de fundar el edificio seguro de las ciencias parece surgir el costo de la negación del cuerpo y de la animalidad y con ello la imposibilidad de afirmar la existencia del otro. En definitiva, la configuración de sujeto, el *cogito* mismo, depende de la consideración del animal -máquina como único artilugio capaz de asegurar para el hombre una sustancia prístina y despojada de toda sensibilidad como la sustancia pensante. La posibilidad de distinguir entre aquello que “yo soy” independientemente de todos los signos de lo vivo, no se sostiene si antes no se anula lo viviente animal, o lo que vivo siendo animal en nombre del cuerpo máquina.

Es en nombre de la máquina y en general, de una justificación casi grosera del dominio de la técnica sobre los seres vivos, que Descartes puede en negar el alma a los animales y otorgársela al hombre, a la vez que concibe toda corporalidad (la del hombre y del animal) como máquina. Como señalamos arriba, esta concepción tiene el objeto de asegurar la superioridad de la sustancia pensante a la hora de dominar la multiplicidad de lo viviente y es de alguna manera, la piedra de toque de todo el proyecto ilustrado desde Descartes en adelante. Aquello que somos propiamente “una cosa que piensa” no es animal ni tampoco máquina y es por eso que podemos dominar a ambos, uno a través del otro.

II. Guerra declarada

Los caminos que llevan a Kant a reafirmar la diferencia entre el “hombre” y el “animal” continúan siendo por diferentes razones, profundamente cartesianos. La reflexión kantiana asume un camino aparentemente más tortuoso, puesto que al tiempo que repone la definición clásica del hombre como “animal racional”, intenta borrar el género para hacer hincapié en la diferencia específica, poniendo la racionalidad como forma de realización de la especie humana. En *Antropología en sentido pragmático* (Kant, I. trad. 1991. Versión original 1799), por ejemplo, se asume cierto origen animal en el estado de naturaleza, pero la separación de

dicho origen se formula como la condición necesaria para el ingreso en la cultura (y por consiguiente para la constitución del Estado civil que es -según la concepción kantiana de progreso- el estadio más alto al que puede aspirar la especie humana).

La racionalidad humana se comprende según Kant, a partir de un esquema que –como ya señalamos- reproduce las condiciones del *cogito*. Se trata del “yo pienso” que debe acompañar todas mis representaciones, posibilitando la unidad de la conciencia. El pensamiento mismo es definido como un “poder yo” (la posibilidad de tener una representación del propio yo) que no incorpora las diferentes formas de auto afección o auto locomoción, sino que se limita a la posibilidad “de hacer referencia a sí mismo de forma autodéctica” (Derrida, J. 2006:116-117). El animal, al que se le niega toda posibilidad de auto señalarse, queda excluido de cualquier tipo de racionalidad y consecuentemente, no califica como sujeto de derechos ni de deberes. Es así que el privilegio otorgado a la ipseidad –como ocurría en Descartes- se anuda con la posibilidad de utilización del animal como medio¹, a la vez que asume como propio un discurso sacrificial que cercena todo aquello que en el hombre lleva la huella de la animalidad:

La suma de la Antropología pragmática respecto al destino del hombre y a la característica de su desarrollo es la siguiente. El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse* y a *moralizarse*, por *grande que pueda ser su propensión animal* a abandonarse *pasivamente* a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y en hacerse *activamente*, en lucha con los obstáculos que le depara lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad. (Kant, I. trad. 1991:282. Versión original 1799).

Hay una *lucha activa* por volverse digno de “humanidad”. Una *lucha por* la humanidad, *contra* el animal y en nombre de la Providencia. El hombre está destinado a sobreponerse a los designios de la naturaleza sin importar qué tan grande sea (y como veremos, es bastante grande para Kant) su propensión animal a lo que él mismo llama su “felicidad”. El hombre que quiere volverse hombre, debe dejar de ser animal y subyugar todo lo que en él recuerde o invite a la animalidad. En este marco se comprende que la “discordia”, puesta como un “germen” en la especie humana, no sea otra cosa que el medio “de una suprema sabiduría” para que en un correcto uso de la razón, el hombre produzca su propio perfeccionamiento y el progreso de la cultura: “aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de su vida” (Kant, I. trad.

¹ Véase al respecto la siguiente cita: “El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una persona y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las cosas, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho”. (Kant, I. trad. 1991:15. Versión original 1799).

1991:278). La razón está llamada a separarse del estado de naturaleza a costa de las alegrías, de la felicidad y de la vida, atravesando la discordia y la lucha, la guerra, en suma, que no es otra cosa que “el resorte que impulsa a nuestra especie a pasar del rudo estado de naturaleza al estado civil” (Kant, I. trad. 1991:289). Guerra declarada, entonces. Y sin embargo:

En una constitución civil, que es el grado supremo en el arte de acrecentar las buenas disposiciones que tiene la especie humana para llegar al fin último de su destino, es sin embargo, anterior y en el fondo, más poderosa la *animalidad* que la pura *humanidad* en sus manifestaciones, y el animal doméstico sólo por *debilidad* es más útil al hombre que el salvaje. (Kant, I. trad. 1991:285).

La animalidad contra la que estamos en guerra parece ser de algún modo anterior y más poderosa; es sólo a causa de un debilitamiento que el animal doméstico que somos nosotros mismos resulta más útil (¿para qué? ¿Para quién?, cabría preguntarse) que el animal u el hombre salvaje. Aún más: la socialización de la cultura humana va unida a este debilitamiento, a este principio de domesticación del animal salvaje y del animal que somos. El devenir ganado del hombre-animal es aquello que lo constriñe a la ley, lo que impide que emprenda la guerra individualmente en contra de sus vecinos, convirtiéndose en lobo para los otros hombres. Como señala Derrida (2006:116-117), no es otra cosa que el tornarse ganado del animal –el debilitamiento del salvaje- en el origen de la constitución política. Es así que el paradigma sacrificial se repite no sólo en la constitución del “yo pienso” (aquél que para garantizar su claridad y distinción debía anular el cuerpo e identificar a los animales con las máquinas) sino también en la posibilidad de que nosotros, los sujetos así constituidos, formemos comunidad política.

III. Perspectivas de pájaro

Criar a un animal al que le *sea lícito hacer promesas* -¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre? (Nietzsche, F., trad. 2008: 75. Versión original 1887).

Lógos, posibilidad de respuesta, y auto – representación son algunas de las características que el discurso filosófico logocarnofalocéntrico niega a los animales en los términos en los que lo hemos desarrollado. La perspectiva nietzscheana alterará profundamente todo este esquema: los animales inundan la obra de Nietzsche contribuyendo no sólo en borrar la línea divisoria entre el hombre y el animal, sino también en la puesta en cuestión de lo que la filosofía ha entendido hasta aquí como la “esencia” de lo humano.

La genealogización de todo un conjunto de saberes, creencias y prácticas que constituyen al hombre moderno permite mostrar cómo ésta constitución no es sino el producto contingente –humano, demasiado humano- de una determinada configuración de sujeto. Bajo una perspectiva de pájaro, los grandes “propios” del hombre aparecen como grandes interpretaciones erigidas en verdades, las más de las veces inútiles a la vida. En este sentido, “hacer del hombre un animal al que le sea lícito hacer promesas” supone preguntarse:

-¿cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí *como futuro* a la manera como lo hace quien promete! (Nietzsche, F., trad. 2008: 77)

Para Nietzsche, la capacidad de auto-representación y con ella la de hacer promesas, no es otra cosa que el haberse vuelto regular, necesario, fijo en el comportamiento. Esto último es paradójicamente uno de los rasgos que mencionaba Descartes como característico de los animales. Nietzsche, en cambio, sugiere que auto-representarse requiere anular toda incalculabilidad, toda lucha interna, todo mundo subterráneo que pudiera perturbar la tranquilidad, el auto gobierno y el gobierno del rebaño. La fijeza en el comportamiento no sería entonces lo propio del animal, sino más bien un rasgo humano, demasiado humano. ¿A costa de qué? De algún modo ya lo hemos visto, pero es Nietzsche quien puede formularlo en toda su crudeza: ¿cómo hacerle al animal hombre una conciencia –como la del *cogito*-, una responsabilidad, en fin, una memoria?, “¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?”(Nietzsche, F., trad. 2008: 79). La respuesta no debería sorprendernos. Se trata de una mnemotécnica del dolor: “para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria”. El dolor es la iniciación, la marca del pacto, la *lucha activa* por la entrada en la *pura humanidad*, aquella que asediada por la animalidad *anterior y más poderosa*, se sacrifica para preservarse. Los rituales, las castraciones, el ideal ascético, todo aquello que Nietzsche entiende como “vida contra vida” (Nietzsche, F., trad. 2008: 155) tiene su origen en este principio de domesticación del hombre, en el deseo de volverlo fijo, calculable, utilizable como parte de una sociedad política. En este contexto y en contrapartida, el animal es aquél que no puede ser normalizado, no puede ser retrotraído a la unidad de la conciencia, estableciendo disyunción en el ámbito de la reunión a sí. Declaramos la guerra al animal y al animal que somos, para forjarnos a nosotros mismos una conciencia civilizatoria: la imagen estable que tenemos de nosotros mismos parecería correr peligro si dejamos que se contamine de animales, de seres vivos, de la diversidad irreductible de lo vivo. Tanto es así que la palabra “animal” intenta encerrar en un solo concepto una multiplicidad heterogénea de vivientes que el hombre es incapaz de reconocer, ya sea como semejantes, como hermanos, o como prójimos. Todos ellos –

“animales” aparecen enrejados tras la palabra que los hombres se han otorgado el derecho a dar, reservando para sí mismos todo derecho a la palabra. Identificándose como aquellos capaces de nombrar y de nombrarse. El “animal”. ¿Es posible que el mal se concentre a partir de esta palabra?

– ¡y realmente!, con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar «a la razón»! –Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»! (Nietzsche, F., trad. 2008: 78)

Ahora bien, ¿es posible abandonar este paradigma que nos constriñe al sacrificio? ¿Podemos pensar otra «razón»? ¿Otras subjetividades que no sean ya las de un cadáver o un espíritu, sino de un cuerpo vivo? ¿Es posible para nosotros los “hombres” relacionarnos con los animales anulando no sólo la generalidad de una palabra terrible -“el animal”-, sino deconstruyendo paso a paso el paradigma cruel que arrastra consigo? ¿No será esa una de las deudas que la filosofía de nuestro tiempo nos dejaría por pensar? Porque, en definitiva, y para terminar:

¿Acaso sólo se tiene deber hacia el hombre y hacia el otro como hombre? Y, sobre todo, ¿qué responder a aquellos que no reconocen en algunos hombres a sus semejantes? Esta pregunta no es abstracta, como ustedes saben. Todas las violencias, y las más crueles y las más humanas, se han desencadenado contra seres vivos, bestias, hombres, y hombres en particular, a los que justamente no se les reconocía la dignidad de los semejantes... Un principio de ética, o más radicalmente de justicia (...) es quizá la obligación que compromete mi responsabilidad con lo más desemejante, con lo radicalmente otro, justamente, con lo monstruosamente otro, con lo otro incognoscible. (Derrida, J. 2002:139)

Bibliografía

- Descartes, R. (1984 [1628]). *Reglas para la dirección del espíritu*. (2da ed.) Madrid: Alianza.
- Descartes, R. (1981 [1641]). *Meditaciones metafísicas*. (2da ed.). Madrid: Espasa Calpe.
- Derrida, J. (2005). Hay que comer, o el cálculo del sujeto. *Pensamiento de los confines*, 17, 15-22.
- Derrida, J. (2006). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2002). *Seminario La bestia y el soberano*, Vol. I. Buenos Aires: Manantial.
- Kant, Immanuel (1991 [1799]). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2008 [1887]). *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza.